



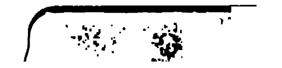



600093905W






600093905W





Lehrbuch

der

Biblischen Theologie

des

Neuen Testaments

von

Dr. Bernhard Weiß,
Professor der Theologie.



Berlin.
Verlag von Wilhelm Hertz.
(Bessersche Buchhandlung.)
1868.

Druck von J. G. Kißling in Osnabrück.

Vorwort.

Es war mir längst Bedürfniß, meine fragmentarischen Arbeiten auf dem Gebiete der Neutestamentlichen Theologie zu einem Gesammtbilde dieser Disciplin zu vervollständigen und abzurunden. Manches, was in seiner Vereinzelung keine rechte Ueberzeugungskraft hatte, gewinnt erst im Zusammenhange des Ganzen seine volle Motivirung; manches, was bei der Erweiterung und Vertiefung des Studiums nicht mehr genügte, konnte hier genauer bestimmt oder richtiger dargestellt werden. Es schien mir aber auch bei dem regen Interesse, das sich jetzt so vielfach der Neutestamentlichen Theologie zuwendet, eine neue Bearbeitung derselben dringend wünschenswerth, welche zum ersten Male den gesammten Stoff dieser Disciplin vollständig und übersichtlich zur eingehenden Besprechung bringt.

Die bisherige Literatur habe ich, so weit sie mir bekannt geworden, ihres Ortes verzeichnet, in ihren umfassenderen Arbeiten kurz charakterisirt und an wichtigen Punkten auch auf Hauptvertreter abweichender Ansichten im Einzelnen hingewiesen. Im Ganzen habe ich mich auf Einzelpolemik nur da eingelassen, wo gerade neuere Erscheinungen eine solche zu fordern schienen. Es lag mir mehr daran, die thetische Darstellung der Sache für sich selbst reden zu lassen und dem Einzelnen durch seine Stellung im geschlossenen Zusammenhange des Ganzen seine volle Begründung zu geben, wodurch abweichende Auffassungen, die entweder die vorliegenden Schriftaussagen nicht allseitig in Rechnung ziehen oder ihrem Wortlaut nicht gerecht werden, von selbst ausgeschlossen erscheinen. In vielen Parthieen mußte ich von vornherein ganz meinen eigenen Weg gehen, theils weil hier der Weg überhaupt noch nicht gebahnt war, theils weil die von meinen Vorgängern eingeschlagenen Wege meiner Auffassung von der Methode unserer Disciplin zu wenig entsprachen, als daß es einen Werth gehabt hätte, mein Abweichen von ihnen im Einzelnen zu motiviren oder zu rechtfertigen. Am meisten vielleicht widerspricht der herrschenden Auffassung mein Versuch, die Neutestamentliche Entwicklung der Christologie als eine rein innerchristliche, nicht von außen her bestimmte aufzufassen. Aber selbst wer sich von der Berechtigung dieses Versuchs nicht überzeugen kann, wird hoffentlich finden, daß derselbe für eine eingehendere Analyse der christologischen Vorstellungen des Neuen Testaments nicht unfruchtbar gewesen ist.

Die Form des Lehrbuchs habe ich gewählt, weil ich nicht bloß für die Fachgenossen arbeiten wollte. Trotz allen streitigen Fragen, welche unsere Disciplin aufregt und welche der Einzelne am wenigsten zur vollen Lösung zu bringen hoffen darf, bietet gerade sie auch ein weites Feld des Unbezweifelten dar, dessen Erträge weiteren Kreisen zugänglich zu machen um so

verlockender war, als das eingehende und methodische Studium der Gedankenkreise, in denen sich die Neutestamentlichen Schriftsteller bewegen, nothwendig die tiefere und lebensvollere Erfassung der evangelischen Heilswahrheit sowie die Sicherheit und Nüchternheit des Schriftverständnisses im Einzelnen fördern und für die praktische Verwerthung des Schriftwortes überall neue unerschöpflich reiche Quellen eröffnen muß. Den Studirenden, nicht auf der Hochschule bloß, sondern auch denen im Amte, welche ihr geistliches Wirken durch immer neue wissenschaftliche Vertiefung in das Schriftwort zu befruchten streben, bietet sich mein Lehrbuch als ein Wegführer an, der sie auf andern Wegen als die Einzelexegese durch das ganze Neue Testament hindurchgeleitet und ihnen darum auch mannigfach neue Seiten der Betrachtung öffnen kann.

Allerdings steht die geschichtliche Auffassung der heiligen Schrift, der unsere Disciplin ihre Entstehung verdankt, im bewußten Gegensatz zu der weitverbreiteten Schriftauffassung, welche in ihr die offenbarungsmäßige Ueberlieferung einer fertigen Lehre erblickt und welche darum manches an unserer methodischen Behandlung wie an unsern Resultaten anstößig finden wird. Es kann nicht fehlen, daß die Wissenschaft, welche die Pflicht hat, unabhängig von überlieferten Voraussetzungen immer aufs Neue den Schriftgrund zu durchforschen, auf welchem die evangelische Kirche gegründet steht, manche hergebrachte Vorstellungsweisen zerstören muß. Aber die hier vertretene Schriftauffassung darf die ihr entgegengesetzte kühnlich herausfordern, ob sie von ihrem Standpunkte aus die Eine Heilswahrheit, welche der biblisch-theologischen Betrachtung sich in allen Lehrformen des Neuen Testaments immer neu gestaltet und immer voller entfaltet darstellt, reiner und reicher zur Darstellung zu bringen, und dabei jedem einzelnen Worte des Neuen Testaments besser gerecht zu werden vermag. Noch Verhandlungen der neuesten Zeit haben gezeigt, wie die dogmatisirende Schriftauffassung, die übrigens keineswegs bloß bei der ihrer Orthodoxie sich rühmenden Richtung zu Hause ist, den verschiedenen Auffassungen der Einen Heilswahrheit Seitens der verschiedenen Neutestamentlichen Schriftsteller rathlos gegenübersteht und bei dem Bestreben, sie unvermittelt zu einer formulirten Lehre zusammenzuzwingen, die unzweideutigsten Seiten der Schriftlehre verkennt oder verdunkelt. Mir will es scheinen, als habe gerade die geschichtliche Auffassung der Schriftlehre, welche sie als das individuelle Erzeugniß ihrer lebendigen geistgesalbten Träger begreift, den Beruf, eine erneute frucht- und hoffnungsreiche Durcharbeitung des Dogma herbeizuführen, welche manche Frage zu befriedigenderer Lösung, manchen Streit zum erwünschten Frieden führt und welche die heute so oft gestellte und doch so schiefe Antithese von Dogma und Leben überwindet, indem sie zeigt, daß das aus den biblisch-theologischen Resultaten methodisch entwickelte Dogma nur der abschließende Ausdruck für die lebensvoll erfaßte und darum lebenschaffende Heilswahrheit ist.

Kiel, im Juli 1868.

Dr. B. Weiß.

Inhalt.

Einleitung in die biblische Theologie des N. T.

Erster Theil.

Die Lehre Jesu nach der ältesten Ueberlieferung.

Einleitung.

Fünftes Capitel. Die messianische Gemeinde. Seite

Sechstes Capitel. Die messianische Vollendung.

Zweiter Theil.

Der urapostolische Lehrtropus in der vorpaulinischen Zeit.

Einleitung.

Erster Abschnitt.

Die Reden der Apostelgeschichte.

Erstes Capitel. Die Verkündigung des Messias und der messianischen Zeit.

Zweites Capitel. Die Urgemeinde und die Heidenfrage.

Zweiter Abschnitt.

Der erste Brief Petri.

Drittes Capitel. Der Beginn der messianischen Vollendung in der christlichen Gemeinde.

Viertes Capitel. Der Messias und sein Werk.

Fünftes Capitel. Das Ziel der messianischen Vollendung als Gegenstand der Christenhoffnung.

Sechstes Capitel. Die Bedingungen der Theilnahme an der Heilsvollendung.

Dritter Abschnitt.

Der Jacobusbrief.

Achtes Capitel. Das Christenthum als das vollkommene Gesetz.

Dritter Theil.

Der Paulinismus.

Einleitung.

Erster Abschnitt.

Die älteste heidenapostolische Verkündigung Pauli.

Erstes Capitel. Das Evangelium als der Weg zur Errettung vom Gericht.

Zweiter Abschnitt.

Das Lehrsystem der vier großen Lehr- und Streitbriefe.

Drittes Capitel. Die Gerechtigkeit.

Dritter Abschnitt.

Die Eigenthümlichkeiten der Gefangenschaftsbriefe.

Vierter Abschnitt.

Die Lehrweise der Pastoralbriefe.

Vierter Theil.

Der urapostolische Lehrtropus in der nachpaulinischen Zeit.

Einleitung.

Erster Abschnitt.

Der Hebräerbrief.

Zweiter Abschnitt.

Der zweite Brief Petri und der Judasbrief.

Dritter Abschnitt.

Die johanneische Apocalypse.

Sechstes Capitel. Das apocalyptische Zukunftsbild.

Siebentes Capitel. Die Gottesgemeinde und ihr Widersacher.

Achtes Capitel. Der Messias und sein Werk.

Vierter Abschnitt.

Die geschichtlichen Bücher.

Neuntes Capitel. Der Messias der Juden und das Heil der Heidenwelt.

Zehntes Capitel. Specielle Lehreigenthümlichkeiten.

Fünfter Theil.

Die johanneische Theologie.

Einleitung.

Erstes Capitel. Das Selbstzeugniß Jesu nach Johannes.

Zweites Capitel. Die johanneische Christologie.

Drittes Capitel. Das Heil in Christo.

Viertes Capitel. Die Heilsaneignung.

Fünftes Capitel. Die geschichtliche Verwirklichung des Heils.

Sechstes Capitel. Die Heilsvollendung.



Berichtigungen und Zusätze.

(Kleine Incorrectheiten, namentlich in der Interpunction und Accentuation, die sich von selbst als solche ergeben, bitte ich zu entschuldigen, auch ohne nähere Aufführung).

S. 45. Z. 17 v. o. lies: Baur statt Bauer.
S. 63. Z. 1 v. u. lies: wird er statt wir der.
S. 92. Z. 18 v. o. lies: Heilsbedürftigkeit statt Hülfsbedürftigkeit.
S. 203. Z. 5 v. o. lies: §. 35, d. statt §. 35, b.
S. 206. Z. 2 v. o. lies: 1, 17 statt 1, 16.
S. 264. Z. 10 v. u. lies: den statt dem.
S. 343. Z. 11 v. o. fehlt hinter „versetzt wird“: (Röm. 6, 3).
S. 357. Z. 21 v. o. fehlt hinter „(Röm. 13, 14)“: , immer wieder in ihn hinein befestigt werden (2 Cor. 1, 21).
S. 357. Z. 1 v. u. fehlt hinter „werde“: (Vgl. 2 Cor. 3, 18).
S. 358. Z. 21 v. o. lies: noch statt mehr.
S. 359. Z. 18 v. u. lies: 2 Cor. 1, 4. 6 statt 2 Cor. 1, 6.
S. 360. Z. 23 v. o. fehlt hinter „(Gal. 5, 25“: Vgl. 2 Cor. 3, 18).
S. 370. Z. 3 v. o. lies: nichtig statt richtig.
S. 389. Z. 23 v. o. fehlt hinter „ausgeht.“: Nach 2 Cor. 3, 3 ist die Gemeinde ein durch den Apostel als Amanuensis ausgefertigter Brief Christi, der mittelst des Geistes Gottes (der in der apostolischen Verkündigung wirkte) verfaßt ist.
S. 524. Z. 2 v. o. lies: Jerem. 31, 32 statt Jerem. 33, 32.
S. 568. Z. 1 v. u. lies: חֵן statt חֵי.
S. 581. Z. 20 v. o. lies: seine statt jene.
S. 595. Z. 7 v. u. lies: hingeben statt hingaben.
S. 613. Z. 5 v. o. lies: 12000 statt 1200.
S. 624. Z. 14 v. u. lies: der statt das.
S. 650. Z. 6 v. u. lies: das statt dies.
S. 713. Z. 20 v. o. lies: in statt bei.
S. 723. Z. 16 v. u. fehlt hinter „(I. 5, 17“: Vgl. Num. 18, 22).





Die

Biblische Theologie

des

Neuen Testaments.



Einleitung
in die
Biblische Theologie des Neuen Testaments.

---

§. 1. Aufgabe der Wissenschaft.

Die biblische Theologie des Neuen Testaments ist die wissenschaftliche Beschreibung der im Neuen Testamente enthaltenen religiösen Vorstellungen und Lehren. a) Dieselbe setzt voraus, daß durch die Neutestamentliche Einleitung und die Dogmatik die specifische geschichtliche Bedeutung und der normative Charakter der im Neuen Testamente vereinigten Schriften erwiesen ist. b) Sie hat die individuell und geschichtlich bedingte Mannigfaltigkeit der Neutestamentlichen Lehrformen darzustellen, deren Einheit in der heilsgeschichtlichen Thatsache der in Christo erschienenen Gottesoffenbarung liegt. c) Sie unterscheidet sich von der biblischen Dogmatik dadurch, daß diese der im Neuen Testamente beurkundeten Wahrheit einen allgemein gültigen systematischen Lehrausdruck zu geben hat. d)

a) Der Name der biblischen Theologie kann zunächst denjenigen Theil der theologischen Wissenschaft bezeichnen, welcher es speciell mit der Bibel zu thun hat. (Vgl. z. B. Rosenkranz, Encyklopädie der theologischen Wissenschaften. 2. Aufl. 1845. S. 115). Er ist aber in neuerer Zeit üblich geworden zur Bezeichnung derjenigen Disciplin, welche es mit der Darstellung der in der Bibel enthaltenen Theologie zu thun hat. Diese Darstellung muß sich natürlich ebenso auf das Alte wie auf das Neue Testament erstrecken; es ergiebt sich aber aus der richtigen Bestimmung über Wesen und Aufgabe dieser Disciplin von selbst, daß diese beiden nur gesondert behandelt werden können. Wir haben es hier ausschließlich mit der NTlichen Theologie zu thun. Unter Theologie ist bei dieser Anwendung des Namens nicht die Gotteslehre als solche zu verstehen, sondern die Gesammtheit derjenigen Vorstellungen und Lehren, welche sich auf das Verhältniß des Menschen zu Gott beziehen. Dahin gehören nicht bloß die religiösen Vorstellungen im engeren Sinne, sondern, da auch die sittlichen Fragen im N. T. überall aus dem religiösen Gesichtspunkte behandelt werden,

darf die NTliche Theologie nichts von dem ausschließen, was über das natürliche oder religiöse Gemeinschaftsleben im N. T. gelehrt wird. Eine Unterscheidung von Dogmatik und Ethik kann es auf dem Gebiete der biblischen Theologie nicht geben. Auch die kosmologischen, anthropologischen und psychologischen Vorstellungen wird dieselbe, soweit sie mit den religiösen Vorstellungen verwebt sind, in ihren Bereich zu ziehen haben. Sofern unsere Wissenschaft es lediglich mit der objectiven Beschreibung der im N. T. vorliegenden religiösen Vorstellungen und Lehren mit Ausschluß jeder subjectiven Beurtheilung zu thun hat, ist sie eine rein historische Disciplin.

b) Die Berechtigung, den theologischen Inhalt der im N. T. vereinigten Schriften im Sinne von not. a. zum Gegenstande einer gesonderten wissenschaftlichen Darstellung zu machen, ergiebt sich aus der specifischen Bedeutung dieser Schriften. Diese Bedeutung hat die NTliche Theologie nicht zu erweisen, sie muß dieselbe voraussetzen. Nur unter der Voraussetzung, daß die NTliche Einleitung diese Schriften als die ältesten und ursprünglichsten Denkmäler des durch die Offenbarung Gottes in Christo gewirkten religiösen Bewußtseins und Lebens im apostolischen Zeitalter erwiesen hat, darf man dieselben von den Denkmälern der späteren und abgeleiteten Formen des christlichen Bewußtseins, deren Entwicklung die Dogmengeschichte erzählt, absondern. Es versteht sich von selbst, daß hier nur von einem solchen Nachweis in Betreff dieser Schriften im Großen und Ganzen die Rede sein kann. Es ist damit nicht ausgeschlossen, daß hinsichtlich der Zugehörigkeit einzelner NTlicher Schriften zu diesen Denkmälern Zweifel bestehen bleiben, die aber an sich noch nicht hindern, dieselben in der NTlichen Theologie mit zu behandeln. (Vgl. §. 2, b.). Wenn es aber nachzuweisen gelänge, daß die Mehrzahl dieser Schriften ihrem Ursprunge nach dem nachapostolischen Zeitalter angehören, so wäre es durchaus unmotivirt, die gleichzeitigen außerkanonischen christlichen Schriften außer Betracht zu lassen, und die erste Periode der christlichen Dogmengeschichte mit den jüngsten der NTlichen Schriften abzugrenzen. Aber selbst die geschichtliche Stellung und Bedeutung dieser Schriften würde ihre gesonderte Behandlung in einer theologischen Disciplin höchstens praktisch wünschenswerth, aber nicht methodologisch gerechtfertigt erscheinen lassen, wenn nicht dieselben zugleich kraft ihrer geschichtlichen Stellung und Bedeutung einen specifischen Charakter vor allen anderen christlichen Schriften voraushätten. Nur unter der Voraussetzung, daß die Dogmatik, auf welchem Wege es auch sei, die normative Bedeutung dieser Denkmäler für die Erkenntniß der vollkommenen Offenbarung Gottes in Christo gerechtfertigt hat, kann die Darstellung der in ihnen vorliegenden religiösen Vorstellungen und Lehren ein besonderer Gegenstand der theologischen Wissenschaft sein, sofern dieselbe dann in ihnen allein den Ausgangspunkt für die Erkenntniß von dem Wesen des Christenthums, mit welchem sie es zu thun hat, suchen muß. Die NTliche Theologie kann freilich, ohne ihren geschichtlichen Charakter (not. a.) aufzugeben, diesen normativen Charakter nicht erst erweisen wollen, aber sie muß ihn voraussetzen, wenn sie nicht das

Recht einer selbstständigen Disciplin neben der Dogmengeschichte aufgeben will.[1])

c) Die im N. T. vereinigten Schriften rühren anerkanntermaßen von verschiedenen Verfassern und aus verschiedener Zeit her. Nach aller Analogie wird daher eine Mannigfaltigkeit religiöser Vorstellungen und Lehren in ihnen zu erwarten sein. Dies könnte allerdings nicht der Fall sein, wenn die Offenbarung ihrem Wesen nach bestände in der Mittheilung einer Summe offenbarter Vorstellungen und Lehren, deren correcte Ueberlieferung durch eine schlechthin übernatürliche Einwirkung des Geistes Gottes auf die NTlichen Schriftsteller sicher gestellt wäre. Unter dieser Voraussetzung hätte die biblische Theologie des N. T. nichts anders zu thun, als die in freilich sehr zweckwidriger Weise in den verschiedenartigen Schriften des N. T. zerstreuten Vorstellungen und Lehren zu sammeln, systematisch zu ordnen und, da dem ersten Blick unstreitig eine gewisse Mannigfaltigkeit sich darbietet, die unterschiedslose Einheit und Gleichheit derselben zu erweisen. Die NTliche Theologie wäre dann nicht mehr eine rein historische Disciplin im Sinne von not. a., sondern eine systematische. Jene Voraussetzung ist aber gerade durch die Arbeit der biblischen Theologie wesentlich mit zerstört worden und unsere ganze Darstellung derselben wird zeigen, daß sie unhaltbar ist. Die Offenbarung Gottes in Christo hat sich nicht vollzogen durch die Mittheilung gewisser Vorstellungen und Lehren, sondern durch die geschichtliche Thatsache der Erscheinung Christi auf Erden, welche der verlorenen Sünderwelt das Heil gebracht und in seinem gottgegebenen principiellen Anfang seine Vollendung garantirt hat. So gewiß die NTlichen Schriften die authentischen Urkunden dieser Thatsache sind (not. b.), so wenig ist damit ausgeschlossen, daß dieselbe in ihnen von verschiedenen Seiten her aufgefaßt und angeschaut wird. Diese Verschiedenheit ist einerseits begründet in der Individualität der Einzelnen oder ganzer Richtungen, welche in Christo die volle Befriedigung ihrer religiösen Bedürfnisse fanden, andererseits in der fortschreitenden geschichtlichen Entwicklung, in welche das einmal in der Welt erschienene Heil behufs seiner vollen Verwirklichung in derselben nach ihrem allgemeinen Lebensgesetz eingehen muß. Hiernach muß das durch die Offenbarung in Christo gewirkte religiöse Bewußtsein und Leben in den verschiedenen Hauptträgern desselben und auf den verschiedenen Stufen seiner Entwicklung

---

[1]) Die NTliche Theologie erfüllt hiernach vollkommen die Aufgabe, welche Baur in seinen Vorlesungen darüber (1864. S. 33) ihr stellt. „Man will nur wissen, was die Schriften des N. T. als Lehre enthalten und welche Formen in ihrem Lehrinhalt durch ihre charakteristische Eigenthümlichkeit sich unterscheiden.“ Sie schreibt nicht „der Geschichte voraus vor, was sie enthalten soll,“ indem sie in ihr „nur das finden will, was man zu glauben hat.“ Aber sie ist darum doch nicht „schon Dogmengeschichte.“ Vielmehr hat sie nur dann ein Recht sich von dieser loszulösen, wenn sie es mit den Schriften zu thun hat, deren Lehrsubstanz die Norm für alle christliche Dogmenbildung bildet. Woher aber diese Voraussetzung nothwendig die Unbefangenheit der geschichtlichen Untersuchung aufheben soll, ist nicht abzusehen.

sich verschieden gestalten. Da nun die in den NTlichen Schriften vorliegenden religiösen Vorstellungen und Lehren nur der unmittelbare Ausdruck dieses Bewußtseins und Lebens sind, so wird die biblische Theologie es von vornherein mit einer Mannigfaltigkeit religiöser Vorstellungen und Lehren zu thun haben, deren Einheit in der göttlichen Heilsthatsache liegt, welche sie erzeugt hat.[a]) Gerade diese eigenthümliche Art der Beurkundung der Offenbarungsthatsache in der heiligen Schrift N. T.'s, welche sie zum Object der biblischen Theologie macht, giebt ihr andrerseits auch den lebensvollen Reichthum, welcher alle Menschen in ihr die Befriedigung ihrer religiösen Bedürfnisse unmittelbar finden läßt.

d) Für die richtige Auffassung der Aufgabe der biblischen Theologie ist von wesentlicher Bedeutung ihre Unterscheidung von der biblischen Dogmatik. Wie jene eine historische (not. a.), ist diese eine systematische Wissenschaft; wie jene es mit der Mannigfaltigkeit der NTlichen Lehrformen (not. c.), hat diese es mit der Einheit der in ihnen beurkundeten Wahrheit zu thun. Allerdings sind nun die NTlichen Schriften zunächst Urkunden der Offenbarung in Christo als einer geschichtlichen Thatsache; allein sofern die Wahrheit in der adäquaten Erkenntniß dieser Thatsachen und ihrer Bedeutung besteht, muß sich dieselbe in einer einheitlichen Reihe von Lehrsätzen ausdrücken lassen, welche einer systematischen Zusammenordnung fähig und bedürftig sind. Eben weil das N. T. die Wahrheit in diesem Sinne nicht in der Form eines einheitlichen Lehrsystems darbietet, sondern sie nur aus der Mannigfaltigkeit der durch die Offenbarung in Christo gewirkten religiösen Vorstellungen und Lehren erkennen läßt, bedarf es einer eigenen Disciplin zur Eruirung derselben. Die biblische Dogmatik setzt die Resultate der biblischen Theologie voraus; aber sie verhält sich kritisch zu denselben. Sie prüft die von ihr constatirten Vorstellungen und Lehren der NTlichen Schriftsteller, wie weit dieselben geeignet sind, den allgemein gültigen Ausdruck für die allseitige Erkenntniß der Offenbarung Gottes in Christo zu bilden. Indem diejenigen Lehren, welche die Wahrheit nur von einer Seite her, oder in individueller Auffassung ausdrücken, sich gegenseitig ergänzen, indem die noch unentwickelten

[a]) Wenn Baur (a. a. O. S. 34) behauptet, eine Verschiedenheit von Lehrbegriffen sei nicht möglich, ohne daß möglicher Weise auch Gegensätze und Widersprüche stattfinden, welche die Einheit des Ganzen aufheben, so ist das in abstracto richtig, unter den concreten Voraussetzungen aber, unter denen es allein eine NTliche Theologie giebt (not. b.), unrichtig. Sind die NTlichen Schriften die normativen Urkunden über die Offenbarung Gottes in Christo, so kann in ihnen nur „die reine ungetrübte Wahrheit sein und wo Wahrheit ist, muß auch Einheit und Uebereinstimmung sein" (S. 33). Aber diese Einheit liegt eben nicht in der Lehrform, sondern in der geschichtlichen Heilsthatsache, welche unter mannigfaltigen Lehrformen dargestellt wird. Der „Offenbarungscharakter" der Schrift liegt nicht in einem wesentlich einheitlichen System religiöser Vorstellungen und Lehren, in einer „Offenbarungslehre," sondern in der authentischen Beurkundung der in Christo erschienenen Gottesoffenbarung.

Lehren in den höher entwickelten ihre nähere Bestimmung finden, indem diejenigen Vorstellungen, welche aus der religiösen Vergangenheit der Schriftsteller lediglich mit hinübergenommen oder aus dem vorübergehenden Einfluß zeitgeschichtlicher Mächte und Eindrücke entstanden sind, ohne durch die vollkommene Gottesoffenbarung nothwendig bedingt oder bestimmt zu sein, ihre Bedeutung verlieren, entsteht aus den mannigfaltigen Lehrformen eine einheitliche Lehrform, welche alles individuelle und temporelle abgestreift hat. Es wird nur darauf ankommen, daß die biblische Dogmatik kein gegebenes kirchliches oder philosophisches System zum Maßstabe ihrer kritischen oder systematisirenden Operationen macht, sondern lediglich die in den verschiedenen Lehrformen der Schrift einheitlich bezeugte Wahrheit. Daß sie aber auf diesem Wege eine einheitliche Lehrform finden wird, die sich durch ihre Systematisirung als der allseitige Ausdruck für diese Wahrheit erweist, dafür bürgt ihr die Voraussetzung, die sie mit der biblischen Theologie theilt (not. b.), daß die NTlichen Schriften die authentische Urkunde der vollkommenen Gottesoffenbarung in Christo sind, woraus von selbst folgt, daß sich aus ihnen eine adäquate Erkenntniß der Wahrheit gewinnen lassen muß. Wenn die kirchliche Symbolik den Befund der in den Symbolen einer bestimmten Kirche niedergelegten religiösen Vorstellungen und Lehren beschreibt und die kirchliche Dogmatik die systematische Darstellung ihrer Lehre in ihrem inneren Zusammenhange ist, so wird sich die biblische Dogmatik zur biblischen Theologie verhalten, wie die kirchliche Dogmatik zur kirchlichen Symbolik. Die Dogmatik einer Kirche aber, welche die heilige Schrift als die einzige Norm ihrer Lehre erklärt, wird die Rechtfertigung ihres Systems in dem Nachweise zu suchen haben, daß dasselbe auf allen Punkten mit dem System der biblischen Dogmatik übereinstimmt oder aus ihr folgerichtig abgeleitet ist.[*]) Die Frage, inwiefern neben einer solchen biblisch-kirchlichen Dogmatik noch die speculative Theologie ihre Berechtigung hat, hängt mit der allgemeineren Frage nach dem Verhältniß von Philosophie und Religion zusammen und kann hier nicht weiter verfolgt werden.

§. 2. Eintheilung und Anordnung.

Die biblische Theologie des Neuen Testaments hat die Lehrbegriffe der einzelnen Neutestamentlichen Schriften oder der Verfasser, von denen mehrere seiner Schriften herrühren, gesondert darzustellen. a)

*) Für die biblische Theologie in unserm Sinne wäre der Name der biblischen Dogmatik ein durchaus ungeeigneter. Denn eine Dogmatik kann nur ein System von Lehrsätzen sein und ein solches enthält eben die Bibel nicht. Wo die Bibel selbst als Offenbarung, d. h. als die unmittelbare Quelle eines offenbarten Lehrsystems gedacht wird (not. c.), da giebt es nur eine biblische Dogmatik, welche zugleich unmittelbar die kirchliche sein muß. Von der altorthodoxen Schriftauffassung aus giebt es ebensowenig eine biblische Theologie im Unterschiede von der biblischen (oder kirchlichen) Dogmatik, wie es von der negativ kritischen Schriftauffassung aus (not. b.) eine biblische Theologie im Unterschiede von der Dogmengeschichte giebt.

Sie entlehnt der Neutestamentlichen Einleitung die Resultate über die Abfassungszeit und die Verfasser der einzelnen Schriften, vorbehaltlich der Entscheidung, welche sie selbst über einzelne kritisch zweifelhafte Fragen herbeizuführen mithelfen kann. b) Aus der Geschichte des apostolischen Zeitalters, der sie selbst den Stoff für die Darstellung seiner inneren Entwicklung bietet, entlehnt sie die Kenntniß der Zeitverhältnisse und Richtungen, nach denen sie die einzelnen Lehrbegriffe zusammenordnet. c) Daraus ergeben sich die vier Haupttheile, in welchen die Lehrbegriffe der Neutestamentlichen Schriften abzuhandeln sind. d)

a) Da die biblische Theologie die Mannigfaltigkeit der in den NTlichen Schriften vorliegenden Lehrformen darstellen soll (§. 1, c.), so zerfällt sie in eine Reihe verschiedener Lehrbegriffe. Man bezeichnet mit diesem herkömmlichen, wenn auch vielleicht nicht sehr geschickten Ausdrucke die Darstellung der religiösen Vorstellungen und Lehren, wie sie in den Schriften desselben Verfassers enthalten sind. Wo, wie bei den paulinischen, diese Schriften zu sehr verschiedenen Zeiten geschrieben sind und damit nach §. 1, c. eine geschichtlich bedingte Verschiedenheit der Lehrform auch in ihnen noch sich finden kann, da wird die Darstellung des Lehrbegriffs auch die etwa sichtbaren Entwicklungsstufen derselben in den Blick zu fassen haben. Wir haben aber eine Anzahl NTlicher Schriften, welche als die einzigen Denkmäler für die Lehrweise ihrer Verfasser ganz isolirt dastehen. Sind dies umfassendere, ihrem Hauptinhalte nach lehrhafte Schriften, wie der Hebräerbrief, so hat man meist gegen die gesonderte Darstellung ihres Lehrbegriffs nichts einzuwenden. Desto mehr hat man häufig in Betreff einiger kleiner Schriften, namentlich derer, welche überwiegend paränetischen Inhalts sind, die Berechtigung bestritten, von ihrem Lehrbegriffe zu reden. Allein hiezu wäre nur dann ein Grund vorhanden, wenn man, wozu der Name allerdings veranlassen könnte, unter dem Lehrbegriff den Gesammtinhalt der religiösen Vorstellungen und Lehren ihres Verfassers verstände, da sich eben nicht voraussetzen läßt, daß jede kurze, zumal paränetische Schrift dem Verfasser Anlaß bot, denselben im ganzen Umfange darzulegen. Man würde sich aber täuschen, wenn man selbst auf die Lehrbegriffe, für die wir umfangreiche Quellen besitzen, jene Auffassung anwendete. So gewiß jede neue paulinische oder johanneische Schrift, die etwa aufgefunden würde, uns neue Vorstellungen ihres Verfassers kennen und die bekannten tiefer verstehen lehren, neue Lehren desselben ans Licht bringen und neue Vermittlungen für die bekannten Lehren aufdecken würde, so gewiß darf man mit der Summe der Vorstellungen und Lehren, welche eine einzelne Schrift darbietet, nicht das religiöse Bewußtsein ihres Verfassers in seinem Gesammtumfange erkannt zu haben glauben. Die biblische Theologie macht aber auch keineswegs diesen Anspruch. Sie hat eben nur zu constatiren, welche religiöse Vorstellungen und Lehren in jeder einzelnen der NTlichen Urkunden vorliegen, und da

Alles Einzelne erst in dem eigenthümlichen Vorstellungskreise, in welchem es bei dem betreffenden Schriftsteller vorkommt, seine richtige Beleuchtung empfängt, so hat sie das Recht und die Pflicht, auch die Lehrbegriffe der kleineren oder isolirt dastehenden Schriften besonders darzustellen. Wo sie sich davon eine Ausnahme gestatten darf, wird sich im Laufe der Untersuchung von selbst ergeben.

b) Die biblische Theologie darf sich nicht auf die kritischen Einzeluntersuchungen über den Ursprung der NTlichen Schriften einlassen, weil sie nach §. 1, a. lediglich eine historisch-beschreibende, nicht eine historisch-kritische Wissenschaft ist. Sie muß daher der historisch-kritischen Einleitung ins N. T. die Resultate über die Verfasser und Abfassungszeit der einzelnen Schriften entlehnen, welche sie nicht entbehren kann, um danach zu entscheiden, welche Schriften sie als Quellen eines bestimmten Lehrbegriffs zu betrachten und in welchem Zusammenhange sie die einzelnen Lehrbegriffe darzustellen hat. Wo die historische Kritik über die Authentie einer Schrift so erheblich im Zweifel ist, daß es nicht rathsam erscheint, das Urtheil über dieselbe abzuschließen, da wird dieselbe immer auch im Verhältniß zu den anderen gleichnamigen Schriften einer so anderen Zeit angehören und so viel Eigenthümlichkeiten in ihrer Lehrweise zeigen, daß eine gesonderte Behandlung derselben gerathen erscheint. Je unbefangener ihre Lehrweise in ihrer Eigenart untersucht wird, um so mehr wird dann die biblisch-theologische Untersuchung das Ihrige dazu beitragen können, die historisch-kritische zu einem befriedigenden Abschluß zu bringen. Selbst wo die Kritik gegen die Zugehörigkeit einer Schrift zu den Denkmälern des apostolischen Zeitalters überhaupt Zweifel erhebt (§. 1, b.), wird die Darstellung ihres Lehrgehalts und seines Verhältnisses zu den übrigen Lehrformen der apostolischen Zeit wesentlich zu der Entscheidung beitragen, ob jene Zweifel gewichtig genug sind, um diese Schrift aus unserem Kanon auszuschließen. Es könnte gerathen erscheinen, überhaupt auf alle Entlehnungen aus dem Gebiete der NTlichen Einleitung zu verzichten, da nur wenige ihrer Resultate über alle Zweifel erhaben sind und die NTlichen Schriften lediglich als Repräsentanten der Richtungen zu betrachten, welche die biblische Theologie selbstständig als in ihnen gegeben constatirt. Aber dieses Verfahren läßt sich nicht durchführen, ohne die zweifellos feststehenden Resultate der historischen Kritik künstlich zu ignoriren, ohne sich des Schlüssels zu berauben, welchen die geschichtlich bekannte Individualität einzelner apostolischer Männer für das Verständniß ihrer Lehrweise darbietet, und ohne für die Zusammenordnung der einzelnen Lehrbegriffe vielfach den sicheren Maßstab zu verlieren. Endlich erscheint es inconsequent, Entlehnungen dieser Art principiell für unberechtigt zu erklären, da die biblische Theologie nach §. 1, b. nur auf Grund einer solchen Entlehnung ihre Berechtigung als eine selbstständige Disciplin nachweisen kann.

c) Die biblische Theologie darf die einzelnen Lehrbegriffe, welche sie darstellt, nicht willkürlich zusammenordnen, da die verwandtschaftlichen Lehrbegriffe schon in ihrer richtigen Zusammenstellung sich gegenseitig illustriren. Da aber die Mannigfaltigkeit der NTlichen Lehr-

formen nach §. 1, c. theils durch die Individualität der einzelnen Verfasser oder der Richtungen, denen sie angehören, theils durch den Standpunkt innerhalb der geschichtlichen Entwicklung des Christenthums, auf dem sie stehen, bedingt ist, so darf weder die individuelle Verwandtschaft noch die Zeitstellung der einzelnen Schriften allein den Maßstab für die Anordnung der einzelnen Lehrbegriffe abgeben. Je mehr aber beide Momente zugleich sich bei der Eintheilung der biblischen Theologie geltend machen, um so mehr zeigt sich, daß dieselbe auch hier an Entlehnungen aus einer anderen Disciplin, nämlich aus der Geschichte des apostolischen Zeitalters, gewiesen ist. Aus ihr muß sie die Individualitäten der Männer, welchen sie nach not. b. die einzelnen Schriften zuzuschreiben berechtigt ist oder die Richtungen, welchen sie dieselbe einordnet, aus ihr die Eigenthümlichkeiten der Zeitepochen, welchen sie die einzelnen Schriften zuweist, die Fragen und Kämpfe, welche dieselben bewegen, als bekannt voraussetzen. Es scheint freilich auch hier nichts näher zu liegen, als auf alle solche Entlehnungen zu verzichten und die biblische Theologie, die ja doch nach §. 1, a. eine historische Disciplin sein will, selbst zu einer Entwicklungsgeschichte der Theologie im apostolischen Zeitalter zu gestalten, soweit sie dieselbe aus ihren Quellen selbstständig constatiren kann. Aber abgesehen davon, daß diese innere Geschichte der apostolischen Zeit sich nie ganz darstellen läßt, ohne vieles zu berücksichtigen, was der äußern Geschichte angehört und darum doch anderswoher entlehnt werden müßte, so kann keine geschichtliche Entwicklung dargestellt werden ohne historische Kritik und die biblische Theologie ist keine historisch-kritische, sondern eine historisch-beschreibende Disciplin. Die Entwicklungsgeschichte der Theologie würde sich nach not. a. auf vielen Punkten nicht mit dem begnügen können, was unsere Denkmäler über die religiösen Vorstellungen und Lehren ihrer Verfasser oder der Richtungen, denen sie angehören, darbieten, sondern dasselbe durch historische Combination oder aus anderweitigen Quellen zu einem Gesammtbilde vervollständigen müssen. Umgekehrt würde dieselbe für viele Details, welche unsere Quellen darbieten, in diesem Gesammtbilde keinen Raum finden, während die biblische Theologie sich jeder Kritik über das, was als wesentlich oder unwesentlich erscheint, zu enthalten, und den ganzen Befund religiöser Vorstellungen und Lehren mit gleicher Sorgfalt darzustellen hat. Die biblische Theologie wird der Geschichte des apostolischen Zeitalters für die Darstellung seiner inneren Entwicklung den Stoff liefern, sofern sie die literarischen Denkmäler desselben ihrem religiösen Gehalte nach durchforscht, aber sie kann nicht in ihr Gebiet eingreifen, ohne ihre Grenzen zu überschreiten und die Lösung ihrer speciellen Aufgabe zu gefährden.[1])

---

[1]) Eine instructive Parallele bilden hier die neueren Versuche, die NTliche Einleitung zu einer Literaturgeschichte des apostolischen Zeitalters umzugestalten, die ebenfalls nur Fremdartiges in die Disciplin hineinziehen und die allseitige Lösung ihrer eigentlichen Aufgabe hindern. Die NTliche Einleitung wie die biblische Theologie sind Hülfswissenschaften, sie sollen Material herbeischaffen, das erst in anderen Dis-

d) Die Geschichte des apostolischen Zeitalters lehrt, daß die beiden Hauptrichtungen, welche die innere Entwicklung desselben bestimmen, die urapostolische und die paulinische sind. Die biblische Theologie wird daher zuerst die Lehrbegriffe derjenigen Denkmäler darstellen, welche aus dem urapostolischen Kreise stammen und der Zeit angehören, welche noch diesseits der eingreifenden paulinischen Wirksamkeit oder der vollen Entwicklung seiner eigenthümlichen Theologie liegt. Durch die Zusammenstellung derselben im ersten Theile ergiebt sich dann, was uns von dem urapostolischen Lehrtropus der vorpaulinischen Zeit bekannt ist. Es wird sodann im zweiten Theile die Darstellung des Paulinismus nach seinen verschiedenen Entwicklungsstufen (not. a.) folgen müssen, mit Einschluß derjenigen Schriftdenkmäler, über deren directen paulinischen Ursprung die Kritik noch zweifelhaft geblieben ist (not. b.). Der dritte Theil wird die Lehrbegriffe derjenigen Schriften darstellen, welche ihrem Grundtypus nach der urapostolischen Richtung angehören, aber aus einer Zeit stammen, in welcher der Einfluß des Paulinismus bereits spürbar oder doch denkbar ist. Aus ihrer Zusammenordnung wird sich ergeben, was wir von dem urapostolischen Lehrtropus in der nachpaulinischen Zeit kennen. Da endlich in der spätesten Zeit des apostolischen Zeitalters einer der urapostolischen Lehrbegriffe seine individuellste Ausprägung in der johanneischen Theologie erlangt hat, so wird der letzte Theil diese für sich darzustellen haben. Welche Schriften als Quellen für die Darstellung der einzelnen Theile zu verwerthen sind, welchen Einfluß die Individualität ihrer Verfasser einerseits und die Zeitverhältnisse andererseits auf die Ausbildung ihres Lehrbegriffs gehabt haben, wird die specielle Einleitung in die einzelnen Theile nachzuweisen haben. In welchem Sinne diesen vier Haupttheilen eine Darstellung der Lehre Jesu voranzuschicken ist, wird einer besonderen Untersuchung vorbehalten bleiben müssen.

§. 3. Quellenerforschung.

Bei der Ermittlung der Neutestamentlichen Vorstellungen wird man zunächst auf das Alte Testament zurückzugreifen haben, dabei aber freilich sich in die Art, wie dasselbe zur apostolischen Zeit aufgefaßt wurde, zurückversetzen müssen. a) Wieweit die religiösen Vorstellungen des späteren Judenthums oder die Lehren der jüdischen Theologie auf die Bildung der Neutestamentlichen Vorstellungen und Lehren eingewirkt haben, kann erst nach der Constatirung der letzteren durch die biblische Theologie ermittelt werden. b) Die Hauptaufgabe bleibt die Ermittlung derselben aus den Gedankenzusammenhängen der Quellen selbst, wobei grundsätzlich jeder Schriftsteller nur aus sich selbst heraus erklärt werden darf. c) Als Vorbedingung dafür bedarf es der

---

ciplinen seine volle Verwerthung findet. Daraus folgt aber dort so wenig wie hier, daß dies Material in chaotischer Gestalt zusammengehäuft werden muß, da dasselbe die Normen für eine planmäßige Anordnung in sich selber trägt.

grammatisch-historischen Exegese, die aber mit der biblischen Theologie in einer steten Wechselwirkung bleiben muß. d)

a) Um die einzelnen Lehren der NTlichen Schriftsteller zu verstehen, kommt es vor Allem auf die richtige Bestimmung der Vorstellungen an, welche dieselben mit den bei ihrer Verkündigung gebrauchten Ausdrücken verbinden. Man darf weder dogmatische Begriffe, die eine spätere Zeit ausgeprägt und mit biblischen Ausdrücken bezeichnet hat, ohne weiteres in dieselben hineinlegen, noch den philosophischen Begriff, der sich etwa an die philologische Analyse eines Ausdrucks anknüpfen läßt, zum Maßstabe für den Sinn machen, welchen der Verfasser mit demselben verbindet. Als historische Wissenschaft ist die biblische Theologie lediglich an den religiösen Vorstellungskreis gewiesen, in welchem die NTlichen Schriftsteller nach ihrer geschichtlichen Situation stehen und aufgewachsen sind. Da nun die Hauptquelle desselben das A. T. ist, so wird in allen zweifelhaften Fällen der Sinn, welchen sie mit ihrem Ausdrucke verbinden, zunächst aus diesem zu erläutern sein. Freilich darf dabei nicht übersehen werden, daß das A. T. zur apostolischen Zeit keineswegs immer in dem Sinne gelesen und verstanden wurde, in welchem es ursprünglich geschrieben war. Man wird sich daher wohl zu hüten haben, die Vorstellungen, welche nach den Resultaten der ATlichen Theologie in dieser oder jener Epoche der ATlichen Geschichte mit gewissen Ausdrücken verknüpft wurden, ohne weiteres auf die analogen Ausdrücke des N. T. zu übertragen. Man wird von vornherein festhalten müssen, was im Lauf unserer Untersuchung näher begründet werden wird, daß die NTlichen Schriftsteller das A. T., soweit sie eine eingehendere Kenntniß davon hatten, als ein in allen Theilen gleich heiliges und daher nur Eine Lehre enthaltendes Gotteswort lasen, dessen Sinn nicht aus dem contextlichen Zusammenhange und den geschichtlichen Voraussetzungen jeder einzelnen Stelle, sondern aus ihrem zunächst liegenden Wortlaut entnommen wurde. Man wird deshalb den Vorstellungskreis, von welchem dieselben ausgehen, nicht nach unserer exegetischen und historisch-kritischen Auffassungsweise des A. T. zu bemessen, sondern sich beim Zurückgehen auf dasselbe an den einfachsten Wortlaut zu halten und sich möglichst auf diejenigen ATlichen Stellen, Bücher und Vorstellungsweisen zu beschränken haben, die als den NTlichen Schriftstellern geläufig sich ausdrücklich erweisen lassen. Endlich aber wird stets im Blicke zu behalten sein, daß das A. T. nur den Ausgangspunkt bilden darf für die Ermittlung der NTlichen Vorstellungen, deren Bildung und Ausprägung bei den einzelnen Schriftstellern noch von mancherlei anderen Momenten abhing.

b) Von der Zeitepoche, deren religiöse Vorstellungen und Lehren wir aus den jüngsten Büchern des A. T. kennen lernen, sind die NTlichen Schriftsteller durch Jahrhunderte getrennt. Daß in dieser Zwischenzeit das religiöse Bewußtsein des Judenthums eine eigenthümliche Entwicklung durchgemacht habe, welche in vielen Punkten und nach verschiedenen Seiten hin den NTlichen Vorstellungskreis

überschritt, ersehen wir aus den literarischen Denkmälern derselben (Vgl. Bretschneider, systematische Darstellung der Dogmatik und Moral der apokryphischen Schriften des A. T. Leipzig, 1805 und die unten zu besprechenden biblisch-theologischen Werke von de Wette und v. Cölln). Allein da dieselben keineswegs die gleiche Verbreitung und allgemeine Autorität erlangten, wie die ATlichen Schriften, so werden die in ihnen vorliegenden religiösen Vorstellungen und Lehren auch nicht in dem Maße Gemeingut der NTlichen Zeit gewesen sein, wie die ATlichen. In diese Zwischenzeit fällt auch die beginnende Entwicklung einer jüdischen Schriftgelehrsamkeit und Theologie, sowohl in ihrer palästinensisch-rabbinischen, als in ihrer alexandrinisch-philosophischen Gestalt. Aber in dem Maße, in welchem die erstere den NTlichen Schriftstellern näher stand, ist der Umfang ihrer Ausbildung zur apostolischen Zeit aus den zum Theil späten und das Alte mit Jüngerem vermischenden Quellen schwerer zu constatiren (Vgl. Schoettgen, horae hebraicae et talmudicae. Dresden und Leipzig, 1733. 42. Gfrörer, das Jahrhundert des Heils. Stuttgart, 1838. J. Langen, das Judenthum in Palästina zur Zeit Christi. Freiburg, 1866) und in dem Maße, in welchem wir die letzteren genauer kennen (Vgl. Dähne, geschichtliche Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie. Halle, 1834), ist es geschichtlich unsicherer, wie weit die NTlichen Schriftsteller in Berührung mit ihr gekommen sind. So gewiß darum auch sowohl die religiösen Vorstellungen des späteren Judenthums als die Lehren der jüdischen Theologie von Einfluß gewesen sein werden auf die Bildung des religiösen Bewußtseins, wie es sich in den NTlichen Schriften darstellt, so fehlt es uns doch viel zu sehr an einer gesicherten Kenntniß desjenigen Umfangs jener Vorstellungen und Lehren, welcher im Gesichtskreise der NTlichen Schriftsteller lag, als daß wir von ihnen bei der Ermittlung ihres religiösen Bewußtseins ausgehen könnten. Die biblische Theologie wird nur in den seltensten Fällen mit Sicherheit dieselben zur Erläuterung heranziehen können. Im Uebrigen wird sie sich darauf beschränken müssen, vorkommenden Falls die Uebereinstimmung NTlicher Vorstellungen und Lehren mit den anderweitig bekannten Zeitvorstellungen zu constatiren und es im Weiteren der Geschichte überlassen, wie weit sie hiernach auf Grund anderer geschichtlicher Erwägungen einen Einfluß derselben auf die Entwicklungsgeschichte der Theologie im apostolischen Zeitalter nachzuweisen im Stande ist.[1] (Vgl. §. 2, c.)

---

[1]) Es muß als ein unberechtigter Anspruch an die NTliche Theologie zurückgewiesen werden, wenn man von ihr verlangt, daß sie die Genesis der in den Büchern des N. T. vorliegenden Vorstellungen und Lehren aus den verschiedenen auf die Verfasser einwirkenden Momenten darlegen soll. So weit dieselben sich als das Product der Offenbarung Gottes in Christo einerseits, sowie der Individualität und Zeitstellung der Verfasser andererseits erweisen (§. 1, c.), wird die biblische Theologie allerdings bei ihrer Darstellung immer auch auf diese Quellen zurückweisen müssen. Aber wenn sie schon auf das A. T. nur behufs ihrer Ermittelung zurückgeht (not. a.), so wird ihr durch die Geschichte constatirter Causalzusammenhang mit den von jener

c) Da wir nach not. b. auf die Erläuterung der NTlichen Vorstellungen aus den Zeitvorstellungen in den meisten Fällen verzichten müssen und auch das A. T. nur als Ausgangspunkt und nur in seiner erst selbst durch die biblische Theologie zu constatirenden Auffassung durch die NTlichen Schriftsteller dafür maßgebend sein kann (not. a.), so bleiben wir zur Ermittlung derselben doch hauptsächlich auf die uns vorliegenden NTlichen Schriften beschränkt. Es wird der wesentliche Inhalt derselben aus dem verschiedenartigen Zusammenhange aller Stellen, in welchen sie vorkommen, aus ihrer Verbindung mit anderen, bereits bekannten Vorstellungen, aus der charakteristischen Individualität der Verfasser und ihrer Stellung innerhalb der Geschichte des apostolischen Zeitalters (§. 2, c.) zu ermitteln sein. Daraus folgt, daß man zur Ermittlung der Vorstellungen einer Schrift zunächst ausschließlich an diese Schrift selbst oder an die Schriften, welche demselben Verfasser angehören, gewiesen ist. Erst wo diese nicht ausreichen oder zur sekundären Erläuterung des schon Ermittelten, ist man in zweiter Linie an die Schriften, welche einer verwandtschaftlichen Richtung und derselben Zeit angehören, gewiesen, erst in dritter Linie würden ältere NTliche Schriften in Betracht kommen, deren Kenntniß man nachweisen oder voraussetzen kann. Dagegen ist die wechselseitige Erläuterung von Schriften, die ihrer Zeitstellung wie der Eigenthümlichkeit ihrer Verfasser nach einander ganz fern stehen, in Betreff ihrer Vorstellungen auseinander durchaus unberechtigt und hat in der biblischen Theologie nur Unklarheit und Verwirrung angerichtet. Man kann die Eigenart eines Petrus und Jacobus nur völlig verkennen, wenn man sie an dem Maßstabe paulinischer Vorstellungsweise mißt, man kann das Verständniß des Paulus und Johannes sich nur verschließen, wenn man einen durch den andern erklären will. Wenn schon jede Vorstellung durch die geistige Individualität des einzelnen Schriftstellers ihre eigenthümliche Ausprägung erhält, so ist jede Lehre in ihrer vollen Bedeutung nur zu verstehen, wenn man sie in dem Zusammenhange, in welchem sie mit den übrigen Lehren desselben Verfassers steht, verstehen lernt. Durch diesen Zusammenhang können scheinbar sehr ähnliche Lehren verschiedener Verfasser doch eine sehr verschiedene Färbung erhalten. Die biblische Theologie kann sich darum freilich nicht damit begnügen, eine einzelne Belegstelle für eine Lehre gefunden zu haben, sie muß jede Stelle, in welcher sie auftritt, in ihrem eigenthümlichen Gedankenzusammenhange prüfen, um so vielseitig wie möglich die Fäden kennen zu lernen, durch welche sie mit

---

Offenbarung unabhängigen Zeitvorstellungen erst für die kritische Thätigkeit der biblischen Dogmatik (§. 1, d.) in Betracht kommen. Gegenüber denen, welche der biblisch-theologischen Erörterung ihren geschichtlichen Charakter und Werth absprechen, sobald sie nicht ausführlich auf alle ihre Bezüge zu den außerbiblischen Zeitvorstellungen eingeht, sei auf ein Wort von Baur verwiesen, dem man eine geschichtliche Behandlung der NTlichen Theologie nicht absprechen wird. „Die Lehre, die diese Schriften enthalten, sagt er, ist so für sich abgegrenzt, daß ihre Kenntniß aus keiner anderen Quelle als eben nur aus diesen Schriften geschöpft werden kann." (S. 30.)

anderen Vorstellungen und Lehren verknüpft ist. So erst gewinnt sie die Vorstellungsreihen und Gedankenkreise, aus welchen ihr das Gesammtbild von der Lehrweise eines Schriftstellers entstehen kann.

d) Das wichtigste Hülfsmittel für die biblische Theologie wird nach not. c. eine methodische, d. h. eine nach den Regeln der grammatisch-historischen Interpretation geübte Exegese sein. Zwar wird die biblische Theologie die Resultate einer solchen nicht immer ohne weiteres verwerthen können. Je mehr die Exegese jede Schrift in allem Einzelnen aus ihrer geschichtlichen Situation und dem in derselben liegenden Zwecke heraus verstehen lehrt, um so mehr wird die biblische Theologie oft die von ihr ermittelte Aussage erst wieder ihrer Bedingtheit durch zufällige Umstände entkleiden müssen, um auf den reinen Vorstellungs- oder Lehrgehalt der Stelle zu kommen. Andererseits wird die biblische Theologie ungleich tiefer noch in die Analyse der Gedankengänge und Ideenassociationen eindringen müssen, als es die sorgfältigste Exegese für das Verständniß eines NTlichen Schriftstücks bedarf. Immer aber kann die biblische Theologie ihre Arbeit erst beginnen, wenn die Exegese das allseitige Verständniß ihrer Quellen vermittelt hat.[*] Die methodische Exegese, deren hermeneutischer Fundamentalsatz ist, die Schrift nicht aus einem dogmatischen oder philosophischen Lehrsystem oder aus vermeintlichen Schriftparallelen heraus, deren Aehnlichkeit man erst selbst erzeugt, indem man sie willkürlich durch einander erklärt (vgl. not. c.), sondern jeden Schriftsteller aus sich selbst zu erklären, um das einzelne Wort aus dem gesammten Vorstellungskreise heraus zu verstehen, aus dem es geschrieben ist, bedarf freilich andererseits wieder der biblischen Theologie, die ihr allein das Gesammtbild des Vorstellungskreises, wie sie ihn in den Lehrbegriffen der einzelnen Schriftsteller darstellt, suppeditiren kann. Beide Disciplinen treten dadurch in ein Verhältniß fruchtbringender Wechselwirkung, welche für jede die Perspective in eine immer reichere Vervollkommnung öffnet, eben darum aber dieselben schwer auch nur zu einem relativ befriedigenden Abschluß kommen läßt. Wegen dieses Wechselverhältnisses zur Exegese ist die biblische Theologie im besonderen Sinne eine werdende Wissenschaft.

§. 4. Methode der Darstellung.

Die Darstellung der einzelnen Lehrbegriffe wird von dem Mittelpunkt, um den sich die Lehranschauung jedes einzelnen Schriftstellers bewegt, auszugehen und von da aus auf Grund der bei ihm selbst

---

[*]) Eine Darstellung der biblischen Theologie kann sich, ohne alle Uebersichtlichkeit zu verlieren, nicht in exegetische Detailuntersuchungen einlassen. Sie wird in der Benutzung jeder einzelnen Stelle ihre exegetische Auffassung derselben möglichst klar hervortreten lassen und in besonders wichtigen und schwierigen Fällen die Hauptmotive dieser Auffassung andeuten. Die Auseinandersetzung mit abweichenden exegetischen Auffassungen liegt nur soweit in ihrem Bereiche, als etwa die Abweisung anderer Ansichten in biblisch-theologischen Fragen sie fordert.

vorliegenden Gedankengänge den gesammten Kreis seiner Vorstellungen und Lehren zu umschreiben haben. a) Daraus wird sich von selbst ergeben, auf welchen Punkten derselbe, ohne selbstständig darauf einzugehen, allgemeiner verbreitete Vorstellungen und Lehren aufgenommen b) und auf welchen er dieselben eigenthümlich fortgebildet oder in neuen Formen ausgeprägt hat. c) Es wird dabei endlich die Einheit der allen zu Grunde liegenden Heilsoffenbarung in ihrer immer reicheren und tieferen Erfassung zur Anschauung kommen. d)

a) Die Darstellung der einzelnen Lehrbegriffe kann die nach §. 3. aufgefundenen einzelnen Vorstellungen und Lehren nicht planlos und in zufälliger Aufeinanderfolge aufzählen. Eben so wenig aber kann sie das Schema eines hergebrachten dogmatischen Systems oder ein noch so sinnreich ausgedachtes neues systematisches Schema zur Grundlage ihrer Darstellung machen, da das Einzelne von vornherein in ein falsches Licht gesetzt wird, wenn man es in fremdartige Combinationen hineinstellt. Wo nun, wie im paulinischen Lehrbegriff, derselbe im Geiste des Apostels bereits eine fast systematische Ausgestaltung erlangt hat, da ist es freilich nur nöthig, diese Gestaltung aufzusuchen. Aber weder darf man voraussetzen, daß alle NTlichen Schriftsteller ihre Vorstellungen und Lehren so systematisch ausgestaltet haben, noch würden die uns vorliegenden Quellen nach §. 2, a. genügen, für die meisten anderen Lehrbegriffe einen derartigen Versuch zu wagen. Da nun aber ohnehin die Ermittlung der einzelnen Vorstellungen und Lehren nach §. 3, c. nur gelingen kann, wenn man überall den Gedankengängen und Ideenverbindungen des Schriftstellers nachgeht, so wird es auf diesem Wege möglich sein, den Mittelpunkt zu finden, um welchen sich die vorzüglichsten Gedankenreihen und Vorstellungskreise jedes Einzelnen bewegen. Von diesem wird dann die Darstellung auszugehen und daran so viel als möglich Alles weitere so anzuknüpfen haben, wie es sich gelegentlich im Geiste des Schriftstellers damit verknüpft zeigt, bis zuletzt der Gesammtumfang seiner Vorstellungen und Lehren beschrieben ist. Diese Methode läßt sich natürlich nicht mit mathematischer Sicherheit vollziehen, es kommt dabei vielfach auf eine glückliche Intuition an und verschiedene Wege können relativ gleich gut zu demselben Ziele führen. Daß dabei gewisse Hauptgesichtspunkte, unter denen wir die Heilswahrheiten zu betrachten und anzuordnen pflegen, sich immer wieder geltend machen werden, ist unvermeidlich und unverfänglich, da dieselben, so weit sie in der Natur der Sache gegeben sind, auch für die Gedankengänge der NTlichen Schriftsteller maßgebend gewesen sein werden.

b) Wenn die not. a. entwickelte Methode allein im Stande ist, ein richtiges Gesammtbild von dem Lehrbegriffe jedes einzelnen Schriftstellers zu geben, so ist doch nicht zu leugnen, daß dieselbe die übersichtliche Anschauung von dem Verhältniß derselben zu den überall im N. T., wenn auch in verschiedener individueller Ausprägung vorkommenden Vorstellungen und Lehren erschwert. Da die Darstellung

jedesmal ihren eigenthümlichen Gang nimmt, so ist die Stelle, an der das Einzelne zur Sprache kommt, jedesmal eine verschiedene. Allein dieser Uebelstand, der sich durch Verweisungen auf die Stellen, in denen derselbe Gegenstand in früheren Lehrbegriffen behandelt war, großentheils heben läßt, wird weit aufgewogen dadurch, daß nun Alles Einzelne nur in dem Zusammenhange abgehandelt wird, in welchem es bei dem einzelnen Schriftsteller wirklich vorkommt. Es kann nicht vorkommen, daß dem Einzelnen dem einmal festgestellten Schematismus zu Liebe Aussagen über Fragen abgepreßt werden, auf die er sich nirgends wirklich einläßt; es wird vielmehr aus dem Zusammenhange, in welchem jede Frage besprochen wird, von selbst erhellen, ob der Schriftsteller sich darauf ausführlicher eingelassen, sie irgendwie selbstständig erfaßt und eigenthümlich beantwortet hat, oder ob er Vorstellungen und Lehren darüber, die seiner Richtung oder Zeit gemeinsam waren, nur schlechthin mit aufgenommen und reproducirt hat. Es könnte freilich scheinen, als ließe sich dies noch einfacher dadurch erreichen, daß man die Allen gemeinsamen oder doch bei Vielen in gleicher Weise vorkommenden Vorstellungen und Lehren, namentlich die mehr oder weniger Allen gemeinsamen ATlichen Voraussetzungen, ausdrücklich von den jedem eigenthümlichen abgesondert darstellt, und es ist nicht zu leugnen, daß dies Vieles vereinfachen und manche ermüdende Wiederholungen unnöthig machen würde. Allein dadurch würde der lebensvolle Zusammenhang des Gedankenkreises bei jedem einzelnen Schriftsteller zerrissen, das Eigenthümliche würde isolirt und, von der Anlehnung an die gemeinsame Basis losgelöst, in ein falsches Licht gestellt und die feinere Nüancirung, die das Gemeinsame oft durch seine Verbindung mit dem Eigenthümlichen empfängt, leicht vernachlässigt werden. Es muß daher die Ausscheidung des Gemeinsamen von dem, was sich als individuelle Ausprägung darstellt, der biblischen Dogmatik (§. 1, d.) überlassen werden.

c) Ist im Sinne von not. a. der Mittelpunkt richtig gefunden, um welchen sich die Lehranschauung des einzelnen Schriftstellers bewegt, so werden von selbst diejenigen Punkte in das volle Licht treten, auf welchen die Eigenthümlichkeit desselben zu suchen ist. Diese kann, wo es sich nicht um ganz neue, einem Schriftsteller durchaus eigenthümliche handelt, darin bestehen, daß Vorstellungen und Lehren, die auch sonst sich finden, tiefer und reicher entwickelt, oder daß sie in neuen Formen ausgeprägt sind. Um dies zu constatiren, wird die Darstellung stets die Vergleichung der späteren mit früheren Lehrbegriffen im Blicke behalten müssen. Es muß diese comparative Thätigkeit mit der thetisch darstellenden stets Hand in Hand gehen. Freilich ist dabei ebenso die Gefahr vorhanden, haarspaltend Unterschiede zu erkünsteln, wo in Wahrheit keine sind oder sie doch mit Vernachlässigung des gemeinsamen Grundes zu überschätzen, wie andererseits wirkliche Unterschiede zu verwischen, weil über dem Gemeinsamen das Eigenthümliche in der Ausprägung oder Entwicklung übersehen wird. Beide Gefahren können nur dadurch vermieden werden, daß die Darstellung des einzelnen Lehrbegriffs in seinem Ge-

sammtumfange und in seiner inneren Oeconomie der leitende Gesichtspunkt bleibt, an welchen sich die comparative Thätigkeit nur anschließt. Sobald sich die letztere von der ersteren loslöst, liegt die Versuchung nahe, einzelne, vielleicht geistreich aufgefaßte Gesichtspunkte der Vergleichung zu isoliren, die doch nur von einer Seite her das wirkliche Verhältniß der Lehrbegriffe ausdrücken, und andere ebenso wichtige Seiten in den Schatten zu stellen.

d) Die biblische Theologie kann in ihrem Unterschiede von der biblischen Dogmatik (§. 1, d.) kein einheitliches System der NTlichen Wahrheit darstellen, weil sie es nach §. 1, c. mit der Mannigfaltigkeit der Lehrformen zu thun hat. Sie kann im Unterschiede von der Geschichte der Theologie im apostolischen Zeitalter (§. 2, c.) keine fortlaufende Entwicklung der religiösen Vorstellungen und Lehren aufweisen. Lehrbegriffe, die sie nach §. 2, d. als spätere darzustellen hat, können unentwickeltere Formen des religiösen Bewußtseins festhalten, verschiedene Formen der religiösen Vorstellungen und Lehren können, obwohl zeitlich einander folgend, sachlich mit völliger Gleichberechtigung neben einander hergehen. Dennoch wird und muß in der Darstellung der NTlichen Theologie auch die nach §. 1, c. aller Verschiedenheit der Lehrweise zu Grunde liegende Einheit zur Anschauung kommen, nicht in Folge eines ihr aufgedrungenen Systems, sondern in Folge der in der dargestellten Sache liegenden inneren Nothwendigkeit. Liegt diese Einheit in der Heilsthatsache der vollkommenen Gottesoffenbarung in Christo, so wird diese in dem Mittelpunkt, um den sich jede einzelne Lehranschauung dreht (not. a.), immer auf's Neue ergriffen und von immer neuen Seiten her angeschaut sein. Scheidet sich bei der hieran anknüpfenden weiteren Entwicklung das Gemeinsame (not. b.) von dem jedem Eigenthümlichen (not. c.), so wird jene Einheit als der rothe Faden durch die Darstellung von Beidem hindurchgehen, und der leitende Gesichtspunkt für die vergleichende Feststellung von Beidem sein. Ist endlich die Anordnung der einzelnen Lehrbegriffe zwar nicht allein, aber doch zugleich (§. 2) durch die Zeitfolge bedingt, und muß die Entwicklung des religiösen Bewußtseins in der Zeit, trotz der aller menschlichen Entwicklung anhaftenden Abweichungen von der geraden Linie, doch im Großen und Ganzen zu immer vielseitigerer, tieferer, reicherer Erfassung des in Christo gegebenen Heils führen, so wird die Darstellung der biblischen Theologie des N. T. ein fortlaufender Beweis dafür sein, wie der Geist, der in der apostolischen Gemeinde waltete und die ungetrübte Erhaltung der seligmachenden Offenbarung Gottes in Christo sicherstellte, dieselbe immer mehr und mehr in alle Wahrheit leitete.

§. 5. Der Ursprung der Wissenschaft.

So lange die kirchliche Theologie in naiver Weise sich ihrer Einheit mit der biblischen bewußt war, fehlte das Bedürfniß für die wissenschaftliche Darstellung der letzteren. a) Den ersten Anstoß dazu gab die gesonderte Erörterung der biblischen Beweisstellen, mochte

dieselbe nun im Sinne der Kirchenlehre oder im Gegensatz zu ihr unternommen sein. b) Daraus ergab sich von selbst der Versuch, die so gewonnenen Resultate in selbstständiger Weise der kirchlichen Dogmatik als ihre Stütze oder als ihr Correctiv gegenüber zu stellen. c) Erst Gabler hat den rein geschichtlichen Charakter der biblischen Theologie, wie er seither principiell fast allgemein zugestanden ist, zur Geltung gebracht. d)

a) Seit im Laufe des zweiten Jahrhunderts die Kirche genöthigt wurde, von der lebendigen Ueberlieferung der Apostel auf die Schriftdenkmäler der apostolischen Zeit zurückzugehen, um in ihnen Grund und Recht ihrer Lehre im Gegensatz zu der häretischen Irrlehre nachzuweisen, hat die kirchliche Theologie im Grunde nichts anderes sein wollen, als eine biblische. Aber weder ist damals eine methodische Ableitung derselben aus der Schrift versucht, noch hätte eine solche bei der herrschenden unmethodischen Interpretationsweise gelingen können, der es von vornherein nicht schwer fiel, neue Lehrbildungen, auf welche ganz andere Momente eingewirkt hatten, in unbefangenster Weise in die Schrift zurückzutragen. Je mehr sich neben der Schrift außerdem principiell die Tradition als Lehrnorm geltend machte, um so mehr mußte sich die kirchliche Theologie in ihrer weiteren Ausbildung von der in der Bibel enthaltenen entfernen. Wohl hat es nie an solchen gefehlt, welche der herrschenden Kirchenlehre gegenüber auf die reine Lehre der Schrift zurückzuweisen suchten, aber erst die Reformation brachte den Gegensatz der kirchlichen und der biblischen Lehre zum vollen Bewußtsein und forderte eine Erneuerung der Theologie nach ihrem Formalprincip, der alleinigen Autorität der heiligen Schrift. Die ersten Darstellungen der evangelischen Glaubenslehre wollten nichts anderes sein als eine Reproduction der in der Schrift enthaltenen Lehre. Allein so sehr die Exegese in der Reformationszeit durch das Wiederaufblühen der klassischen Studien einerseits, durch das aus den Tiefen des religiösen Bedürfnisses heraus erschlossene Verständniß für den wesentlichen Offenbarungsgehalt der Schrift andererseits gefördert war, so konnte doch der Grundsatz von der perspicuitas der sich selbst auslegenden heiligen Schrift bei der herrschenden Inspirationslehre nur verstanden werden im Sinne einer Erklärung des Einzelnen aus der analogia fidei heraus. So gewiß aber das Glaubensbewußtsein der Reformatoren aus der Schrift heraus geboren war, so gewiß empfing es seine Form doch durch das ihnen mit der katholischen Kirchenlehre gemeinsame oder im Kampf mit ihr entwickelte Begriffssystem, und diese Form wurde durch die Exegese in die Schrift zurückgetragen. Die in Folge dessen aus ihr entwickelte Lehre war zwar eine durch die Vertiefung ins N. T. wesentlich gereinigte und der Schriftlehre in ihrem tiefsten Kern entsprechende, aber keine aus ihr methodisch entwickelte. Je mehr nun die scholastische Ausbildung dieser Lehre fortschritt, um so weiter entfernte sie sich in formaler und materialer Hinsicht von der eigenthümlichen Form der im N. T.

niedergelegten religiösen Vorstellungen und Lehren. In der vollen Ueberzeugung von der Schriftgemäßheit des kirchlichen Systems behandelte man seine selbstständige Ausbildung als das Primäre, die Beweisführung aus der Schrift als das Sekundäre; die Exegese trug die formulirten Lehren des Systems in die Schrift hinein, statt die Lehre der Schrift selbstständig aus ihr zu entwickeln und verhinderte so immer mehr, daß ein Bewußtsein über den Unterschied der biblischen Theologie von der kirchlichen auch nur aufkommen konnte.

b) Der erste Schritt, durch welchen man wieder den Schriftinhalt von der Dogmatik zu scheiden begann, war eine selbstständige Zusammenstellung und exegetisch-dogmatische Erörterung der sogenannten dicta probantia, die man bisher innerhalb der Dogmatik selbst den einzelnen loci zur Begründung beigefügt hatte. (Vgl. Sebastian Schmidt, collegium biblicum. Strassburg, 1671. ed. 3. 1689. Joh. Hülsemann, vindiciae S. S. per loca classica system. theolog. Leipzig, 1679. Joh. Guil. Baier, analysis et vindicatio illustrium script. dictorum sinceram fidei doctrinam asserentium. Altorf, 1716. C. E. Weissmann, institutiones theol. exeg.-dogm. Tübingen, 1739. F. G. Zickler, ausführliche Erklärung der Beweissprüche der heiligen Schrift. Jena, 1753—65). Die Darlegung des biblischen Lehrgehalts ist hier nur Mittel, nicht Zweck, die Anordnung ganz durch die dogmatischen loci bestimmt, die Exegese der einzelnen aus ihrem Zusammenhange gerissenen Stellen hat ein ganz dogmatisches Gepräge. Die Sache blieb dieselbe, als der Rationalismus, der mit der kirchlichen Lehre gebrochen hatte und doch mit der Schrift in Uebereinstimmung stehen wollte, sich dieser Form bemächtigte, um die kirchliche Dogmatik von ihrem eigenen Boden aus zu bekämpfen. Die Behandlung der Schriftlehre wurde dadurch keineswegs von dem Druck eines ihr fremdartigen Systems befreit; es trat nur an die Stelle des in seinem Ursprunge doch immer aus ihr hervorgewachsenen kirchlichen Systems das auf völlig fremdartigem Boden erwachsene rationalistische, in dessen Interesse nun die gesammelten Beweisstellen umgedeutet oder ihres wesentlichen Gehalts entleert wurden. (Vgl. Teller, topice sacrae scripturae. Leipzig, 1761. Semler, historische und kritische Sammlungen über die sogenannten Beweisstellen in der Dogmatik. Halle, 1764. 68. Vgl. Exegetisches Handbuch für die biblischen Beweisstellen in der Dogmatik. Halle, 1795. 1802. Hufnagel, Handbuch der biblischen Theologie. Erlangen, 1785. 89).

c) Schon der Pietismus hatte mit seiner lebendigen praktischen Frömmigkeit den Unterschied zwischen dem Formalismus des herrschenden kirchlichen Systems und dem unmittelbaren Ausdruck des religiösen Bewußtseins in der Lehrweise der Schrift tief gefühlt und darum versucht, die Bibellehre in einer einfacheren, derselben mehr entsprechenden Weise darzustellen, ohne im Wesentlichen mit den Anschauungen der Kirchenlehre zu brechen. Doch sind diese Darstellungen mehr für den praktischen Gebrauch bestimmt und ohne wissenschaftliche Bedeutung. (Vgl. A. F. Büsching, epitome theologiae e solis literis sacris concinnatae. Lemgo, 1757. Ders., Gedanken von der

Beschaffenheit und dem Vorzuge der biblisch-dogmatischen Theologie vor der scholastischen. 1758). Aber auch auf orthodoxer Seite war durch die Kritik der biblischen Beweisgründe Seitens des Rationalismus (not. b.) das Gefühl geweckt, daß die kirchliche Dogmatik neuer Stützen bedürfe und diese nur aus einer selbstständigen, zusammenhängenden, wenn auch die systematische Form von der Dogmatik entlehnenden Darstellung der Schriftlehre gewinnen könne. (Vgl. Storr, doctrinae christ. e solis sacris libris repetitae pars theoretica. Stuttgart, 1793. 1807; deutsch mit Zusätzen von C. Ch. Flatt, 1803. 13). Zachariae gesteht, daß die kirchliche Lehre zwar ihrem Gehalt, aber nicht ihrer Terminologie und Anordnung nach mit der heiligen Schrift übereinstimme, deren Begriffe und ganze Denkungsart vielfach eine andere sei als die unserige. Er will allein die in der Schrift befindliche Lehre nach ihrem biblischen Verstande und ihren Beweisgründen aus der Schrift und nach der aus ihr und der Natur der Heilsordnung sich ergebenden Ordnung darstellen, um diese dann mit der kirchlichen zu vergleichen, in der Hoffnung, daß dieselbe dadurch in ihrer Gewißheit nicht leiden, sondern nur in einem neuen Lichte werde dargestellt werden. Dennoch verweilt auch er noch wesentlich bei den einzelnen Bibelstellen und in der Art, wie ihm die concreten biblischen Vorstellungen in abstracte Begriffe zerfließen, zeigt sich bereits stark der Einfluß des Rationalismus. (Vergl. Biblische Theologie oder Untersuchung des biblischen Grundes der vornehmsten theologischen Lehren. Göttingen und Leipzig, 1772. 3. Auflage von Vollborth. 1786). Von rationalistischer Seite suchte K. F. Bahrdt (Versuch eines biblischen Systems der Dogmatik. Gotha und Leipzig, 1769. 70. 2. Aufl. 1784) mittelst des Zurückgehens auf die Schrift ein System allgemeiner Vernunftwahrheiten an die Stelle des kirchlichen zu setzen. C. F. Ammon (Entwurf einer reinen biblischen Theologie. Erlangen, 1792. 2. Aufl. unter d. T.: Biblische Theologie. 1801. 2) betrachtet die biblische Theologie als eine Vorarbeit und Hilfswissenschaft der Dogmatik, der sie nur Materialien zu liefern hat, ohne sich um den Zusammenhang derselben zu bekümmern. Sie gewinnt dieselben als die reinen, d. h. von aller Eigenheit des Vortrags abgesonderten Resultate derjenigen Stellen, aus welchen die Lehrsätze der biblischen Dogmatik fließen. Obwohl er aber in der Einleitung schon von Eigenheiten der heiligen Schriftsteller, Stufen der Offenbarung und verschiedenen Lehrtypen redet, so geht doch seine Arbeit über eine geordnete Erörterung der einzelnen Beweisstellen im Sinne des Rationalismus noch wenig hinaus.

d) So lange der Rationalismus sich damit abmühte, seine eigene Lehre in der Schrift nachweisen zu wollen (not. b. c.), konnte er zu einer wirklichen biblischen Theologie so wenig gelangen, als die auf dem Standpunkte der Orthodoxie stehende Wissenschaft. Nun hatte aber Semler in seinen Abhandlungen von freier Untersuchung des Kanon (Halle, 1771—1775) mit dem altprotestantischen Inspirationsdogma gebrochen und in den kanonischen Schriften neben der ewigen und göttlichen Wahrheit überall rein menschliche und zeitlich bedingte Vor-

stellungen gefunden. Machte man mit dieser Unterscheidung vollen Ernst, so konnte man die völlig vorurtheilsfreie factische Ermittlung der biblischen Religionsbegriffe mit allem individuellen, lokalen und temporellen, was ihnen anhaftete, der biblischen Theologie überlassen und sich vorbehalten, den dürftigsten Extract allgemeiner religiöser oder sittlicher Wahrheiten für den ewig gültigen Kern zu erklären, den die Dogmatik anzuerkennen und zum System auszubauen habe. Diesen Schritt that J. Ph. Gabler in seiner Epoche machenden academischen Rede: de justo discrimine theologiae biblicae et dogmaticae regundisque recte utriusque finibus. Altdorf, 1789 (abgedruckt in seinen kleinen theologischen Schriften. 1831. Bd. 2). Damit war die rein geschichtliche Aufgabe der biblischen Theologie (§. 1, a.) anerkannt und die Berücksichtigung der durch die Individualität und Zeitstellung der einzelnen Verfasser bedingten Mannigfaltigkeit biblischer Lehrweise (§. 1, b.) gefordert. Es hing aber diese richtige Auffassung unserer Disciplin keineswegs von den rationalistischen Voraussetzungen ab, auf Grund derer sie errungen war. Wo nur überhaupt die Auffassung von dem Offenbarungscharakter der Schrift für die Anerkennung eines menschlichen Factors bei der Entstehung der einzelnen Schriften Raum ließ, konnte auch eine Mannigfaltigkeit von biblischen Lehrformen anerkannt werden, und wo nur irgend eine dieser Mannigfaltigkeit zu Grunde liegende Einheit gefunden wurde, konnte die unbedingteste normative Geltung der Schrift mit der freien geschichtlichen Untersuchung ihrer Lehrformen sich aussöhnen. Daher hat die von Gabler errungene Auffassung der biblischen Theologie principiell fast allgemeine Geltung in der theologischen Wissenschaft erlangt. (Vgl. Stein, über den Begriff und die Behandlungsart der biblischen Theologie, in Keil und Tzschirners Analekten, Bd. III., 1. 1816. Schirmer, die biblische Dogmatik in ihrer Stellung und in ihrem Verhältniß zum Ganzen der Theologie. Breslau, 1820. Schmid, über das Interesse und den Stand der biblischen Theologie des N. T. in unserer Zeit, in der Tübinger Zeitschrift 1838, 4. Schenkel, die Aufgabe der biblischen Theologie in dem gegenwärtigen Entwicklungsstadium der theologischen Wissenschaft, in den Studien und Kritiken. 1852, 1. Weiß, das Verhältniß der Exegese zur biblischen Theologie, in der deutschen Zeitschrift für christliche Wissenschaft und christliches Leben. 1852. №. 38. 39).

§. 6. Die älteren Arbeiten.

Der erste Versuch Bauers, die Gablersche Auffassung unserer Wissenschaft durchzuführen, war noch zu sehr von rationalistischem Dogmatismus beeinflußt.a) Wissenschaftlich ungleich höher stehen die Arbeiten von de Wette, Rückert b) und v. Cölln, obwohl auch in ihnen der geschichtliche Charakter derselben weder formell noch materiell zu seinem Rechte kommt.c) Bei Baumgarten-Crusius aber wird der bereits gewonnene richtige Gesichtspunkt für die Bearbeitung der biblischen Theologie großentheils wieder aufgegeben.d)

a) Da nach G. L. Bauer die biblische Theologie die „reine und von allen fremdartigen Vorstellungen gesäuberte Entwicklung der Religionstheorie der Juden vor Christo und Jesu und seiner Apostel nach den verschiedenen Zeitaltern und Ansichten der heiligen Schriftsteller“ sein sollte, so mußte er zuerst die biblische Theologie des A. (Leipzig, 1796) und des N. T. (1800—1802) gesondert darstellen und in letzterer die Religionstheorie der drei ersten Evangelisten, des Johannes, der Apokalypse, des Petrus und Paulus unterscheiden.[1]) Allein jeder der hier zum ersten Mal gesondert dargestellten Lehrbegriffe wird nach demselben dogmatischen Schema in die Christologie, Theologie und Anthropologie getheilt und da Bauer überall zwischen der eigentlichen Ansicht Jesu und der Apostel und zwischen dem, worin sie sich an die irrigen Volksbegriffe accomodiren, unterscheidet, so ist ein wirklich geschichtliches Verständniß der einzelnen Lehrbegriffe, die ohnehin viel zu isolirt neben einander stehen, bei ihm nicht zu gewinnen. In der That ist es aber trotz der von Gabler (§. 5, d) entlehnten Begriffsbestimmung der Wissenschaft darauf auch nicht abgesehen. Bauer will die christlichen Religionsurkunden unpartheiisch untersuchen, um die große Frage zu entscheiden, ob das Christenthum eine vernünftige und göttliche Religion sei und ob sie verdiene, Weltreligion zu werden. Da ihm aber feststeht, daß nur, was den Principien der Erfahrung und gesunden Vernunft (natürlich im Sinn des Rationalismus) nicht widerstreitet, allgemein gültige Wahrheit sein kann, so muß doch zuletzt die rationalistische Lehre unter Polemik gegen das kirchliche System als der eigentliche Kern der biblischen Lehre erwiesen, alles übrige als Accomodation an die Volksbegriffe verworfen werden. Auf ähnlichem Standpunkte stehen Pölitz (das Urchristenthum nach dem Geiste der sämmtlichen NTlichen Schriften entwickelt. Danzig, 1802), Cludius (Uransichten des Christenthums. Altona, 1808) und Schwarz (die Lehre des Evangeliums aus den Urkunden dargestellt. Heidelberg, 1808). Wenig mehr als den Namen hat mit unserer Wissenschaft das Werk von Kaiser gemein (Biblische Theologie oder Judaismus und Christianismus nach der grammatisch-historischen Interpretationsmethode und nach einer freimüthigen Stellung in die kritisch-vergleichende Universalgeschichte der Religion und in die universale Religion. Erlangen, 1813. 14), das eine Geschichte der einzelnen religiösen Ideen, Cultusgebräuche und Moralgrundsätze giebt, in deren Entwicklungsproceß auch Judenthum und Christenthum verflochten wird. Zu einer selbstständigen zusammenhängenden Darstellung der biblischen Religion kommt es nicht und auch hier ist die geschichtliche Darstellung nicht der letzte Zweck; denn der Verfasser ist von dem Interesse geleitet, aus der Schale der biblischen Vorstellungen überall den Kern seiner Universalreligion herauszuschälen.

b) In seiner „biblischen Dogmatik des A. und N. T.“ (Berlin,

---

[1]) Band 5, welcher den Hebräerbrief und Jacobus enthalten sollte, ist ausgeblieben, die biblische Moral des N. T. (Leipzig, 1804) gesondert behandelt. Vgl. noch sein breviarium theolog. biblicae. 1808.

1813. 3. Aufl. 1830) stellt de Wette die Religion des A. T., welche ihm in Hebraismus und Judenthum zerfällt, und die Religion des N. T. gesondert dar. Letzterer schickt er eine Geschichte des Christenthums (§. 207—228) voran und behandelt dann gesondert die Lehre Jesu und der Apostel. Für die letztere unterscheidet er im apostolischen Christenthum zwei Hauptrichtungen, die judenchristliche und die hellenistische (§. 227), deren letztere er dann wieder in die alexandrinische und die paulinische theilt (§. 228). Da aber alle drei dieselbe Grundlage gemein haben, so faßt er ihre Darstellung in ein System zusammen (§. 256—306), das er nach einem dogmatischen Schema in die Offenbarungslehre, die allgemeine Glaubenslehre und die Heilslehre theilt, wobei der Unterschied jener Richtungen nur bei einzelnen speciellen Lehren in den Blick gefaßt wird. Wenn hienach die historische Methode in der Darstellung noch durch die systematische beeinträchtigt ist, so ist auch in der Fassung der Aufgabe der rein geschichtliche Charakter unserer Disciplin noch nicht zur Geltung gekommen. De Wette geht von einer philosophischen Bestimmung des Religionsbegriffes aus (§. 1—45) und scheidet nach seinem Maßstabe die im A. und N. T. sich findenden rein religiösen Elemente von den fremdartigen Bestandtheilen, um so den Stoff für seine biblische Dogmatik zu gewinnen, welche das Christenthum in seinem Verhältniß zur jüdischen Zeitbildung darstellen will (§. 46—61). Danach kommen auch hier also die religiösen Vorstellungen und Lehren des N. T. nicht als solche, sondern nur, sofern sie nach dem subjectiven Maßstabe der Fries-de Wetteschen Religionsphilosophie religiösen Werth haben, zur Darstellung und mit richtigem Tacte hat de Wette sein Werk „biblische Dogmatik" genannt, obwohl er selbst die Disciplin darzustellen beabsichtigt, die wir biblische Theologie nennen (Vgl. S. 40). Auch Rückert in seiner christlichen Philosophie (Band 2: Die Bibel, d. h. systematische Darstellung der theologischen Ansichten des N. T. Leipzig, 1825) faßt die Lehre der Apostel systematisch zusammen und behandelt sie in drei Theilen (Gotteslehre, Menschheitslehre und Erlösungslehre), in denen nur gelegentlich auf den Unterschied der apostolischen Lehrweise Rücksicht genommen wird. Aber er führt im Unterschied von de Wette die Eigenthümlichkeiten dieser Lehrweisen auf die Individualitäten der Hauptapostel zurück. Von kleineren Arbeiten vgl. noch C. F. Böhme, die Religion Jesu Christi aus ihren Urkunden. Halle, 1825. Die Religion der Apostel Jesu Christi. 1829. Matthäi, der Religionsglaube der Apostel Jesu. Göttingen, 1826—1829. L. D. Cramer, Vorlesungen über die biblische Theologie des N. T., herausgegeben von Naebe. Leipzig, 1830.

c) Sehr verwandt mit der de Wetteschen (not. b.) ist die „biblische Theologie" von Dan. v. Cölln (herausgegeben von Dav. Schulz. Leipzig, 1836). Der erste Band behandelt den Hebraismus und das Judenthum, der zweite die Lehre Jesu und der Apostel. Auch hier wird der letzteren eine Geschichte der Apostel, namentlich aus dem Gesichtspunkt ihrer religiösen Bildung, vorausgeschickt (§. 169—171) und ein dreifacher Lehrtypus wie bei de Wette (§. 174—176) unterschieden.

Dennoch ist auch hier die Darstellung der Apostellehre in ein System zusammengefaßt, in welchem dieser Unterschied, der ohnehin nach seiner Auffassung fast lediglich ein formaler ist, nur bei einzelnen Lehren zur Sprache kommt. Er unterscheidet in demselben die allgemeine, unsymbolische Religionslehre, in welcher das göttliche Wesen, sein Verhältniß zur Welt, die Lehre von den erschaffenen Geistern und als Anhang die Trinität behandelt wird (§. 178—205), und die besondere oder symbolische Religionslehre, welche das Reich Christi nach seinem Begriff, seiner Vorbereitung, dem Verhältniß Christi zu ihr, nach seinem Hervortreten in der Gegenwart und seiner zukünftigen Vollendung bespricht (§. 206—232). Der Verfasser will das geschichtliche Princip strenger als bisher geschehen durchführen und die Denkart der einzelnen Zeiten und Lehrer völlig unabhängig von jedem kirchlichen System und jedem philosophischen Partei-Interesse darstellen. In der That hat er auch das Material der biblischen Theologie vollständiger als einer seiner Vorgänger durchgearbeitet. Aber schon seine Unterscheidung einer symbolischen und unsymbolischen Religionslehre ist dem Geiste der NTlichen Schriftsteller völlig fremd, seine systematische Darstellung kann den Eigenthümlichkeiten der verschiedenen Lehrbegriffe nicht gerecht werden und seine Auffassung biblischer Vorstellungen und Lehren ist vielfach durch die eigenen rationalistischen Anschauungen beeinflußt.

d) Die Schrift von L. F. O. Baumgarten-Crusius (Grundzüge der biblischen Theologie. Jena, 1828) bezeichnet in der Geschichte unserer Wissenschaft, sofern dieselbe ihre Idee immer vollkommener realisiren soll, einen Rückschritt. Die Lehren des A. und N. T. werden zwar geschichtlich auseinander gehalten, aber doch stets in jedem einzelnen Punkte zusammen dargestellt. Eine Mannigfaltigkeit von Lehrtropen im N. T. wird nicht anerkannt oder doch auf ein Minimum individueller Stimmungen, Ausdrucks- und Beweisarten zurückgeführt; verschiedene Richtungen und eine fortschreitende Entwicklung der NTlichen Lehre werden ausdrücklich geleugnet. Dennoch will der Verfasser eine Entwicklungsgeschichte der Vorstellungen und Lehren der biblischen Schriftsteller von Gott und Menschenbestimmung geben und beschäftigt sich in dem ersten allgemeinen Theil mit dem Judenthum und Christenthum in ihrem Wesen und ihren geschichtlichen Beziehungen, sowie mit der Charakteristik ihrer Schriften und Schriftsteller. Der specielle Theil stellt als die Grundbegriffe beider Religionsanstalten die Begriffe vom Reiche Gottes und von Kindern Gottes hin, behandelt dann aber nach einem ganz dogmatischen Schema die Lehre von Gott, vom Menschen und vom Heil der Menschen. Die Darstellung im Einzelnen enthält viel Feines und Geistvolles, ist aber sehr ungleich und aphoristisch gehalten.

§. 7. Die neueren Arbeiten.

Von Neander angeregt, hat Schmid die Mannigfaltigkeit der Neutestamentlichen Lehrtropen aus der religiösen Individualität der Schriftsteller zu entwickeln gesucht. a) Derselben Richtung sind Meßner,

Lechler und Köstlin mit ihren nach verschiedenen Seiten hin zur Lösung dieser Aufgabe beitragenden Arbeiten gefolgt. b) Von der anderen Seite haben die Arbeiten der Tübinger Schule die Eigenthümlichkeit der Neutestamentlichen Lehrtropen mehr aus dem Gesichtspunkte der geschichtlichen Entwicklung des Christenthums auffassen gelehrt. c) Von ihr angeregt, haben Ritschl und Reuß die einzelnen Lehrbegriffe im Zusammenhange mit der Geschichte des apostolischen Zeitalters dargestellt, während Baur in seiner Neutestamentlichen Theologie alle Vorzüge, aber auch alle Mängel dieser Betrachtungsweise zur Anschauung bringt. d)

a) Eine neue Anregung zur tieferen Erfassung und eingehenderen Ausführung der unserer Wissenschaft gestellten Aufgabe ging von Neander aus. Er hatte in seiner Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche durch die Apostel (Hamburg, 1832. 4. Aufl. 1847) die Lehre der Apostel und zwar des Paulus, Jacobus und Johannes gesondert dargestellt (II. Abschnitt 6, S. 653—914). Mit seinem tiefen Verständniß für die Eigenthümlichkeit des religiösen Lebens in seinen verschiedenen Ausprägungen und Ausdrucksformen hatte er die Verschiedenheit der Lehrtypen auf die Individualität der apostolischen Persönlichkeiten zurückgeführt und die lebensvolle Einheit des christlichen Geistes in der Mannigfaltigkeit menschlicher Auffassungsformen nachgewiesen. Diesen Gesichtspunkt machte im ausdrücklichen Gegensatze zu de Wette und v. Cölln, welche den Unterschied der apostolischen Lehrbegriffe mehr nach geschichtlichen Einflüssen, die außerhalb des Christenthums liegen, bestimmten (§. 6, b. c.), Chr. Fr. Schmid geltend in seiner „biblischen Theologie des N. T." (herausgegeben von Weizsäcker. Stuttgart, 1853). Indem er davon ausgeht, daß das Christenthum die Erfüllung des alten Bundes sei, der aus Gesetz und Verheißung besteht, und daß man das Christenthum mehr in seiner Einheit mit demselben und mehr in seinem Gegensatz dazu auffassen könne, gewinnt er eine vierfache Möglichkeit von Lehrtropen, die sich in den vier apostolischen Persönlichkeiten ausgeprägt haben soll. Jacobus stellt das Christenthum dar als das erfüllte Gesetz, Petrus als die erfüllte Verheißung, Paulus in seinem Gegensatz zum Gesetz, Johannes im Gegensatz zu Gesetz und Weissagung. So viel Beifall diese Gruppirung gefunden hat und so gewiß sie in manchen Punkten auf die richtige Spur geleitet hat, so ist doch nicht zu verkennen, daß hier ein aprioristisches Schema an die individuelle Mannigfaltigkeit der apostolischen Lehrweise angelegt ist, in welches dieselbe nur durch einen seltsamen Zufall oder ein Spiel der göttlichen Vorsehung hineinpassen könnte, in welches sie aber in Wirklichkeit nicht paßt, da von einem Gegensatz gegen die ATliche Verheißung überall nicht die Rede sein kann und selbst die nothdürftige Modification, die Schmid dieser vierten Gestalt giebt, sich mit der specifisch johanneischen Eigenthümlichkeit durchaus nicht deckt. Im Uebrigen faßt Schmid die Aufgabe der biblischen Theologie nach §. 2, c. viel zu weit, wenn er

sie als die historisch genetische Darstellung des Christenthums, wie dieses in den canonischen Schriften des N. T. gegeben ist, charakterisirt und demgemäß auch vor der Lehre das Leben der Apostel (II., S. 7 bis 69) noch ungleich ausführlicher, als es bei de Wette und v. Cölln geschah (§. 6, b. c.), darstellt. Die Behandlung der einzelnen Lehrtropen hat vielfach richtige Gesichtspunkte aufgefaßt und zur Norm für die Entwicklung derselben im Einzelnen gemacht, ist aber doch formell und materiell noch zu sehr von dogmatischen Kategorien abhängig und ermangelt häufig der Vollständigkeit und Schärfe in der Erfassung ihrer Eigenthümlichkeit.

b) Im Anschluß an das von Schmid gegebene Schema (not. a.) hat H. Meßner „die Lehre der Apostel" (Leipzig, 1856) dargestellt. Er geht von den Lehrbegriffen des Jacobus, Judas und Petrus aus, macht mit der Rede des Stephanus den Uebergang zum paulinischen Lehrbegriff, an welchen er den des Hebräerbriefs anschließt und schließt mit dem Lehrbegriff des Johannes und der Apokalypse, worauf er noch eine eingehende Vergleichung der apostolischen Lehrbegriffe folgen läßt. Obwohl meist von Neander und Schmid abhängig, hat der Verfasser doch ausführlicher als sie auch die Lehrbegriffe der kleineren Schriften behandelt, und mit eingehender Sorgfalt jeden einzelnen in seinem inneren Zusammenhange zu entwickeln gesucht. Nächst ihm schließt sich am meisten der von Neander und Schmid vorgezeichneten Richtung die allerdings viel weniger eingehende Darstellung der apostolischen Lehrbegriffe an, welche Lechler in seinem geschichtlichen Werke (das apostolische und das nachapostolische Zeitalter. Stuttgart, 1851. 2. Aufl. 1857) gegeben hat. Er geht, wie wir §. 2, d. forderten, von der urapostolischen Predigt in der vorpaulinischen Zeit aus, obwohl er die Quellen derselben ungleich enger begrenzt wie wir, und läßt auf die Darstellung des paulinischen Lehrbegriffs die Lehren des Jacobus, Petrus und Johannes folgen, wie sie in der nachpaulinischen Zeit ausgeprägt sind, worauf dann noch ein vergleichender Abschnitt folgt. Endlich gehören hierher die viel feine Winke enthaltenden Aufsätze von Jul. Köstlin über die Einheit und Mannigfaltigkeit der NTlichen Lehre. (Jahrbücher für deutsche Theologie. 1857, 2. 1858, 1). Wie man auch katholischer Seits sich in diese Betrachtungsweise des N. T. finden konnte, zeigt die Darstellung des petrinischen, paulinischen und johanneischen Lehrbegriffs bei Lutterbeck (die NTlichen Lehrbegriffe. Mainz, 1852. II. 4). Die Geschichtlichkeit derselben stellt sich aber freilich als eine nur scheinbare heraus, wenn man sieht, nach welchen willkührlichen Schematismen das Verhältniß dieser drei bei ihm bestimmt wird (Vgl. S. 139, besonders aber S. 152—154).

c) War seit Neander die Verschiedenheit der NTlichen Lehrtropen mehr auf die religiöse Individualität der einzelnen Schriftsteller zurückgeführt, so wurde nun auch die andere Seite, ihre Bestimmtheit durch die Stellung der Einzelnen innerhalb der geschichtlichen Entwicklung des Christenthums (§. 1, c.) zur Geltung gebracht. Die Tübinger Schule, welche diese Entwicklung als die allmählige Vermittlung des ursprünglichen Gegensatzes zwischen dem urapostolischen

Judenchristenthum und dem antijüdischen Paulinismus auffaßte, hatte die Fragen, welche das apostolische Zeitalter bewegten, und damit auch ihren Einfluß auf die Theologie desselben schärfer erfassen gelehrt, den Blick für die Unterschiede der apostolischen Richtungen, weil sie dieselben als Gegensätze auffaßt, geschärft und behufs der Begründung ihrer historischen und kritischen Aperçus die NTlichen Schriften einer ungleich eingehenderen Analyse ihrer ganzen theologischen Eigenthümlichkeit unterzogen als es bisher geschehen war. (Vgl. Plank, Judenchristenthum und Urchristenthum, und Köstlin, zur Geschichte des Urchristenthums, in den theologischen Jahrbüchern. 1847, 4. 1850, 2. Baur, das Christenthum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte. Tübingen, 1853. 2. Aufl. 1860. Hilgenfeld, das Urchristenthum in den Hauptmomenten seines Entwicklungsganges. 1855). Allerdings wurde durch die Resultate dieser Schule eine große Zahl NTlicher Schriften ins zweite Jahrhundert herabgerückt, ihre specifische Bedeutung im Sinne von §. 1, b. aufgehoben und dadurch die NTliche Theologie zu einer Dogmengeschichte des apostolischen und nachapostolischen Zeitalters gemacht, in welcher viele Schriften des zweiten Jahrhunderts als gleichberechtigte Factoren neben den NTlichen ihre Stelle erhalten mußten. Von diesem Standpunkte aus hat Schwegler „das nachapostolische Zeitalter in den Hauptmomenten seiner Entwicklung" (Tübingen, 1846) dargestellt und darin die Lehrbegriffe der wichtigsten NTlichen Schriften eingehend behandelt. (Vgl. Ludw. Noack, die biblische Theologie A. und N. T. Halle, 1853). Aber auch wer die Resultate dieser Untersuchungen sich nicht aneignen kann, wird in denselben eine bedeutende Anregung für die schärfere Bestimmung und das geschichtliche Verständniß der NTlichen Lehrtropen finden, zumal die Tübinger historisch-kritische Schule im Unterschiede von dem älteren Rationalismus, der nie ganz über die Neigung, seine Vernunftlehre zugleich als den Kern der Bibellehre zu erweisen, hinweggekommen ist, nach ihrer Auffassung von dem Wesen und der Geschichte des Christenthums an die ältesten Auffassungen desselben sich in keiner Weise gebunden fühlt, und darum völlig unbefangen der Erforschung derselben sich hingeben kann.

d) In seiner „Entstehung der altkatholischen Kirche" (Bonn, 1850. 2. Aufl. 1857) hat A. Ritschl, der namentlich in der zweiten Auflage von gleich freiem historisch-kritischem Standpunkte aus zu einem principiellen und durchgreifenden Widerspruch gegen die Resultate der Tübinger Schule (not. c.) gelangt war, eine vortreffliche Charakteristik sowohl des paulinischen Lehrbegriffs als der Lehrweise derjenigen Schriften, welche das jüdische Christenthum im apostolischen Zeitalter repräsentiren, gegeben. Den ganzen Stoff unserer Wissenschaft aber behandelt von einem der Tübinger Schule zwar verwandteren, aber ihre Resultate doch vielfach moderirenden und modificirenden Standpunkte aus Ed. Reuß in seiner histoire de la théologie chrétienne au siècle apostolique (Strasbourg, 1852. 3. ed. 1864). Wir haben §. 2, c. die Gründe dargelegt, warum diese Umgestaltung unserer Wissenschaft ebenso wie die von demselben Verfasser versuchte analoge Umformung der NTlichen Einleitung nicht

empfehlenswerth sei und sein Buch zeigt hinreichend, wie trotz seiner glänzenden Darstellungsgabe die Detailuntersuchung der Lehrbegriffe die geschichtliche Entwicklung ebenso oft störend unterbricht, wie die Rücksicht auf die für diese wichtigen Momente jene beschränkt. So weit der Verfasser aber sich auf die Eigenthümlichkeiten der einzelnen Lehrbegriffe einläßt, sind dieselben stets geistreich erfaßt und lichtvoll entwickelt, auch wo man seiner Auffassung nicht beistimmen kann. Er behandelt seiner Fassung der Aufgabe gemäß nach einer Darstellung der Geschichte des Judenthums (livre I.: le judaisme), der Lehre Jesu (livre II.: l'évangile) und der Entwicklungsgeschichte der apostolischen Kirche (livre III.: l'église apostolique) zuerst die judenchristliche Richtung (livre IV.: la théologie judéo-chrétienne), und den Paulinismus (livre V.: la théol. paulinienne). Dann folgen die Schriften der vermittelnden Richtung (livre VI.: la théol. de transition), wozu außer dem Hebräerbrief, 1. Petrus und den geschichtlichen Schriften des N. T. auch die Briefe des Barnabas und Clemens gezählt werden, und schließlich die johanneische Theologie (livre VII.). Endlich erschienen, nach seinem Tode herausgegeben, die „Vorlesungen über NTliche Theologie" (Leipzig, 1864), wie sie Baur selbst in den Jahren 1852—1860 gehalten hat. Wenn Baur unsere Wissenschaft als denjenigen Theil der geschichtlichen Theologie beschreibt, welcher sowohl die Lehre Jesu als die auf ihr beruhenden Lehrbegriffe soweit darzustellen hat, als dies auf der Grundlage der NTlichen Schriften geschehen kann, so fehlt es auf seinem kritischen Standpunkte, der consequenter Weise nur eine Darstellung wie die Schweglersche (not. c.) zuläßt, für dieses „Soweit" an jeder principiellen Berechtigung (Vgl. §. 1, b.). Zur „Lehre der Apostel" gehört ihm ja in Wahrheit nur der Lehrbegriff des Paulus und des Apokalyptikers, die er als die ursprüngliche Antithese innerhalb des apostolischen Christenthums in der ersten Periode behandelt. Die zweite Periode, welche die Lehrbegriffe des Hebräerbriefs, der (unechten) paulinischen Gefangenschaftsbriefe, des Jacobus, Petrus und der geschichtlichen Bücher des N. T. behandelt, und die dritte, welche mit dem Lehrbegriff der Pastoralbriefe und des Johannesevangeliums schließt, stellen ja keineswegs mehr „die Lehre der Apostel," sondern die Lehre viel späterer christlicher Schriften dar, neben denen die Lehrbegriffe anderer gleichzeitiger mit völlig gleicher Berechtigung stehen könnten. Abgesehen davon hat Baur die Aufgabe, die „eigenthümliche Grundanschauung" jedes Lehrbegriffs aufzusuchen und von da aus „den ganzen Inbegriff der zusammengehörenden Vorstellungen in seinem natürlichen Zusammenhange" zu entwickeln, klar erkannt und mit gewohnter Meisterschaft durchgeführt. Aber wenn schon seine historischen und kritischen Voraussetzungen über die Entwicklungsgeschichte des Christenthums und den Ursprung der NTlichen Schriften ihm „die individuelle Gestaltung" der einzelnen Lehrbegriffe oft von vornherein in einer falschen Beleuchtung erscheinen lassen, so tritt es in seiner Darstellung klar hervor, wie die Betrachtung derselben vom Standpunkte der theologischen Entwicklung aus nicht weniger einseitig

ist, wie die, welche ausschließlich von der religiösen Individualität der Verfasser ausgeht. Man kann die Eigenthümlichkeit der NTlichen Lehrbegriffe nicht richtig würdigen, wenn man in ihnen nur die Lösung religiös-philosophischer Probleme, den Kampf und die Vermittlung theologischer Gegensätze sucht und darüber die treibenden religiösen Motive und die eigenthümlichen Gestaltungen des religiösen Lebens vernachlässigt, welche die Lehrweise der einzelnen Schriftsteller bestimmen. Hier liegt der augenfälligste Mangel der Baurschen Auffassung der NTlichen Lehrbegriffe und an ihm zeigt sich, wie die Mannigfaltigkeit der religiösen Vorstellungen und Lehren, welche im N. T. vorliegen, doch nur recht verstanden werden kann, wenn man von der von Baur so energisch perhorrescirten Einheit ausgeht, die freilich nicht die Einheit eines Lehrsystems ist, aber die Einheit der geschichtlichen Gottesoffenbarung in Christo (§. 1, c.), welche der Entwicklung der apostolischen Lehre zunächst ihre religiösen Impulse gab.

§. 8. Die Hülfsarbeiten.

Als Hülfsarbeiten für die biblische Theologie in unserem Sinne müssen alle bisherigen Versuche, ein einheitliches System biblischer Lehre darzustellen, betrachtet werden. a) Unmittelbarer noch ist derselben vorgearbeitet durch die Darstellung einzelner NTlicher Lehrbegriffe oder durch die Bearbeitungen einzelner Vorstellungen und Lehren aus ihnen. b) Viel dankenswerthen Stoff liefern auch die Bearbeitungen einzelner dogmatischer Hauptlehren, soweit dieselben auf die Schriftlehre ausführlicher eingehen. c) Endlich kann auch die NTliche Lexicographie in den Dienst unserer Wissenschaft treten. d)

a) So gewiß sich nach §. 1, d. ein einheitliches System biblischer Wahrheit darstellen läßt, so setzt ein solcher Versuch doch nach unserer Schriftauffassung (§. 1, c.) die rein geschichtliche Erforschung der mannigfaltigen biblischen Lehrtropen durch die biblische Theologie voraus. Die Versuche, die Schriftlehre unmittelbar aus der Schrift systematisch zu entwickeln, gehen von einer anderen Schriftauffassung aus; können aber, sofern sie ebenfalls die in der Schrift vorhandenen Vorstellungen und Lehren zu reproduciren suchen, als eine Hülfsarbeit für die biblische Theologie in unserem Sinne betrachtet werden. Der geistvollste und tiefsinnigste Versuch derart ist „die christliche Lehrwissenschaft nach den biblischen Urkunden von J. T. Beck. Stuttgart, 1841." Der Alt- und NTliche Lehrstoff wird hier ohne weiteres zu einem Ganzen verarbeitet. Der allein erschienene erste Theil schickt als Fundamentaltheil die Lehre von Gott voran und giebt dann als „die Logik der christlichen Lehre" oder als „die in Christo als Weisheit zur Erkenntniß gebrachte Wahrheit" die Darstellung der Weltschöpfung, des Weltabfalls und der Weltversöhnung. Die beiden anderen Theile sollen dann „die in Christo als heiligende Gerechtigkeit zur Gottseligkeit wirksame Wahrheit" (die Pädagogik oder Ethik der christlichen Wahrheit) und „die in Christo als die Erlösung auf Hoffnung be-

seligende Wahrheit" (die Physik der christlichen Wahrheit) darstellen. Sam. Lutz (biblische Dogmatik, herausgegeben von R. Rüetschi. Pforzheim, 1847) hat seine Aufgabe richtig von der der biblischen Theologie unterschieden, der er die rein historische Ermittlung der verschiedenen Religionsideen in den verschiedenen Zeiten und bei den verschiedenen Verfassern vorbehält, während er das System der wesentlich überall gleichen Religionsideen aufstellen will (§. 4). Aber er irrt, wenn er diese Aufgabe für eine rein historische erklärt (S. 6), wie er denn gleich von der unhistorischen Voraussetzung ausgeht, daß die biblische Religion in den frühesten Zeugnissen wie in den letzten dem Wesen nach dieselbe sei (S. 5). Er entwickelt zuerst das System der Grundideen der biblischen Religion an sich und dann die damit in Verbindung gesetzte Geschichtsauffassung oder die göttliche Offenbarungsökonomie in der Geschichte. Da er dieses sehr kunstvoll angelegte System auf historischem Wege finden will, so kommt er vielfach ganz in biblisch-theologische Untersuchungen hinein, berücksichtigt nicht nur die geschichtlichen Unterschiede vom A. und N. T., sondern selbst die Verschiedenheit NTlicher Lehrtropen und giebt so in noch höherem Maße als Beck Vorarbeiten für die NTliche Theologie. „Der Schriftbeweis von Dr. J. Chr. K. Hofmann" (Nördlingen, 1852—1855. 2. Aufl. 1857—1859) stellt das zu beweisende Lehrganze voran und bringt dann schrittweise die biblische Begründung seiner einzelnen Lehrstücke. Da aber der Verfasser hiebei nicht einzelne Bibelstellen bunt durcheinander würfelt, sondern den geschichtlichen Gang vom A. zum N. T., von den Aussagen Jesu zu denen seiner Apostel geht und diese wieder nicht in ihrer Vereinzelung vorführt, sondern durch zusammenhängende Betrachtung der auf jeden Lehrpunkt bezugnehmenden Schriftabschnitte methodisch eruirt, so ist sein Werk nicht nur eine reiche Fundgrube für die Einzelexegese, die er in höchst origineller Weise handhabt, sondern vielfältig auch für die biblisch-theologische Untersuchung. Endlich gehört hieher der bis jetzt erschienene Theil der „Theologie des N. T. von G. L. Hahn" (Leipzig, 1864). Der Verfasser, der die Aufgabe der biblischen Theologie im Wesentlichen richtig bestimmt, betrachtet nämlich die Darstellung der einzelnen Lehrbegriffe erst als den Schlußtheil derselben und will denselben eine Darstellung der Entwicklung der religiös-sittlichen Anschauung im apostolischen Zeitalter vorausschicken, aus welcher erhellen soll, wie sich bei der wesentlich Einen Grundanschauung doch verschiedene Lehrbegriffe haben ausbilden können. Dies aber setzt wiederum die Darstellung des dem ganzen N. T. zu Grunde liegenden Begriffssystems voraus und mit dieser beschäftigt sich ausschließlich der bisher erschienene erste Band. Dieselbe zerfällt in die Lehre von Gott und von der Welt; aber da im ersten Theil bereits Gott als „Vollstrecker eines ewigen Rathschlusses hinsichtlich der Welt" (§. 70—80) und der Sohn Gottes sowie der heilige Geist in ihrem innertrinarischen Verhältniß (§. 40—50) wie in ihrem Verhältniß zur Welt (§. 84—98) betrachtet werden, so kommen hier nicht etwa nur die von allen in gleicher Weise aus dem A. T. entlehnten Grundvoraussetzungen zur

Sprache, auf welchen die specifisch NTlichen Vorstellungen und Lehren ruhen, sondern im Wesentlichen schon diese selbst, nur ohne Bezugnahme auf die Eigenthümlichkeiten einzelner Schriftsteller. Kann auch dies als eine Hülfsarbeit für die biblische Theologie betrachtet werden, so liegt doch die Gefahr nahe genug, daß bei diesem Gange der Untersuchung eine einheitliche Grundanschauung in die NTlichen Schriften hineingetragen und die verschiedene Ausprägung, welche auch das Gemeinsame im Zusammenhange jedes eigenthümlichen Lehrbegriffs erhält, vernachlässigt wird.

b) Besonders dankenswerthe Vorarbeiten für unsere Disciplin bilden die selbstständigen Darstellungen einzelner Lehrbegriffe, zumal da dieselben vielfach sehr sorgfältige Vergleichungen des dargestellten mit den anderen NTlichen Lehrbegriffen darbieten. Wir haben solche für den paulinischen (Meyer, 1801. Usteri, 1832—1851. Dähne, 1835), johanneischen (Fromman, 1839. Köstlin, 1843. Hilgenfeld, 1849. Weiß, 1862), petrinischen (Weiß, 1855) und den Lehrbegriff des Hebräerbriefs (Rhiem, 1858. 59); doch können dieselben genauer erst bei den einzelnen Lehrbegriffen zur Sprache kommen. Vielfach sind auch einzelne Vorstellungen und Lehren aus diesen Lehrbegriffen besonders behandelt worden. Die betreffenden Schriften werden bei unserer Darstellung derselben angeführt werden.

c) Von einer andern Seite her bieten der biblischen Theologie mancherlei Materialien dar die Bearbeitungen einzelner dogmatischer Lehrstücke, mögen dieselben nun mehr die gemeinsame Grundanschauung des N. T. im Sinne der not. a. angeführten Arbeiten darstellen, oder auf die Vorstellungen und Lehren der einzelnen NTlichen Schriftsteller eingehendere Rücksicht nehmen. Es sind das gleichsam Querdurchschnitte durch das Ganze unserer Disciplin, die zwar, sofern keine einzelne Lehre außerhalb des Zusammenhanges des Lehrbegriffs, in welchem sie vorkommt, vollständig gewürdigt werden kann, immer etwas mangelhaftes behalten, aber ihren eigenthümlichen Vorzug darin haben, daß das Verhältniß der verschiedenen Lehrbegriffe in einem bestimmten Punkte unmittelbarer als in der Gesammtdarstellung unserer Disciplin zur Anschauung kommt. Da in diesen Darstellungen bald mehr der dogmatische, bald mehr der exegetische, bald mehr der biblisch-dogmatische, bald mehr der biblisch-theologische Gesichtspunkt überwiegt, so sind diese Arbeiten allerdings von sehr ungleichem Werthe für unsere Disciplin. Wir führen die wichtigsten derselben an, ohne auf Vollständigkeit in der Aufzählung Anspruch machen zu können. Für die Christologie sind von besonderer Bedeutung: Kleuker (Johannes, Petrus und Paulus als Christologen. Riga, 1785), Schumann (Christus oder die Lehre des A. und N. T. von der Person des Erlösers. Hamburg und Gotha, 1852), Geß (die Lehre von der Person Christi. Basel, 1856), Beyschlag (die Christologie des N. T. Berlin, 1866), Hasse (das Leben des verklärten Erlösers im Himmel nach den eigenen Aussprüchen des Herrn. Leipzig, 1854), R. Ziemßen (Christus der Herr. Kiel, 1867). Vgl. noch Zeller, einige Fragen in Betreff der NTlichen Christologie (Theologische Jahrbücher. 1842, 1. Vgl. 1842, 3).

In Betreff der Versöhnungslehre vgl. Geß, Entwicklungsgang der NTlichen Versöhnungslehre (Jahrbücher für deutsche Theologie. 1857, 4), Ritschl, die NTlichen Aussagen über die Heilswirksamkeit des Todes Christi (ibid. 1863, 2. 3). Ueber die Sacramente handeln Höfling (das Sacrament der Taufe. Erlangen, 1846), Scheibel (das Abendmahl des Herrn. Breslau, 1823), David Schulz (die christliche Lehre vom heiligen Abendmahl nach dem Grundtext des N. T. Leipzig, 1824), Lindner (die Lehre vom Abendmahl nach der Schrift. Hamburg, 1831), Kahnis (die Lehre vom Abendmahl. Leipzig, 1851), Rückert (das Abendmahl. Leipzig, 1856). Die biblische Psychologie behandeln in neuerer Zeit J. T. Beck (Umriß der biblischen Seelenlehre. Stuttgart, 1843) und Delitzsch (System der biblischen Psychologie. Leipzig, 1855. 2. Aufl. 1861). Vgl. dazu J. Müller, die christliche Lehre von der Sünde. 5. Aufl. Breslau, 1867. Besonders häufig ist die Eschatologie behandelt von Weizel, die urchristliche Unsterblichkeitslehre (Studien und Kritiken. 1836, 3. 4. Vgl. ders. in den Studien der würtembergischen Geistlichkeit. IX., 2. X., 1), Kern, Beiträge zur NTlichen Eschatologie (Tübinger theologische Zeitschrift. 1840, 3), Georgii, über die eschatologischen Vorstellungen der NTlichen Schriftsteller (theologische Jahrbücher. 1845, 1), Zeller, die Lehre des N. T. vom Zustande nach dem Tode (ibid. 1847, 3), Schumann, die Unsterblichkeitslehre des A. und N. T. (Berlin, 1847), Hofmann, die Wiederkunft Christi und das Zeichen des Menschensohns am Himmel (Leipzig, 1850), Hebart, die zweite sichtbare Zukunft Christi, eine Darstellung der gesammten biblischen Eschatologie in ihren Hauptmomenten (Erlangen, 1850), Güder, die Lehre von der Erscheinung Christi unter den Todten in ihrem Zusammenhange mit der Lehre von den letzten Dingen (Bern, 1853), Luthardt, die Lehre von den letzten Dingen (Leipzig, 1861). Vgl. noch O. Zöckler, de vi ac notione vocabuli ελπις in novo test. Giessen, 1856. Von einzelnen Lehrstücken wäre noch zu nennen: Kahnis, die Lehre vom heiligen Geiste (Halle, 1847), Winzer, de daemonologia in sacris Ni Ti libris proposita (Wittenberg, 1812), Lücke, über die Lehre vom Teufel (Deutsche Zeitschrift für christliche Wissenschaft und christliches Leben. 1851. Februar), Schaf, die Sünde wider den heiligen Geist (Halle, 1841), Ritschl, de ira dei (Bonn, 1859), Tholuck, das Heidenthum nach der heiligen Schrift (Berlin, 1853), Tholuck, das A. T. im N. T. (5. Aufl. Gotha, 1861).

d) Die NTliche Lexicographie kann eigentlich gar nicht umhin, sich auf biblisch-theologische Untersuchungen einzulassen. So gewiß dieselbe eine rein philologische Seite hat, so gewiß kann sie von dieser Seite her ihrer Aufgabe nicht genügen. Denn wenn schon eine Reihe von termini technici, welche die NTliche Lehrsprache ausgeprägt hat, nach §. 3, a. zunächst aus dem analogen ATlichen Sprachgebrauch erläutert werden muß, so hat doch auch dieser wie ihr in der Profangräcität üblicher Sinn von dem christlichen Bewußtsein aus vielfach eine eigenthümliche Umbildung erfahren. (Vgl. v. Zezschwitz, Profangräcität und biblischer Sprachgeist. Leipzig, 1859). Ist aber eine

Mannigfaltigkeit der Vorstellungs- und Lehrweise in den NTlichen Schriftstellern constatirt, so wird auch diese Umbildung keineswegs überall eine gleiche gewesen sein. Von den NTlichen Lexicographen hat nur Schirlitz (griechisch-deutsches Wörterbuch zum N. T. Gießen, 1851. 2. Aufl. 1858) die biblisch-theologische Betrachtung der in einzelnen terminis ausgedrückten Vorstellungen sich geflissentlicher zur Aufgabe gestellt. Ein eigentlich biblisch-theologisches Lexicon sollte das „Wörterbuch des N. T. zur Erklärung der christlichen Lehre von Dr. W. A. Teller" (5. Aufl. Berlin, 1792) sein. Aber abgesehen von dem flach-rationalistischen Standpunkt desselben, ist es nur für den praktischen Gebrauch bestimmt und macht keine wissenschaftliche Ansprüche. Erst neuerdings ist die Ausarbeitung eines solchen unternommen worden (H. Cremer, biblisch-theologisches Wörterbuch der NTlichen Gräcität. Gotha, 1866. 1868). Allerdings wird es immer schwer sein, außerhalb des Zusammenhanges eines Lehrbegriffs die Bedeutung seiner termini eingehend zu erläutern (Vgl. §. 3, c.); aber wie weit auch der letzte Zweck erreicht werde, immer wird ein solches Wörterbuch eine der wichtigsten Hülfsarbeiten für die biblische Theologie des N. T. sein. [1])

---

[1]) Wo einzelne Schriftsteller im Folgenden ohne Angabe ihrer Werke angeführt werden, sind überall ihre in der Einleitung besprochenen oder später noch anzuführenden biblisch-theologischen Arbeiten gemeint.

Erster Theil.

Die Lehre Jesu nach der ältesten Ueberlieferung.

Einleitung.

§. 9. Leben und Lehre Jesu in ihrem Verhältniß zur biblischen Theologie.

Es ist weder methodisch zulässig, noch dem Zwecke unserer Wissenschaft förderlich, eine wissenschaftliche Darstellung des Lebens Jesu in dieselbe aufzunehmen. a) Nicht das Leben Jesu an sich in seinem geschichtlichen Verlaufe, sondern die Vorstellungen darüber, welche auf Grund der ältesten Ueberlieferung die Neutestamentlichen Schriftsteller hatten, sind der Ausgangspunkt für die biblische Theologie. b) Diese Vorstellungen waren aber zunächst bedingt durch die Lehre Jesu, sofern dieselbe die authentische Erläuterung über die Bedeutung seiner Person und seiner Erscheinung gab. c) In diesem Sinne muß eine Darstellung der Lehre Jesu den grundlegenden Abschnitt der biblischen Theologie bilden, die Thatsachen des Lebens Jesu können nur in Betracht kommen, so weit sie in dieser Lehre vorausgesetzt oder für das Verständniß derselben maßgebend sind. d)

a) Es liegt der Gedanke nahe, daß der Ausgangspunkt für die biblische Theologie eine Darstellung des Lebens Jesu sein müsse. Ist der Zweck derselben, die religiösen Vorstellungen und Lehren der NTlichen Schriften darzustellen, sofern dieselben die authentischen Urkunden über die Offenbarung Gottes in Christo sind (§. 1.), so scheint zunächst diejenige Reihe von Thatsachen ermittelt werden zu müssen, in welchen sich jene Offenbarung vollzogen hat, weil an sie nothwendig die apostolische Lehre anknüpft, und diese Thatsachen würde eben eine Darstellung des Lebens Jesu vorzuführen haben. In der That hat auch G. L. Bauer in die erste Abtheilung seiner Darstellung des synoptischen Lehrbegriffs (Bd. I.) ausführliche Untersuchungen über geschichtliche Fragen des Lebens Jesu verflochten. In der „historisch-kritischen Einleitung," die de Wette der Darstellung der Lehre Jesu und der Apostel voraufschickt, giebt er §. 207—224 einen geschichtlichen Abriß des Lebens Jesu, und ähnlich von Cölln in dem der Darstellung der Lehre Jesu vorausgehenden „allgemeinen Theil" eine

Darstellung der „Lebensverhältnisse Jesu aus dem religiösen Standpunkte betrachtet“ (§. 132—138). Seiner Auffassung von der Aufgabe der biblischen Theologie entsprechend (§. 7, a.), hat endlich Schmid in der Darstellung des „messianischen Zeitalters“ das „Leben Jesu“ als ersten Theil der Lehre Jesu vorausgeschickt (I. S. 33 bis 120). Allein damit sind die Grenzen unserer Disciplin weit überschritten. Schon methodisch angesehen, fordert die wissenschaftliche Darstellung des Lebens Jesu Untersuchungen von durchaus heterogener Art. Sie setzt eine historisch-kritische Quellenprüfung voraus, die völlig anderer Art ist, wie die Methode der biblischen Theologie. Diese hat ausschließlich zu fragen, welches die Vorstellungen und Lehren der uns vorliegenden Schriften sind, jene fragt, ob die Berichte der uns vorliegenden Quellen glaubwürdig sind oder nicht. Man könnte also höchstens die Resultate dieser Untersuchungen axiomatisch aufnehmen, so weit sie für die apostolische Lehre eine Bedeutung haben, da ja die rein geschichtlichen Details selbstverständlich hier gar nicht hergehören. Allein je schärfer die kritische Untersuchung den zu ermittelnden Thatbestand von seiner Darstellung in unseren Quellen scheidet, um so klarer erhellt, daß es der biblischen Theologie auf jenen gar nicht ankommen kann. Gesetzt, es ergäbe die Kritik, daß Jesus ein durchaus anderer war und sein Leben ein durchaus anderes als unsere Quellen mit ihrem „verherrlichenden Sagenschmuck“ es darstellen, so wäre dieses Resultat für die biblische Theologie nicht nur werthlos, sondern geradezu irreführend. Denn wenn unsere Evangelisten bereits ein so getrübtes Bild von dem Leben Jesu in sich trugen, so ist es sehr unwahrscheinlich, daß die Anschauung von seiner Person und von seinem Leben, von welcher die anderen NTlichen Schriftsteller bei ihrem Lehren ausgingen, jenem kritisch ermittelten, angeblich geschichtlichen Sachverhalt mehr entsprach. Selbst wenn aber der Kritik die Glaubwürdigkeit unserer Evangelien sich im Wesentlichen bewährt, so sind wir doch keineswegs berechtigt, die geschichtliche Anschauung vom Leben Jesu, welche wir aus ihnen auf wissenschaftlichem Wege gewinnen, ohne weiteres mit derjenigen zu identificiren, von welcher die NTlichen Schriftsteller ausgingen. Immer kann also eine wissenschaftliche Darstellung des Lebens Jesu nicht der Ausgangspunkt für die biblische Theologie sein.

b) Um den Ausgangspunkt für die religiösen Vorstellungen und Lehren der Apostel zu gewinnen, dürfen wir nicht ohne weiteres von dem Bestande der Ueberlieferung ausgehen, welche unsere Evangelien enthalten, da dieselben zu den spätesten unserer NTlichen Schriften gehören und also den Verfassern der übrigen großentheils nicht bekannt waren. Hat die biblische Theologie nach not. a. nicht zu untersuchen, ob z. B. die übernatürliche Erzeugung Jesu eine geschichtliche Thatsache ist, so hat dieselbe doch zu constatiren, daß dieselbe der ältesten evangelischen Ueberlieferung unbekannt ist und darf daher nicht voraussetzen, daß sie den älteren NTlichen Schriftstellern bekannt war und auf ihre Vorstellungen von der Person Jesu einwirkte. Aber auch, wenn wir den gesammten Bestand der **ältesten** Ueberlieferung sicher

ermitteln könnten, so dürften wir denselben nicht ohne weiteres als Ausgangspunkt nehmen. Nicht was die NTlichen Schriftsteller von Thatsachen des Lebens Jesu wußten oder wissen konnten, sondern was ihnen davon für die Anschauung von der Bedeutung seiner Person und Erscheinung maßgebend war, darauf kommt es an. Ließe es sich z. B. wirklich aus dem ältesten Evangelium constatiren, welches die geschichtlichen Momente sind, die Jesus zu dem gemacht haben, was er war, und wie er unter dem Einfluß derselben seine Ansichten und Absichten erst während seiner öffentlichen Wirksamkeit allmählich entwickelt hat, so fragt sich's immer noch, ob die NTlichen Schriftsteller diese Thatsache als solche erkannt und in ihrer Bedeutung für die Auffassung der Person Jesu zu würdigen gewußt haben. Es erhellt hieraus, daß es der biblischen Theologie nicht sowohl auf die Thatsachen selbst und die Bedeutung, welche sie an sich haben, ankommt, sondern auf die Auffassung dieser Thatsachen in der ältesten Ueberlieferung und auf die Bedeutung, welche ihnen die NTlichen Schriftsteller beilegten. Faßt man z. B. den in den Evangelien erzählten Hergang bei der Taufe Jesu als eine bloße Vision des Täufers, so hat derselbe offenbar eine ganz andere Bedeutung, als wenn man ihn als ein Erlebniß Jesu faßt. Für die biblische Theologie kommt es zunächst gar nicht darauf an, welche dieser Auffassungen die richtige ist, sondern darauf, welche die NTlichen Schriftsteller gehabt haben, weil nur diese für ihr Lehren maßgebend sein konnte. Was also den Ausgangspunkt für die biblische Theologie bildet, ist das Bild, welches die NTlichen Schriftsteller auf Grund oder nach dem Zeugniß der ältesten Ueberlieferung von dem Leben Jesu hatten; denn nur dieses Bild, sofern es für ihre Auffassung von der Person Jesu und der Bedeutung seiner Erscheinung maßgebend war, konnte auf die Bildung ihrer religiösen Vorstellungen und Lehren bestimmend einwirken.

c) Die Unterscheidung einer Lehre der Apostel von Jesu und einer Lehre Jesu in dem Sinne, in welchem man sie früher oft gemacht hat, ist durchaus ungeschichtlich. Wäre die Lehre Jesu wesentlich eine neue Gotteslehre oder eine neue Sittenlehre gewesen, so hätte die Lehre seiner Apostel sich nicht in dem Maße um die Bedeutung seiner Person und seiner Erscheinung drehen können, wie sie es thut. Die Lehre Jesu war ihrem wesentlichen Kern nach selbst nichts anderes als eine Lehre von der Bedeutung seiner Person und seiner Erscheinung und mußte in dieser Beziehung grundlegend sein für die ursprünglichen Vorstellungen der NTlichen Schriftsteller von derselben. Wenn in den der Lehre Jesu vorausgeschickten Darstellungen seines Lebens (not. a.) von seinem Verhältniß zum Täufer oder zu den Parteien im Volk, von seinem Zweck und Plan, von dem Gottesreich und den Mitteln zu seiner Begründung, von dem Messiasbegriff und der Stellung Jesu zu dem A. T. oder zu der Volkserwartung, von der Bedeutung der Wunder und des Todes Jesu, von den Weissagungen Jesu und von der Bestimmung seiner Apostel gehandelt wird, so sind das Alles Fragen, die für die Auffassung seiner Person und seiner Erscheinung von entscheidender Bedeutung sind; aber

die nächste Antwort auf diese Fragen war in den Aussprüchen Jesu gegeben und diese mußten für die Auffassung der apostolischen Zeit das zunächst maßgebende sein. Das Alles gehört also in die Lehre Jesu, ja es bildet die eigentliche Substanz derselben. Was sonst etwa von Aussagen theologischen oder anthropologischen Gehalts oder von sittlichen Ermahnungen in den Aussprüchen Jesu vorkommt, das wird erst darauf anzusehen sein, inwiefern es etwas der Lehre Jesu Eigenthümliches ist und in welchem Zusammenhange es mit jenem Mittelpunkte derselben steht.

d) Je mehr man die Lehre Jesu in ihrer geschichtlichen Bedeutung, d. h. in ihrem Zusammenhange mit den Thatsachen seines Lebens auffaßt, um so leichter wird sich auch das Gebiet dieser Thatsachen abgrenzen, welches in dem grundlegenden Abschnitt der biblischen Theologie in Betracht zu ziehen ist. So weit seine Lehre auf solche Thatsachen zurückweist, wird ihre Kenntniß von Bedeutung und ihre Auffassung durch dieselbe bedingt sein. Umgekehrt freilich können auch die Thatsachen des Lebens Jesu das Verständniß seiner Aussprüche bedingen; aber auch hier wird dann die Auffassung dieser Aussprüche, welche wir in der apostolischen Zeit vorfinden, zum Zeugniß für ihre Auffassung jener Thatsachen. Immer also wird die biblische Theologie nicht von den Thatsachen ausgehen, sondern von der Lehre Jesu, jene werden nur erläuterungsweise in Betracht gezogen werden können.

§ 10. Die Quellen für die Darstellung der Lehre Jesu.

Die biblisch-theologische Darstellung der Lehre Jesu hat nicht zu fragen, was Jesus gesagt, sondern was von den Aussprüchen Jesu und in welcher Form es die älteste Ueberlieferung [illegible]. Die [illegible] Ueberlieferung [illegible] demnach von den Quellen dieser [illegible] Aber auch die [illegible]

[illegible]

dem, was Jesus gesagt und gelehrt hatte, ergiebt, ob ihre Fassung als durchaus authentisch gelten kann, darauf kommt es ihr zunächst nicht an. Es ist für sie gleichgültig, ob die ersten Aufzeichner jener Aussprüche Augen- und Ohrenzeugen des Lebens Jesu gewesen waren oder nicht. Jedenfalls stammt die älteste Ueberlieferung über die Aussprüche Jesu, aus welcher die apostolische Zeit schöpfte, von den Ohrenzeugen her; aber es läßt sich a priori weder voraussetzen, daß Alles, was Jesus gesagt hatte, in der Erinnerung dieser Zeugen haften geblieben, und so in den Kreis der ältesten Ueberlieferung übergegangen war, noch daß Alles im ursprünglichen Sinne aufgefaßt und diesem Sinne entsprechend ausgedrückt war. Wie dem aber auch sei, so konnte die Lehre Jesu immer nur in dem Umfange und in der Auffassung, welche die älteste Ueberlieferung darstellt, auf die Entwicklung der Lehre, wie sie in den ältesten NTlichen Schriften vorliegt, einwirken. Was Jesus sonst etwa gesagt hatte, und was sonst etwa über den Sinn seiner Lehre sich ermitteln läßt, für die ältesten unter den NTlichen Schriftstellern war es so gut wie nicht vorhanden. Es kommt also für die biblische Theologie nicht darauf an, die Lehre Jesu an sich, sondern die Lehre Jesu, wie sie in der ältesten Ueberlieferung sich gestaltet hatte, darzustellen.

b) Während schon G. L. Bauer „die christliche Religionstheorie nach den drei ersten Evangelien" und „nach Johannes" gesondert behandelte, gehen de Wette und v. Cölln bei der Darstellung der Lehre Jesu von allen vier Evangelien aus. Ersterer stellt §. 226 den Grundsatz auf, daß hinsichtlich des Inhalts der Lehre das Johannesevangelium als Richtschnur der Kritik zu gebrauchen, die Vortragsform aber in den Synoptikern treuer erhalten sei, und letzterer (§. 139.) meint, daß gerade das Johannesevangelium es erleichtere, die subjective Ansicht des Evangelisten zu erkennen und so den eigentlichen Lehrvortrag Jesu von der subjectiven Form, worin er von seinen Schülern überliefert worden, zu unterscheiden. Ohne weiteres hat Schmid die Lehre Jesu nach allen vier Evangelien dargestellt (Vgl. I., §. 3.) und theilweise selbst noch Reuß, obwohl derselbe daneben auch die Christusreden des vierten Evangeliums als Quelle der johanneischen Theologie verwerthet (Vgl. I., S. 156.). Am entschiedensten tritt dem Baur entgegen, indem er es durch die neuere Kritik für erwiesen ansieht, daß das Johannesevangelium schon wegen seines Unterschiedes von den Synoptikern und seines ganz eigenthümlichen Lehrbegriffs nicht eine Quelle für die Lehre Jesu, sondern nur für die Auffassungsweise des Evangelisten sein könne (S. 22.). Da nun seine Voraussetzung, daß die Ungeschichtlichkeit des vierten Evangeliums von der neueren Kritik erwiesen sei, eine unrichtige ist, so ist der Grund, aus welchem Baur das vierte Evangelium zurückweist, freilich ein unhaltbarer. Für eine Darstellung der Lehre Jesu, wie sie das Leben Jesu erfordert (not. a.), ist die Benutzung des Johannesevangeliums nicht nur zulässig, sondern ganz unentbehrlich, obwohl dasselbe auf eine unbedingte Authentie seiner Christusreden allerdings keinen Anspruch machen kann. Allein als Quelle für die älteste Ueberlieferung von

der Lehre Jesu ist es nicht zu gebrauchen. Wie viel auch in ihm nach Inhalt und Form von authentischen Aussprüchen Jesu enthalten ist, wie manche Seiten der Lehre Jesu dieselben uns auch in einem neuen Lichte oder in größerer Klarheit sehen lehren, so zeigt doch die Thatsache, daß wir erst in den spätesten Schriften des N. T. von diesen Aussprüchen Kunde bekommen und diese Seiten beleuchtet sehen, wie in der ältesten Ueberlieferung diese Aussprüche fehlten, diese Seiten zurücktraten und also für die Lehrentwicklung in den älteren Schriften des N. T. nicht mitbedingend werden konnten. Mochten daher in dem Evangelisten Johannes selbst erst später reichere Erinnerungen aufgetaucht sein und ein helleres Licht über Vieles verbreitet haben oder mochten diese Erinnerungen bis dahin sein Privatbesitz geblieben sein, immer kann der Schatz derselben für die biblisch-theologische Darstellung der Lehre Jesu wenigstens an diesem Orte nicht verwendet werden. (Näheres darüber vgl. §. 198.).

c) Die älteste Ueberlieferung über die Aussprüche Jesu findet sich in den drei synoptischen Evangelien, aber auch sie sind in ihrer jetzigen Form wahrscheinlich später entstanden als alle unsere NTlichen Schriften, mit Ausnahme des Evangeliums und der Briefe Johannis. Auch in sie kann bereits manches von Aussprüchen Jesu aufgenommen sein, was entweder überhaupt oder wenigstens in seiner jetzigen Fassung der ältesten Ueberlieferung, welche der größere Theil der NTlichen Lehrentwicklung allein voraussetzt, fremd war. Schon die Thatsache, daß viele Aussprüche von zweien oder allen dreien bezeugt, andere nur in einem enthalten sind, legt eine Unterscheidung unter dem von ihnen dargebotenen Material nahe, mehr noch die Beobachtung, daß auch in ihnen bereits derselbe Ausspruch oft in sehr verschiedener Fassung und Auffassung vorkommt. Eine Ausscheidung der ältesten Gestalt der Ueberlieferung von den Aussprüchen Jesu aus dem Gesammtbestande der synoptischen Ueberlieferung kann nur mittelst einer sorgfältigen Quellenkritik vollzogen werden. Es ist nun ganz consequent, wenn Baur nach seiner kritischen Grundansicht von den Evangelien den Lucas als eine tendentiöse Bearbeitung des Matthäus und den Marcus als eine die Gegensätze beider neutralisirende Bearbeitung ganz bei Seite liegen läßt und sich ausschließlich an Matthäus hält, obwohl auch bei diesem nicht nur eine universalistische Bearbeitung von einer judenchristlichen Grundschrift, sondern auch in dieser der erst nach dem Tode Jesu sich bestimmter gestaltende Judaismus von der ursprünglichen Lehre Jesu zu scheiden sein soll. (Vgl. S. 23). Allein abgesehen von der Frage nach der Richtigkeit seiner Voraussetzung über den Tendenzcharakter und das Verwandtschaftsverhältniß der synoptischen Evangelien (Vgl. §. 11.), führt dieser ganze Scheidungsproceß den Kritiker zuletzt zu den wirklichen „Grundsätzen und Lehren Jesu" (S. 24. 25.), auf die es der biblischen Theologie zunächst gar nicht ankommt (not. a.). Hat wirklich die älteste apostolische Ueberlieferung bereits die Lehre Jesu im Sinne eines beschränkten Judaismus aufgefaßt, so beginnt für uns die Geschichte christlicher Lehrentwicklung mit der so gefaßten Lehre Jesu. Was darüber hinaus etwa über eine

„ursprüngliche“ Lehre Jesu vermuthet wird, ist ohnehin nur eine historische Conjectur ohne jeden sicheren Anhalt.

d) Die Untersuchung über die Entstehung und das Verwandtschaftsverhältniß der drei synoptischen Evangelien kann hier nicht geführt werden, sie gehört der historisch-kritischen Einleitung an. Die biblische Theologie kann nur ihre Resultate als Grundlage für ihre Darstellung axiomatisch aufnehmen. Nur unter der Voraussetzung, daß diese Resultate die Berechtigung geben und den Weg zeigen, aus ihnen die älteste Ueberlieferung von der Lehre Jesu zu entnehmen (not. c.), kann sie überhaupt den Versuch einer Darstellung derselben unternehmen. Da nun allgemein anerkannte Resultate auf diesem Gebiete noch keineswegs gewonnen sind, so bleibt nichts übrig, als diejenigen Ergebnisse kurz zusammenzustellen, zu welchen der Verfasser gekommen ist und auf welchen seine Darstellung beruht. Zur näheren Begründung derselben, sowie zur Auseinandersetzung mit verwandten Anschauungen, vgl. Weiß, zur Entstehungsgeschichte der synoptischen Evangelien (Studien und Kritiken. 1861. S. 29—100. 646—753), die Redestücke des apostolischen Matthäus (Jahrbücher für deutsche Theologie. 1864. S. 49—140.), die Erzählungsstücke des apostolischen Matthäus (ibid. 1865. S. 319—376.).

§. 11. Die Entstehung und das Verwandtschaftsverhältniß der drei synoptischen Evangelien.

Das von den beiden anderen Synoptikern bereits benutzte Marcusevangelium beruht auf direct apostolischer Ueberlieferung. a) Außerdem liegt allen drei Evangelien eine apostolische Schrift zu Grunde, welche es hauptsächlich auf eine Sammlung der Aussprüche Jesu abgesehen hatte, wie sie in der ältesten Gemeinüberlieferung gangbar waren. b) Was Lucas außerdem von Quellen benutzt hat, ist wahrscheinlich von gleichem Werthe mit einer dieser beiden Hauptquellen. c) So weit sich die Art der Quellenbenutzung in unseren Evangelien constatiren läßt, erweckt sie das Vorurtheil, daß aus ihnen die älteste Ueberlieferung nach Inhalt und Form noch im Wesentlichen sicher zu ermitteln sei. d)

a) Die Annahme, daß unser zweites Evangelium das älteste der drei Synoptiker und von den beiden anderen bereits benutzt sei, tritt zwar schon sehr früh auf (Vgl. G. Chr. Storr, über den Zweck der evangelischen Geschichte und der Briefe Johannis. Tübingen, 1786. §. 58—62) und fand bereits in Weiße (Evangelische Geschichte. Leipzig, 1838) und Wilke (der Urevangelist. Dresden, 1838) eine höchst scharfsinnige, im Wesentlichen völlig ausreichende Begründung, errang sich aber doch erst, seit Ewald (Vgl. Jahrbücher der biblischen Wissenschaft. Göttingen, 1848. 1849; die drei ersten Evangelien. Göttingen, 1850) dafür eintrat, immer allgemeinere Anerkennung. Die einst fast herrschend gewordene Owen-Griesbach'sche Hypothese, welche den Marcus zum jüngsten unserer drei Evangelisten macht, hat seit

Schwarz (neue Untersuchungen über das Verwandtschaftsverhältniß der Evangelien. Tübingen, 1844) keine eingehende Vertheidigung mehr gefunden. [1]) Dagegen ist sie von der Tübinger Schule (Vgl. Schwegler, das nachapostolische Zeitalter. Tübingen, 1846; Baur, kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien. Tübingen, 1847) im Sinne ihrer Tendenzauffassung unserer Evangelien (Vgl. §. 10, c.) verwendet und noch neuerdings in diesem Sinne von Strauß (in seinem Leben Jesu. Leipzig, 1864) und Zeller (Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie. 1865. 3. 4.) vertheidigt worden. Allein innerhalb der Schule selbst hat Hilgenfeld seit 1850 diese Ansicht mit Nachdruck und Erfolg unermüdlich bekämpft und, während er die Mittelstellung des Marcus zwischen Matthäus und Lucas festhält, wenigstens die Benutzung desselben durch Lucas eingehend erwiesen (Vgl. zuletzt: Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie. 1864. 3.). Die neuesten eingehenden Vertheidigungen der Marcus-Hypothese (Holtzmann, die synoptischen Evangelien. Leipzig, 1863, Weizsäcker, Untersuchungen über die evangelische Geschichte. Gotha, 1864) haben das Eigenthümliche, daß sie unser zweites Evangelium ebenfalls nur für eine Bearbeitung des den beiden anderen zu Grunde liegenden Urevangeliums halten, die demselben aber formell und materiell bei weitem am nächsten steht. Daß diese Hülfshypothese unnöthig und undurchführbar sei, glaube ich in den Jahrbüchern 1864. 1865 (§. 10, d.) nachgewiesen zu haben. (Vgl. Meyer, kritisch-exegetisches Handbuch über das Evangelium des Matthäus. 5. Aufl. Göttingen, 1864. S. 34. 36.). Ebenso glaube ich in den Studien und Kritiken. 1861. S. 672—677 (§. 10, d.) gezeigt zu haben, daß die Nachricht, welche Papias aus dem Munde des Presbyter Johannes (bei Euseb. hist. eccl. III., 39) über eine Evangelienschrift des Marcus giebt, auf unser zweites Evangelium vollkommen paßt und daß die überlieferungsmäßige Annahme seiner Herkunft aus der petrinischen Verkündigung hinreichend gesichert ist (Vgl. noch Klostermann, das Marcusevangelium. Göttingen, 1867).

b) Maßgebend für die weitere Erforschung der Quellen unserer Evangelien ist die Beobachtung, daß unser erstes und drittes Evangelium zwei von einander durchaus unabhängige Schriften sind. Diese außer von Weiße, Ewald, Holtzmann, Weizsäcker auch von Ritschl (theologische Jahrbücher. 1851), Plitt (de composit. evangl. synopt. Bonn, 1860), Reuß (Geschichte der heiligen Schriften N. T. 4. Aufl. Braunschweig, 1864) u. A. vertretene Ansicht (Vgl. zuletzt Jahrbücher 1865, S. 320—322) ergiebt nämlich, daß überall da, wo beide Evangelien ohne Vermittlung des Marcus eine schriftstellerische Verwandtschaft zeigen, eine andere Quelle von beiden gemeinsam, aber von jedem in eigenthümlicher Weise benutzt ist. In dieser Quelle erkennen die meisten die von Papias erwähnte Schrift des Apostel Matthäus

---

[1]) Die Vertheidigung dieser Ansicht in der nach seinem Tode aus Vorlesungen, die er zum letzten Male 1858 und 1859 gehalten, herausgegebenen Einleitung ins N. T. von Bleek (Berlin, 1862. Vgl. S. 248—257) stammt wohl aus älterer Zeit, da sie auf die neueren Verhandlungen keine eingehende Rücksicht nimmt.

(bei Euseb. hist. eccl. III., 39). Streitig ist, ob diese Schrift nur Reden und Aussprüche des Herrn oder auch Erzählungsstücke enthielt. Daß letzteres der Fall sei, habe ich besonders in den Jahrbüchern 1865 (§. 10, d.) nachzuweisen gesucht. In dieser Schrift haben wir den reichsten Schatz directer apostolischer Ueberlieferung von Worten Jesu und von einzelnen Zügen aus seinem Leben, wie sie sich besonders um einzelne Worte desselben gruppiren, zu suchen. Wie diese Schrift die in dem ältesten Apostelkreise stehend gewordene Ueberlieferung am treuesten wiedergegeben hat, so hat sie auch am mächtigsten direct und indirect auf die spätere Evangelienliteratur eingewirkt. Unser erstes Evangelium, das sie am treuesten und vollständigsten benutzt (Vgl. besonders Jahrbücher 1864) und mit Hülfe des Marcus zu einer vollständigen Lebensgeschichte Jesu verarbeitet hat, verdankt derselben den Namen des Matthäus, den es trägt. Wir werden sie als „apostolische Quelle," das erste Evangelium dem Herkommen gemäß als Matthäus bezeichnen. Lucas hat sie freier und weniger vollständig benutzt, aber dennoch manches aus ihr erhalten, was unser Matthäus in dem aus Marcus entlehnten Rahmen seiner Geschichte nicht mehr unterzubringen gewußt hat. So wichtig uns daher Lucas für die Erkenntniß und Herstellung derselben ist, so ist doch eine Ueberschätzung seines Werthes der Grundfehler in der von Holtzmann versuchten Reconstruction dieser Quelle. Mit der Beschränkung dieser Schrift auf eine bloße Rede- oder Spruchsammlung hängt es meist zusammen, daß man die Benutzung derselben durch unser zweites Evangelium verkannt hat. Marcus hat theils die kurzen skizzenhaften, aber im Lapidarstil entworfenen Erzählungsstücke derselben nach petrinischer Ueberlieferung farbenreicher und vollständiger ausgeführt, theils einzelne Sprüche derselben, seltener größere Redestücke, zum Theil ziemlich frei umgestaltet, seinem Pragmatismus eingereiht. Daraus erklärt sich, daß unser zweites Evangelium gegenüber dem ersten, das die apostolische Quelle oft treuer benutzt hat und selbst da bei ihr stehen geblieben ist, wo ihm die Bearbeitung derselben durch Marcus vorlag, oft einen secundären Text zeigt, wodurch die Kritik so vielfach irre geleitet ist. Auch die not. a. erwähnte neueste Wendung der Marcushypothese hängt mit der Verkennung dieser Erscheinung zusammen.

c) Obwohl unser Matthäus wohl noch manchen Ausspruch Jesu aus der Ueberlieferung aufgenommen hat, so läßt sich doch nicht nachweisen, daß er außer den not. a. und b. angegebenen noch andere schriftliche Quellen benutzt hat. Dagegen ist dies bei Lucas hinsichtlich mancher Erzählungsstücke, und wenigstens hinsichtlich vieler Parabeln überwiegend wahrscheinlich. Da derselbe nun in seinem Proömium ausdrücklich sagt, daß er der Ueberlieferung der Augenzeugen nachgegangen sei und sich auf analoge Vorarbeiten beruft (1 v. 1—3), so müssen seine Quellen entweder direct apostolischen Ursprungs gewesen sein oder unmittelbar aus apostolischer Ueberlieferung geschöpft haben, sie stehen also entweder der apostolischen Quelle oder der Marcusquelle an Werth gleich. Wo sich also eine Benutzung solcher Quellen kritisch wahrscheinlich machen läßt, da ergeben auch die dem

Lucas eigenthümlichen Abschnitte höchst werthvolle Quellen für die älteste Ueberlieferung der Reden Jesu.

d) Unmittelbar läßt sich nur die Art, wie Matthäus und Lucas den Marcus benutzt haben, controliren, allein auch die von beiden unabhängig von einander benutzten Redestücke der apostolischen Quelle sind theilweise so wörtlich übereinstimmend erhalten, daß man den ganzen Charakter derselben wohl erkennen und demnach auch meist mit ziemlicher Sicherheit constatiren kann, wo einer oder beide die ursprüngliche Fassung geändert haben. Jedenfalls erhalten wir so ein weites Gebiet, auf dem wir Beobachtungen darüber anstellen können, wie weit die Freiheit der Evangelisten in der Benutzung ihrer Quellen ging. Und hier erweist sich der durch die Tübinger Schule erregte Verdacht, daß dieselben ihre Stoffe nach lehrhaften Tendenzen und wechselnden Zeitrichtungen wesentlich umgestaltet und durch ganz freie Compositionen vermehrt haben, als durchaus unbegründet. Die Abweichungen der Evangelisten von ihren Quellen erklären sich zum überwiegend größten Theile aus schriftstellerischen Motiven, aus dem Bestreben zu verdeutlichen, zu erklären, den Nachdruck des Gedankens zu verstärken oder die in der ältesten Ueberlieferung abgerissen erhaltenen Sprüche in einen bestimmten Zusammenhang einzuflechten, in welchem dann freilich zuweilen ihr ursprünglicher Sinn alterirt wird. Mißverständlich erscheinendes ist eher weggelassen als unkenntlich gemacht. Selbst wo bildliche Aussprüche oder Gleichnisse sichtlich gegen ihren ursprünglichen Sinn angewandt und umgewendet werden, blickt meist noch deutlich ihre ursprüngliche Beziehung hindurch. Was sich als Zusatz eines Evangelisten ergiebt, zeigt, so weit wir es noch controliren können, schon so vielfach das Bestreben, sich in Form und Inhalt an eine der älteren Quellen anzuschließen, daß von dem verhältnißmäßig wenigen, wo eine solche Controle nicht mehr möglich, das Gleiche mit gutem Grunde angenommen werden kann. Der Beweis hiefür liegt klar vor Augen, wenn wir dasjenige betrachten, was sich als lehrhafte Eigenthümlichkeit unserer drei Evangelien als solcher herausstellt (Vgl. §. 190—197). Es liegt am Tage, wie wenig hierin zu einer wesentlichen Alterirung der ältesten Ueberlieferung Anlaß gegeben war.

§. 12. Kritische Grundsätze für die Benutzung der synoptischen Evangelien.

Am sichersten läßt sich der Bestand der ältesten Ueberlieferung über das Leben und die Lehre Jesu ermitteln, wo der Text der apostolischen Quelle noch kritisch herzustellen ist. a) In zweiter Linie erscheint das älteste Evangelium, so weit es nicht selbst die apostolische Quelle benutzt, als Quelle für die apostolische Auffassung des Lebens und der Lehre Jesu. b) In dritter Linie lassen sich auch in den dem Matthäus und in den dem Lucas eigenthümlichen Stücken nach Abzug der lehrhaften Eigenthümlichkeit der Evangelisten noch Bruchstücke aus der apostolischen Ueberlieferung nachweisen, doch bei jenem sicherer als bei

diesem.c) Eventuell muß die biblische Theologie sich damit begnügen, die älteste uns erhaltene Form der Ueberlieferung constatirt zu haben.d)

a) Wo Matthäus und Lucas ohne Vermittlung des Marcus wörtlich übereinstimmen, haben wir nach §. 11, b. den Wortlaut der von ihnen benutzten apostolischen Quelle. Wo sie von einander abweichen, ist die ursprüngliche Fassung nach dem kritischen Grundsatz herzustellen, daß die Fassung, deren Motiv noch erkennbar ist, für die secundäre gilt. Im Ganzen hat nach §. 11, b. Matthäus das Präjudiz der Ursprünglichkeit für sich. Wir citiren, wo irgend ein wesentlicher Unterschied in der Fassung sich zeigt, diejenige Stelle, in welcher die Fassung sich als die ursprünglichste ergiebt, sonst schlechthin nach Matthäus. Bei Sprüchen, wo es besonders wichtig erschien, ihr Vorkommen in der apostolischen Quelle zu constatiren oder wo der Text bei keinem ganz ursprünglich erhalten scheint, stellen wir die Parallelstellen beider Evangelien neben einander. Wo Erzählungsstücke, Aussprüche und Reden aus der apostolischen Quelle in allen drei Evangelien erhalten sind, ist die kritische Operation zwar einerseits eine verwickeltere, weil die Fassung bei Matthäus und Lucas vielfach zugleich durch die des Marcus mit bedingt ist, aber anderntheils das Resultat auch oft ein um so sichereres.

b) In dem Evangelium des Marcus kommen als selbstständige Quelle nur diejenigen Abschnitte in Betracht, welche von ihm zuerst aufgezeichnet sind. Ich habe dieselben in den Jahrbüchern 1865, S. 360, zusammengestellt. Für die Lehre Jesu sind darunter besonders die von ihm aufgezeichneten Gespräche von Wichtigkeit. Hier ist stets nur er allein ohne Rücksicht auf die ihn benutzenden Evangelisten citirt, die hier keinen selbstständigen Werth haben. Doch kann selbst da, wo er Darstellungen der apostolischen Quelle nach selbstständiger Ueberlieferung erweitert (§. 11, b.), sein Evangelium in Betracht kommen, selten dagegen ist aus seiner meist sehr freien Anwendung der Sprüche aus der apostolischen Quelle etwas über deren ursprüngliche Fassung zu entnehmen. Wo das Marcusevangelium selbstständige Quelle ist, steht es allerdings der apostolischen nach. Denn erstens ist es nicht aus directer Ohrenzeugenschaft, sondern aus der Erinnerung an die mündliche Ueberlieferung eines Apostels geflossen, zweitens haben wir hier nicht die Controle an einer anderweitigen selbstständigen Wiedergabe derselben Ueberlieferung und drittens zeigt sich Marcus in seinem Verhalten gegenüber der apostolischen Quelle zum Theil freier umgestaltend als die anderen Evangelisten. Dagegen hat es den Vorzug, daß die ganze Anschauung des Evangelisten von dem Lehren und Leben Jesu nachweislich das unmittelbare Erzeugniß der lebendigen apostolischen Verkündigung ist, die jedenfalls reicher war, als die daraus im Evangelium erhaltenen Züge. Was darum dem Einzelnen an unmittelbar gesicherter Authentie abgeht, wird durch die Gewißheit aufgewogen, daß das Gesammtbild, welches das Evangelium giebt, unmittelbar den Stempel apostolischen Ursprungs trägt, zumal dies

Evangelium weniger als die beiden anderen eine ausgeprägte lehrhafte Eigenthümlichkeit hat, welche dasselbe alteriren konnte.

c) Was Matthäus von größeren Redestücken Eigenthümliches hat, läßt sich auch ohne die Controle durch Lucas mit hoher Wahrscheinlichkeit als der apostolischen Quelle entnommen und nach Abzug der Eigenthümlichkeiten des Evangelisten (Vgl. §. 11, d.) als im Wesentlichen treu wiedergegeben ansehen. Selbst vereinzelte Aussprüche, die er allein erhalten, lassen sich vielfach theils auf diese Quelle, theils auf eine ihr gleichwerthige Ueberlieferung zurückführen. Da aber die älteste apostolische Quelle sicher keine Geburts-, Leidens- und Auferstehungsgeschichte hatte, entbehrt auf diesen Gebieten alles, was dem ersten Evangelium eigenthümlich ist, der unmittelbaren Gewähr apostolischer Ueberlieferung. Da Lucas in der Benutzung der apostolischen Quelle ungleich freier verfährt als Matthäus, so gewähren die von ihm allein erhaltenen Redestücke (namentlich Gleichnisse), auch wo sie aller Wahrscheinlichkeit nach aus der apostolischen Quelle oder einer gleichwerthigen Ueberlieferung abzuleiten sind (§. 11, b. c.), mindestens ihrer Fassung nach nicht die Sicherheit, wie die analogen Abschnitte des Matthäus. Doch darf man auch hier nach Abzug dessen, was sich anderswoher als lehrhafte Eigenthümlichkeit des Evangeliums erweist (§. 11, d.), immer noch auf eine wesentlich treue Ueberlieferung rechnen, zumal wo durch die abweichende Deutung und Verwendung des Lucas der ursprüngliche Sinn noch hindurchblickt. Dagegen gilt hinsichtlich der Vorgeschichte, sowie der Leidens- und Auferstehungsgeschichte das über Matthäus gesagte bei Lucas in noch höherem Grade.

d) Der Versuch, eine verloren gegangene Quelle, wenn auch nur bruchstücksweise, aus Bearbeitungen derselben kritisch zu reconstruiren (not. a.), kann selbst unter den verhältnißmäßig so günstigen Umständen, wie sie bei unseren Evangelien stattfinden, selbstverständlich nur bis zu hoher Wahrscheinlichkeit führen. Häufig wird man mit der Constatirung der relativ ursprünglichsten Fassung sich begnügen müssen. Noch weniger wird es in den not. b. und c. besprochenen Fällen möglich sein, mit voller Sicherheit zu der Gestalt der ältesten Ueberlieferung zu gelangen, und man wird sich mit überwiegender Wahrscheinlichkeit begnügen müssen. Aber theils bietet das schlechthin sichere, dessen bei der häufig im Wesentlichen vollständigen Uebereinstimmung des Matthäus und Lucas nicht wenig ist, einen festen Grund und leitenden Maßstab für die Beurtheilung des Uebrigen, theils kann es der biblischen Theologie genügen, die uns erhaltene relativ ursprünglichste Form der Ueberlieferung in Betreff der Lehre (resp. des Lebens Jesu, so weit dasselbe nach §. 9, d. in Betracht kommt) constatirt zu haben. Die kritische Untersuchung, welche bei keinem der citirten Aussprüche außer Acht gelassen ist, kann hier natürlich im Einzelnen nicht geführt werden; für sie verweise ich ein für alle Mal auf die obengenannten Abhandlungen, obwohl natürlich auch in ihnen nicht alle Details besprochen sind. Diese Aufgabe gehört einer kritischen Synopse an; ihre Lösung wird der Natur der Sache nach selbst unter denen, welche die §. 11 entwickelten Annahmen ganz oder im Wesentlichen theilen, im

Einzelnen oft eine abweichende sein. Solche, welche der Kritik überhaupt die Berechtigung absprechen oder in der Grundanschauung über die Entstehung der Evangelien anderer Ansichten sind, werden sie völlig verwerfen. Diejenigen Aussprüche von irgend erheblicher Wichtigkeit, welche hier übergangen sind, weil ich sie zu der ältesten Ueberlieferung nicht rechnen kann, werden Theil 4, Abschnitt 4 zur Sprache kommen. Wo solche secundäre Züge unserer Evangelien oder Stellen, über welche ein einigermaßen sicheres Urtheil sich nicht mehr gewinnen läßt, einmal vergleichungsweise herangezogen sind, ist ihre Benutzung doch ausdrücklich von der der eigentlichen Beweisstellen unterschieden.

§. 13. Die Vorarbeiten.

Die älteren Darstellungen der Lehre Jesu gehen von zu abweichenden Gesichtspunkten aus, um für die uns gestellte Aufgabe fruchtbringend zu sein. a) Aehnliches gilt zwar auch von Schmidt und Reuß, die aber, wenigstens in manchen Punkten, den Weg gewiesen haben, die Lehre Jesu nach ihrer specifischen Eigenthümlichkeit darzustellen. b) Bauer endlich hat die Lehre Jesu auf eine ganz allgemeine sittlich-religiöse Grundanschauung zu reduciren gesucht. c) Es bleibt daher noch die Aufgabe, dieselbe von ihrem geschichtlichen Mittelpunkt aus in ihrem inneren Zusammenhange darzustellen. d)

a) Obwohl Bauer vor de Wette und v. Cölln das voraus hat, daß er die Synoptiker gesondert von Johannes behandelt (§. 10, b.), so stimmt er doch darin mit ihnen überein, daß er die Lehre Jesu nach demselben Schema behandelt, wie die apostolische Lehre. In dem ersten Abschnitt („Christologie," vgl. Band I.) wird Lehrhaftes und Geschichtliches in unklarer Vermischung abgehandelt (§. 9, a.), in den beiden anderen („Theologie" und „Anthropologie." Vgl. Band II., §. 7—42) werden Gottes Namen, Dasein und Einheit, seine Eigenschaften, die Schöpfung, Erhaltung und Regierung, Ursprung, Name und Eintheilung der Sünde u. A., besonders ausführlich die Unsterblichkeit abgehandelt, während §. 9, c. gezeigt ist, daß Alles dieses zur Erkenntniß der wesentlichen Eigenthümlichkeit der Lehre Jesu nicht führt, vielmehr dieselbe von vornherein unter einen unrichtigen Gesichtspunkt stellt. Bei de Wette sind ebenfalls wesentliche Hauptpunkte der Lehre Jesu schon in dem Abriß des Lebens Jesu vorweg gewonnen. Die Lehre Jesu selbst behandelt nach einer allgemeinen Betrachtung über ihr „Princip und ihren Charakter" (§. 229) ebenso wie die Lehre der Apostel (Vgl. §. 6, b.) erstens die Offenbarungslehre (§. 230—233) überwiegend nach johanneischen Aussprüchen, sodann die allgemeine Glaubenslehre von Gott, von den Engeln und Dämonen und vom Menschen (§. 234—245), von der wesentlich dasselbe gilt wie von den beiden letzten Abschnitten bei Bauer, endlich die Heilslehre (§. 246 bis 254), in der noch das Meiste wirklich zur Sache gehört. Die ganze Darstellung verfehlt aber schon von vornherein den richtigen Gesichtspunkt, unter welchem die Lehre Jesu nach §. 10 in der biblischen

Theologie überhaupt ihre Stelle hat. Wesentlich dasselbe gilt von der Darstellung v. Cölln's, wo ähnlich wie in der Apostellehre (§. 6, c.) die „unsymbolische Religionslehre" (§. 141—153) im Wesentlichen dieselben Gegenstände abhandelt, wie de Wette's zweiter Abschnitt, nur daß die Lehre von der Offenbarung (§. 149—152) hier als zweiter Theil der Lehre vom Menschen und seinem Verhältniß zu Gott erscheint, während die „symbolische Lehre vom Reiche Christi" (§. 154 bis 168) erst zu dem Kern der Verkündigung Jesu gelangt.

b) Obwohl auch Schmid die Lehre Jesu nach den vier Evangelien behandelt, so unternimmt er doch mit Bewußtsein den Versuch, dieselbe nach einer ihr selbst entnommenen Gliederung und nicht nach den gangbaren dogmatischen Rubriken darzustellen (Vgl. S. 121. 25). Es wird dabei richtig von der Botschaft des erschienenen Heiles ausgegangen (S. 122), allein wenn dieselbe sich nach §. 20 gliedert in die Lehre von der Verklärung des Vaters im Sohne, von der Erlösung der Menschen durch den Sohn und von dem Reiche Gottes, wodurch beides, die Verklärung und die Erlösung, verwirklicht wird, so erhellt, abgesehen davon, daß der Grundgedanke des ersten Theils lediglich den johanneischen Reden entnommen ist, wie es der Eigenthümlichkeit der Lehre Jesu durchaus widerspricht, wenn der Begriff des Reiches Gottes erst am Schlusse statt am Anfange erscheint, eine Schwierigkeit, welche Schmidt wohl gefühlt, aber S. 124 keineswegs erledigt hat. Auch ist das dogmatische Schema nur scheinbar verlassen, innerhalb der einzelnen Theile erscheint dasselbe vielfach im Wesentlichen wieder. So wird im ersten Theile der Vater, der Sohn und der Geist abgehandelt und dann die Frage nach der Trinität (§. 21—25). Es wird das Wesen Gottes ausführlich erörtert und das Resultat dahin zusammengefaßt, daß er „ein sich in sich selbst zusammenfassendes und in sich seiendes, aber zugleich ein sich mittheilendes Leben und Wesen ist." (S. 132). Ebenso werden die göttlichen Eigenschaften (S. 140—143) behandelt. Der zweite Theil gliedert sich in die Lehre vom Object der Erlösung, vom erlösenden Princip oder dem Subject der Erlösung und von dessen Wirkung (S. 229). Aber auch hier wird im ersten Abschnitt (§. 27 und 28) die Lehre vom Menschen, von der Sünde und vom Teufel, im zweiten (§. 29—34) die Lehre von der Person und vom Werke Christi sammt seinen verschiedenen Ständen, im dritten (§. 35—38) die Heilsordnung zwar hie und da in eigenthümlicher, aber keineswegs immer durchsichtiger und dem Wesen der Lehre Jesu entsprechender Anordnung abgehandelt. Im dritten Theile endlich (§. 39—43) kommt die Lehre von der Kirche und ihren Gnadenmitteln, von der Beschaffenheit und Entwicklung der Kirche auf Erden zur Sprache, bis er mit einem sehr kurzen Hinblick auf das Reich Gottes in jener Welt schließt. Geistvoll schließt Reuß (I. S. 149—270) die Entwicklung der Lehre Jesu an das Wort Marcus 1 v. 15 an, und behandelt demnach zuerst das Verhältniß des Evangeliums zum Gesetz, und sodann die Abschnitte du royaume de dieu, de la conversion, de la perfection, de la foi, de la bonne nouvelle, während an den letzteren sich die Abschnitte

de fils de l'homme et de dieu, de l'église und de l'avenir anschließen. Es ist dies bisher der gelungenste Versuch einer Darstellung der Lehre Jesu, so weit dieselbe die Grundlage der Lehre der Apostel geworden ist (Vgl. I., S. 158), obwohl auch hier die Einmischung johanneischer Aussprüche (§. 10, b.) methodisch nicht zu billigen und die Anordnung nicht überall zweckentsprechend ist.

c) Die Darstellung der Lehre Jesu von Baur (S. 45—121) geht zwar von unrichtigen kritischen Voraussetzungen aus (§. 10, c.), aber da auch wir in unserem Matthäus die apostolische Quelle am vollständigsten erhalten finden (§. 11, b. §. 12, c.), so disponirt er wenigstens am meisten von allen bisherigen Bearbeitern über dasselbe Material, dem wir unsere Darstellung zu entnehmen denken. Er beginnt mit dem richtigen Gedanken, daß bei jeder neuen Religion vor Allem das Verhältniß in Betracht kommt, in welches sie sich zu den bisher bestehenden Religionsformen setzt. (S. 46). Freilich ist es von vornherein ungeschichtlich, wenn man Jesus als „Stifter einer neuen Religion" betrachtet (S. 45), da dieses sicher nicht der Gesichtspunkt ist, unter welchen er in seiner Lehre seine Erscheinung gestellt hat. Aber darum kann es doch richtig sein, von dem Verhältniß auszugehen, in welches Jesus seine Person und Erscheinung zur ATlichen Offenbarung setzt. Nur ist es sofort einseitig, wenn Baur hier nur sein Verhältniß zum Gesetz in Betracht zieht, während die Botschaft vom Gottesreich, mit welcher Jesus beginnt, gerade an die Prophetie anknüpft. Er kommt daher auch zu dem durchaus irrigen Resultat, der substanzielle Kern des Christenthums sei das sittliche Element, die Lehre Jesu nicht sowohl Religion als Sittenlehre (S. 65). Weil Baur die Beziehung zur Prophetie völlig verkennt, faßt er den Begriff des Gottesreichs als den eines sittlich-religiösen Gemeinwesens ohne alle Beziehung auf das erwartete Messiasreich (S. 75) und streift von den Aussagen Jesu über seine Person und sein Werk, wo er sie nicht durch die willkührlichste Kritik entfernt, wie S. 86, 88, 99—105, durch eine entleerende Deutung (S. 89 bis 92) möglichst alles Messianische ab, um dann in dem Sohnesnamen nur den Ausdruck für das neue Princip des religiösen Bewußtseins übrig zu behalten, welches er in der Idee Gottes als des Vaters findet (S. 115). So bleiben denn wirklich als Summa der Lehre Jesu nur „Grundanschauungen und Principien, Grundsätze und Vorschriften als unmittelbare Aussagen des religiösen Bewußtseins" (S. 46) übrig. Soll freilich die apostolische Lehrentwicklung sich diametral widersprechende Richtungen zeigen, wie seine Auffassung derselben annimmt (Vgl. §. 1, c. Anmerkung), so kann die gemeinsame Wurzel derselben nur ein solches völlig allgemein gehaltenes sittlich-religiöses Princip sein. Dennoch hat Baur auch nicht einmal den Zusammenhang der von ihm gefundenen Lehrgegensätze mit demselben ausreichend nachgewiesen.

d) Die Darstellung der Lehre Jesu wird nach §. 9, c. mit der Botschaft vom Gottesreich als dem geschichtlichen Mittelpunkt seiner Verkündigung zu beginnen haben. (Capitel 1). Ist erst der Sinn derselben

in ihrem Verhältniß zur Vergangenheit Israels und zum Bewußtsein der Gegenwart festgestellt (§. 14), so wird sich diese Botschaft von selbst dahin gliedern, daß das Gottesreich in dem Messias und seiner Wirksamkeit da ist (§. 15), daß es in der Jüngergemeinde verwirklicht wird (§. 16) und daß es in seiner zukünftigen Vollendung kommt (§. 17). Alles Uebrige kann nur die weitere Ausführung dieser Grundzüge sein. Dieselbe wird mit Bezug auf das Dasein des Gottesreichs im Messias (§. 15) das messianische Selbstzeugniß (Capitel 2) und die messianische Wirksamkeit (Capitel 3) Jesu erörtern, mit Bezug auf die Verwirklichung des Gottesreichs in der Gemeinde (§. 16) das Wesen derselben in der Gerechtigkeit des Gottesreichs (Capitel 4) und die empirische Gestalt derselben in der messianischen Gemeinde (Capitel 5) behandeln und endlich mit der messianischen Vollendung (Capitel 6. Vgl. §. 17) abschließen.

Erstes Capitel.

Die Botschaft vom Gottesreich.

Vgl. F. F. Fleck, de regno divino, Lips. 1829.

---

§. 14. Das Gottesreich.

Der Mittelpunkt der Verkündigung Jesu war nicht eine religiöse Lehre oder eine sittliche Forderung, sondern eine frohe Botschaft. a) Der Inhalt dieser Botschaft war zunächst der, daß das Gottesreich sich genaht habe, weil die Zeit erfüllt sei, in welcher sein Kommen erwartet wurde. b) Jesus stellt sich damit auf den Boden der Alttestamentlichen Gottesoffenbarung, wonach die volle Verwirklichung der Gottesherrschaft in der israelitischen Theokratie für die messianische Zeit in Aussicht genommen war. c) Er knüpft an die Volkserwartung an, welche diese Vollendung auf Grund der Weissagung nur in den Formen des nationalen Gemeinwesens sich denken konnte. d)

a) Nach der apostolischen Quelle charakterisirt Jesus selbst mit deutlicher Beziehung auf Jesaj. 61, 1 seine Verkündigung als eine Freudenbotschaft an die Elenden (Matth. 11, 5 = Luc. 7, 22: *πτωχοὶ εὐαγγελίζονται*). Die *πτωχοί* (עֲנָוִים) dürfen demnach weder als leiblich Arme im engeren Sinne, noch als geistlich Arme im religiösen Sinne gefaßt werden; gemeint ist das ganze Volk in seinem nationalen Elende, das freilich für das theokratische Volk immer zugleich geistlicher wie politischer Art war. Besonders häufig läßt Marcus Jesum seine Verkündigung als eine Freudenbotschaft bezeichnen (1, 15. 8, 35. 10, 29. 13, 10. 14, 9: *τὸ εὐαγγέλιον*).

b) Nach der apostolischen Quelle sandte Jesus seine Jünger bei ihrer Probemission mit der Botschaft aus: *ἤγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ* (Luc. 10, 9 = Matth. 10, 7) und mit derselben Botschaft läßt ihn Marcus selbst auftreten (1, 15. Vgl. Matth. 4, 17). Was es um dieses Gottesreich sei, wird nirgends ausdrücklich gesagt, die Vorstellung wird als eine dem Volke durchaus geläufige vorausgesetzt. In der That konnte auch in Israel, das von jeher ein Reich sein wollte, dessen höchster Herr und König Jehova war, niemand darunter etwas anderes verstehen als ein Reich, in welchem der Wille Gottes auf Erden so vollkommen erfüllt wird als bei den Engeln Gottes im Himmel (Matth. 6, 10). Die Botschaft von seiner Nähe besagt nicht, daß das Gottesreich bereits da sei, aber auch nicht, daß es in einer, wenn

auch weniger fernen Zukunft erscheinen werde. Sie setzt vielmehr voraus, daß sein Kommen in einem bestimmten Zeitpunkt erwartet wurde und verkündet, daß dieser Zeitpunkt eingetreten sei (Marc. 1, 15: πεπλήρωται ὁ καιρός) und darum das Erscheinen des Gottesreichs unmittelbar nahegerückt.

c) Jesus bringt keine neue Gotteslehre, der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs (Marc. 12, 26) ist sein Gott. Damit ist die Offenbarung Gottes im A. T. anerkannt. Der Mittelpunkt dieser Offenbarung ist aber, daß Gott dem Volke Israel seinen Willen kundgethan und an die Erfüllung desselben die Verheißung des höchsten Heiles geknüpft hat. In der israelitischen Theokratie ist die Verwirklichung dieses Ideals zwar angestrebt, aber noch nicht erreicht worden und am wenigsten entspricht die Gegenwart, in der das Volk in Folge seiner Sünden unter dem Druck des nationalen Elendes seufzt (not. a.), den Forderungen Gottes und dem Zukunftsbilde, das die Prophetie von Anbeginn an dem Volke vorgemalt hat. Das angekündigte Gottesreich (not. b.) kann also nur die Verwirklichung dieses Ideals sein. Diese Verwirklichung ist aber von den Propheten für die messianische Zeit verheißen und da die Propheten im heiligen Geiste geredet haben (Marc. 12, 36), so ist die endliche Realisirung jenes Ideals in Israel gewiß. Die Botschaft von der Erfüllung der Zeit (not. b.) kann nur sagen wollen, daß diese verheißene messianische Zeit gekommen sei. Das Gottesreich, das in ihr naht, ist demnach nicht eine von Jesu herzustellende neue religiös-sittliche Gemeinschaft (Baur. S. 75), sondern die von den Propheten verheißene Vollendung der israelitischen Theokratie. Der Weinberg der Theokratie, welcher dem Volk und seinen Führern übergeben (Matth. 21, 33), ist in der mit der Erfüllung der Zeit angebrochenen Heilszukunft das Gottesreich (Matth. 21, 43).[1])

d) Die Prophetie setzt überall voraus, daß die Vollendung der Theokratie in den Formen des israelitischen Gemeinwesens erfolgen werde, mag sie nun, wie in den älteren Propheten, als Herstellung des alten Glanzes und höchste Verherrlichung des davidischen Reiches oder wie Dan. 7, 13. 14 als Gründung eines ewigen Reiches, das allen Weltreichen ein Ende macht, gedacht sein. Hierauf gründet sich die damals besonders in den Frommen Israels lebende Hoffnung auf ein ewiges Reich des verheißenen Davididen (Luc. 1, 32. 33), auf die Restaurirung und Vollendung der Theokratie, deren Vorbedingung die politische Befreiung ist (Luc. 1, 68—75. 24, 21). In diesem Sinne begrüßt das Volk in dem Messias das kommende Reich seines Vaters David (Marc. 11, 10) und erwartet das Erscheinen des Gottesreichs (Marc. 15, 43. Luc. 17, 20. 19, 11) oder die Wiederherstellung des israelitischen Königthums (Act. 1, 6). Nur im Sinne dieser Erwartung konnte das Volk die Botschaft Jesu vom Gottes-

[1]) Wir bedienen uns absichtlich nicht des Namens Himmelreich, da dieser nur im ersten Evangelium vorkommende Terminus der apostolischen Quelle nicht angehört haben kann. (Vgl. §. 196, c.).

reiche verstehen. Das Neue an derselben ist also lediglich die Verkündigung der erfreulichen Thatsache (not. a.), daß die Zeit gekommen sei (not. b.), in der die verheißene (not. c.) und erwartete Vollendung der Theokratie eintreten soll.

§. 15. Das Gottesreich und der Messias.

Im Laufe seiner Wirksamkeit wies Jesus darauf hin, daß in derselben die verheißenen Zeichen der messianischen Zeit sich erfüllten und das Gottesreich auf Erden angebrochen sei. a) Liegt hierin schon, daß er der erwartete Begründer des Gottesreichs sei, so hat er sich auch indirect als den letzten Gottgesandten, den Bringer der messianischen Freudenzeit bezeichnet, wenn er auch die directe Bezeichnung als Messias Anfangs noch zu scheuen schien. b) Aber je mehr sich sein Schicksal erfüllte, um so rückhaltsloser hat er sich die messianische Huldigung gefallen lassen, um so entschiedener sich selbst zur Messiaswürde bekannt. c) Er wollte der verheißene und erwartete Messias sein, nur als solcher hat er den Anbruch der messianischen Zeit und das Gekommensein des Gottesreichs verkündigt. d)

a) Nach der apostolischen Quelle verweist Jesus den Täufer, der ihn fragen läßt, ob er der erwartete sei, darauf, daß in seinen Heilwundern die Jesaj. 35, 5. 6 geweissagten Zeichen der messianischen Zeit erschienen seien (Matth. 11, 3—5 = Luc. 7, 19—22. Vgl. Matth. 16, 2. 3 = Luc. 12, 54—56). So wenig wie bei Jesajas sind dabei freilich diese Wunder als bloße Legitimationen göttlicher Sendung gedacht; die Wiederherstellung der vom Krankheitselend gedrückten erscheint vielmehr als Sinnbild und Vorspiel der alles verheißene Heil in sich tragenden Wiederherstellung, welche die Vollendung der Theokratie dem unter dem Elend der Gegenwart seufzenden Volk bringen soll und welche daher auch zu gleicher Zeit den Elenden in der frohen Botschaft verkündigt wird (11, 5 und dazu §. 14, a.). Ebendaselbst erklärt Jesus den Pharisäern, als er ihnen bewiesen, daß er seine Teufelaustreibungen in der Kraft Gottes vollbringe, wie mit der Ueberwindung der satanischen Mächte auf Erden das Gottesreich gekommen sei (Matth. 12, 28 = Luc. 11, 20). Wo irgend die Herrschaft der Gott widerstrebenden Mächte gebrochen, da ist die Gottesherrschaft hergestellt. Beginnt aber in seiner Wirksamkeit die Verwirklichung des Gottesreichs, so ist er der erwartete Begründer desselben; daher soll sich der Täufer nicht hindern lassen, ihn als den Erwarteten anzuerkennen, auch wenn er nicht mit der Reichserrichtung im Sinne der populären Erwartung (§. 14, d.) begonnen hat (Matth. 11, 6).

b) Wenn Jesus sich als Gottgesandten bezeichnet (Matth. 10, 40. 15, 24), so stellt er sich damit scheinbar nur unter die Kategorie der Propheten, wie er ausdrücklich Marc. 6, 4 thut (Vgl. Matth. 21, 34—37. 22, 3. 4). Allein da er die Zeit der Prophetie mit Johannes dem Täufer für abgelaufen erklärte (Matth. 11, 13 = Luc. 16, 16),

der auf den Messias als den nach ihm kommenden hingewiesen hatte, (Matth. 3, 11), so konnte er selbst nur der letzte und größte der Gottgesandten sein, der die Vollendung der Theokratie herbeiführen sollte. Hatte er doch in demselben Zusammenhange den Täufer, den er auch sonst seinen Elias nannte (Marc. 9, 12. 13. Vgl. Maleach. 3, 23) und für den ansah, von dessen Anerkennung die Stellung zu ihm abhing (Marc. 11, 28—33), für den Maleach. 3, 1 geweissagten Gottesboten erklärt, der dem Messias den Weg bereiten sollte (Matth. 11, 10 = Luc. 7, 27). Mit seinem Erscheinen ist die messianische Freudenzeit angebrochen, die er Marc. 2, 19. 20 mit der Freude der um den Bräutigam zum Hochzeitsfeste versammelten Genossen vergleicht. Dennoch hat er den Dämonen, die ihn als den Messias erkannten (Marc. 1, 34. 3, 12) und selbst seinen Jüngern noch verboten, seine Messiaswürde öffentlich zu verkündigen (Marc. 8, 30). Die Geneigtheit des Volks, im Sinne seiner Erwartung, welche die politische Befreiung als Vorbedingung der theokratischen Vollendung dachte (§. 14, d.), ihn zum Helden der messianischen Revolution zu machen, nöthigte ihn, mit einer directen Verkündigung seiner Messianität zurückhaltend zu sein.

c) Das von ihm selber provocirte Messiasbekenntniß des Petrus hat Jesus rückhaltslos angenommen (Marc. 8, 29), die volksthümliche Anrufung als Davidsohn hat er bei Jericho nicht mehr zurückgewiesen (10, 47) und beim Einzuge in Jerusalem hat er sich als den messianischen König feiern lassen (11, 8—10). Vor den Hierarchen hat er sich für den Eckstein der Theokratie erklärt, von dem Psalm 118, 22 geschrieben steht (Matth. 21, 42 = Marc. 12, 10. 11), vor den Jüngern als den Sacharj. 13, 7 verheißenen Hirten (Marc. 14, 27) und vor Gericht hat er sich feierlich zu seiner Messiaswürde bekannt (Marc. 14, 62. 15, 2).

d) Jesus hat nicht irgend einen neuen Sinn in die Messiasvorstellung hineingelegt (Baur. S. 93) und in diesem Sinne dieselbe umgedeutet; er war überzeugt, daß er die Messiasidee im Geiste der Prophetie erfaßte. Gerade seine indirecte Beanspruchung der Messianität (not. a. und b.) führt überall darauf, daß er der von den Propheten verheißene und vom Volk erwartete Messias sein wollte. Er hat darauf hingewiesen, daß in seinem Schicksal sich erfüllen muß, was von dem Messias geschrieben steht (Marc. 14, 21. 27. 49. Vgl. Matth. 21, 42 und dazu not. c.)[1]) und daß die Jünger in ihm gefunden, was die Propheten und Frommen des A. T. zu sehen begehrten (Matth. 13, 17 = Luc. 10, 24). Wie viel ihm auch noch fehlte von dem, was die Volkserwartung[2]) auf Grund der Weissa-

[1]) Ueber die Benutzung der ATlichen Weissagung von ihrer formalen Seite vgl. das Nähere §. 103.

[2]) Daß zur Zeit Christi die Erwartung eines persönlichen Messias in der Gestalt des verheißenen Davididen (Vgl. §. 14, d.) im Volke verbreitet war, glaube ich trotz der interessanten Ausführungen von Holtzmann (Jahrbücher für deutsche Theologie. 1867, 3) festhalten zu müssen. Vollkommen richtig ist, daß dieselbe keines-

gung mit der Messiasvorstellung verknüpfte; im Bewußtsein seiner messianischen Sendung, die ihn zum Begründer der von aller Weissagung in Aussicht genommenen Vollendung der Theokratie oder des Gottesreiches berief, konnte er sich als den darstellen, der die messianische Zeit zu bringen gekommen war. In seinem messianischen Wirken begann bereits der auf die Vollendung der Theokratie gerichtete Wille Gottes sich auf Erden zu verwirklichen, in dem Gründer des Gottesreichs war das Gottesreich bereits da inmitten seines Volks.

§. 16. Das Gottesreich und die Jüngergemeinde.

Der auf die Verwirklichung der Gottesherrschaft in Israel gerichtete Zweck der messianischen Sendung beginnt sich zu erfüllen, indem sich um Jesum her eine Jüngergemeinde bildet, in deren Mitte das Gottesreich da ist. a) Seine reichsgründende Thätigkeit ist es, welche diese Gemeinschaft zu Stande bringt, aber nicht durch ein gottesmächtiges Eingreifen in die äußeren Geschicke des Volks, sondern durch seine geistige Wirksamkeit. b) Dennoch bezeichnet Jesus nirgends die Gemeinschaft seiner Anhänger direct als das Gottesreich, vielmehr bedarf dasselbe in ihnen wie im ganzen Volke einer immer steigenden Verwirklichung auf dem Wege allmähliger Entwicklung. c) Niemals aber kann sich in einer irdischen Gemeinschaft das Reich Gottes auf schlechthin vollkommene Weise verwirklichen, weil das messianische Gericht nicht der Reichsgründung vorhergeht, sondern an den Abschluß der Reichsentwicklung fällt. d)

a) Das Gottesreich soll nicht nur in dem Messias kommen (§. 15), der Messias kommt auch, um das Gottesreich auf der Erde zu verwirklichen. Da nun seine Wirksamkeit nicht erfolglos sein kann, so muß in Folge derselben irgendwie auch außerhalb seiner Person das Gottesreich da sein. Nun wird aber Matth. 5, 3. 10. Marc. 10, 14 der Besitz des Himmelreichs deutlich als etwas bezeichnet, das den dazu qualificirten unmittelbar zu Theil wird und Marc. 10, 15 als etwas, das bereits gegenwärtig in der rechten Weise in Empfang genommen werden soll (Vgl. Marc. 12, 34. Luc. 9, 62). Nach Matth. 21, 31 giebt es solche, die bereits ins Reich Gottes eingehen, nach 11, 11 (= Luc. 7, 28) solche, die bereits darin sind. Wenn aber der Geringere im Gottesreich größer ist, als der Größte unter den Weibgeborenen, der noch fragt nach dem Erwarteten und in Gefahr steht, an dem Gekommenen Anstoß zu nehmen (11, 3. 6), so folgt daraus, daß die, welche in ihm den Erwarteten sehen und mit ihm das Gottesreich gekommen glauben, vor jenem den unendlichen Vorzug haben, bereits im Gottesreich zu sein. Sie haben bereits Theil am Gottesreich, in ihrer Gemeinschaft ist es gegenwärtig.

---

wegs ein unmittelbarer Ausläufer der alten Messiaserwartung aus der Königszeit war, sondern ein Product des Schriftstudiums, das aber mittelst der Wirksamkeit der Schriftgelehrten in den Synagogen nothwendig ins Volksbewußtsein übergehen mußte.

b) Seine reichsgründende Thätigkeit stellt Jesus dar im Gleichniß vom vielerlei Acker (Matth. 13, 3—9). Da der Erfolg derselben von der Beschaffenheit der Herzen abhängt, wie der Erfolg der Sämannsarbeit von der Beschaffenheit des Ackers, auf welchen die Saat fällt, so folgt, daß diese Wirksamkeit eine geistige ist. Das älteste Evangelium deutete sie auf die Verkündigung des Wortes (Marc. 4, 14). Die eigentliche Pointe des Gleichnisses liegt aber nicht in der Schilderung der Verschiedenartigkeit des Ackers, sondern das dadurch enthüllte Geheimniß des Gottesreichs, das freilich nur den empfänglichen Hörern verständlich wird (Marc. 4, 11), liegt darin, daß die Gründung des Gottesreiches nicht, wie die Volkserwartung voraussetzt (§. 14, d), eine politische Wiederherstellung der Theokratie als vorgängig verlangt, welche durch äußere Machtübung mit sicherem Erfolge zu Stande kommt; daß vielmehr das Gottesreich sich nur da verwirklicht, wo die geistige Wirksamkeit des Messias ihren von der Beschaffenheit der Menschenherzen abhängigen Erfolg hat, daß das wahre Wesen des Gottesreichs also unabhängig ist von seiner Verwirklichung in den Formen der nationalen Theokratie. Das Reich Gottes kommt nicht in augenfälligen Ereignissen, welche die Aufmerksamkeit auf sich ziehen (οὐκ-μετὰ παρατηρήσεως, οὐδὲ ἐροῦσιν· ἰδοὺ ὧδε ἢ ἐκεῖ), wie sich daraus zeigt, daß es bereits in deren Mitte ist, die noch nach seinem Kommen fragen (Luc. 17, 20. 21). Das Trachten nach einer unmittelbaren äußeren Weltherrschaft hat Jesus als satanische Versuchung abgelehnt (Matth. 4, 8—10).

c) Auch seine Anhänger lehrt Jesus noch trachten nach dem Gottesreich (Matth. 6, 33), beten um sein Kommen (6, 10) und für dies höchste Gut alle anderen Güter hingeben (Matth. 13, 44 bis 46. 19, 12). So gewiß es also in seinen Anhängern da ist (not. a.), so gewiß ist es doch auch in ihnen noch nicht vollständig verwirklicht, sie sind vielmehr nur Genossen des Gottesreichs, sofern sie dasselbe zu verwirklichen streben und kraft ihres Glaubens an ihn als den Messias gewiß sind, daß dies Streben sein Ziel erreichen wird. Das Gottesreich muß wachsen in jedem Einzelnen; aber es kommt ein Tag, der es zur Vollendung bringt. In diesem Sinne hat schon das älteste Evangelium eine der Parabeln der apostolischen Quelle umgebildet (Marc. 4, 26—29. Vgl. dazu Jahrbücher 1864. S. 91. 92). Es kann aber auch seine Verwirklichung nicht beschlossen bleiben auf den kleinen Kreis der gegenwärtigen Anhänger Jesu, da diese gerade dazu bestimmt sind, was sie haben auch anderen mitzutheilen, wie das Gleichniß vom Salze (Luc. 14, 34) voraussetzt (Vgl. Matth. 5, 14) und Matth. 10, 26. 27 ausdrücklich gesagt wird. Das Gottesreich muß sich ausbreiten, wie das von kleinen Anfängen zu unverhältnißmäßiger Größe wachsende Senfkorn, es muß das ganze Volk durchdringen, wie der Sauerteig das Brod (Matth. 13, 31—33). Nach beiden Seiten zeigt sich, daß das Gottesreich auf Erden seinem wahren Wesen nach nicht zu Stande kommt durch den einmaligen Act der erwarteten Reichserrichtung, sondern auf dem Wege allmähliger Entwicklung. So wenig in diesen Gleichnissen die

Andeutung liegt von einer Ausbreitung des Gottesreichs über die Grenzen Israels hinaus, so ist doch andererseits seine Entwicklung in einer Weise beschrieben, welche sie nicht mehr von den Bedingungen der israelitischen Nationalität und ihres staatlichen Gemeinwesens abhängig erscheinen läßt.

d) In den Gleichnissen vom Unkraut unter dem Weizen und von den Fischen im Netz (Matth. 13, 24—30. 47. 48) stellt Jesus dar, wie nicht nur bei der Entwicklung des Gottesreichs in der Welt, sondern bereits bei der Begründung desselben die in ihr vorhandene Sünde sich trübend einmischt, so daß in den Kreis, in welchem sich das Gottesreich verwirklicht, sich immer wieder unlautere Elemente eindrängen. Dennoch ist eine Zurückhaltung oder Ausscheidung derselben ebenso unstatthaft als unmöglich; erst beim Abschluß der Entwicklung kann und soll die Ausscheidung der echten Glieder des Gottesreichs vorgenommen werden. Auch hiemit stellt sich Jesus in den schärfsten Gegensatz gegen die volksthümliche Erwartung. Noch der Täufer hatte verkündet, daß die Ausscheidung der der Reichsgenossenschaft Unwürdigen oder das messianische Gericht das erste Geschäft des kommenden Messias sein werde (Matth. 3, 10—12). Mit der not. b. und c. dargelegten Auffassung von der Begründung und Entwicklung des Gottesreichs war aber von selbst gegeben, daß das messianische Gericht auf den Abschluß dieser Entwicklung vertagt werden mußte.

§. 17. Das Gottesreich in seiner Vollendung.

Sowohl die allmählige Entwicklung des Gottesreichs als der Eintritt des messianischen Gerichts am Ziele derselben öffnet die Perspective auf eine Zukunft, in welcher erst die Vollendung des Gottesreichs eintritt. a) Damit ist eine Lösung des Widerspruchs zwischen der prophetischen Schilderung und der Gegenwart des Gottesreichs möglich gemacht, aber die Realisirung dieser Möglichkeit bleibt abhängig von dem Verhalten des Volks zu der Reichsverkündigung Jesu. b) Für jetzt kommt es nur darauf an, daß aus dieser das wahre Wesen des Gottesreichs erkannt werde, das sich auf jeder Stufe seiner Entwicklung verwirklicht und in der Erscheinung des Messias die Bürgschaft für seine Vollendung hat. c)

a) Ist das Gottesreich in der Person des Messias bereits da (§. 15), und im Kreise seiner Anhänger im Kommen begriffen (§. 16), so ist es doch auch in seiner vollkommenen Realisirung noch zukünftig. Darum wird das Eingehen ins Gottesreich häufig auch für die Anhänger Jesu noch von der Erfüllung gewisser Bedingungen abhängig und damit als zukünftig gedacht (Matth. 5, 20. 7, 13. 18, 3) und die Entscheidung darüber ausdrücklich dem messianischen Gericht (§. 16, d.) überlassen (Matth. 7, 21—23. 25, 34). Ja, es wird sogar dies zukünftige Eingehen von dem rechten Verhalten zu dem gegenwärtigen Gottesreich abhängig gemacht (Marc. 10, 15). Auf diese Vollendungszukunft des Reiches weist wohl auch Luc. 12, 32 hin.

b) Die Weissagung hatte überall mit der Erscheinung des Messias oder dem Anbruch der messianischen Zeit die Vorstellung einer herrlichen Zukunftsgestalt des Reiches Israel verbunden, in welcher alles verheißene Heil sich verwirklichen sollte (§. 14, c. d.). War jene eingetreten und diese noch nicht, so war die Weissagung einerseits erfüllt, andererseits wartete sie noch ihrer Erfüllung. Lag es aber im Wesen des Gottesreichs, daß es von seiner Gründung an in allmähliger Entwicklung seiner Vollendung entgegenreifte (§. 16), so konnte auf dem Wege zu dieser Vollendung immer noch die Vollendung der nationalen Theokratie in der Art, wie sie die Propheten verheißen hatten, eintreten. Jesus hat nicht gesagt, daß diese Erwartung sich erfüllen werde, aber er hat auch niemals gegen die auf die prophetische Verheißung gegründete (§. 14, d.) Volkserwartung polemisirt. Alle Propheten hatten bald in dieser bald in jener Form die Erfüllung ihrer Verheißungen von dem Verhalten des Volks abhängig gemacht. Ob und wie weit daher die Weissagung von Israels Reichsherrlichkeit erfüllt werden könne, das blieb von dem Erfolge der messianischen Wirksamkeit Jesu abhängig. Erst in dem Maße als derselbe sich in mehr und mehr abschließender Weise herauszustellen begann, konnte diese Frage beantwortet werden (§. 31, d.) und auch da noch nicht in definitiver Weise (§. 48, b.).

c) Scheinbar freilich blieb es auch so dabei, daß die Prophetie in unzulässiger Weise den Beginn und die Vollendung der messianischen Heilszukunft zusammengefaßt habe. Aber sobald nur das Wesen des Gottesreichs richtig erfaßt ist (Vgl. Matth. 6, 10 und dazu §. 14, b.), erhellt von selbst, daß dieses in jeder Form seiner Verwirklichung da ist, sofern sich in jeder der auf die Heilsvollendung gerichtete Gotteswille realisirt (§. 15, d.), daß also die verheißene Heilszukunft mit dem Erscheinen des Messias wirklich eingetreten ist. Andererseits ist eben mit der Erscheinung des verheißenen Messias die Bürgschaft für die Vollendung des Gottesreichs gegeben, und insofern dieselbe ideell stets gegenwärtig. Eben weil die messianische Sendung eine Gottesthat ist, die in sich selbst die Gewißheit ihrer Durchführung hat, ist mit ihr in der Heilsgegenwart immer schon ideell die ganze Heilszukunft gegeben. Man hat gemeint, aus philologischer Akribie die *βασιλεία τοῦ θεοῦ* immer in derselben Weise von dem zukünftigen Messiasreich erklären zu müssen. Aber es handelt sich hier nicht um verschiedene Bedeutungen eines Wortes, sondern darum, daß die durch dieses Wort bezeichnete Idee kein bloßes Ideal ist, das einer zukünftigen Verwirklichung wartet, sondern eine Idee, die eben darum sich unmittelbar stets verwirklicht, weil sie ihrer höchsten Verwirklichung gewiß ist. Gerade dieses Ineinandersein von Gegenwart und Zukunft, von Ideal und Wirklichkeit, diese Gewißheit der Vollendung auf jeder Stufe der empirischen Verwirklichung des Gottesreichs ist durch die Lehre Jesu ein unveräußerliches specifisches Moment des christlichen Bewußtseins geworden.

Zweites Capitel.

Das messianische Selbstzeugniß.

§. 18. Der Davidsohn.

Der Conflict zwischen der Erfüllung der Weissagung durch Jesum und der herrschenden Volkserwartung tritt am grellsten hervor, wo ihm dieselbe den Namen des Davidsohnes entgegenbrachte. a) Dennoch hat Jesus auch diesen Titel nicht abgelehnt, vielmehr denselben benutzt, um die rein politische Fassung der Messiasvorstellung zu bekämpfen. b) Nach allen Seiten hin geht durch die älteste Ueberlieferung die stillschweigende Voraussetzung, daß es ihm an der Vorbedingung für dieses Prädicat nicht fehlte. c) Wenn Jesus aber die Consequenzen desselben weder zog noch bestritt, so folgt daraus nur, daß auch in diesem Punkte die äußere Gestaltung der israelitischen Theokratie im Lauf der messianischen Entwicklung eine unberechenbare war. d)

a) Entsprach die Gegenwart des Gottesreiches noch nicht der prophetischen Schilderung desselben (§. 17, b), so entsprach die Erscheinung des Messias scheinbar noch weniger dem prophetischen Messiasbilde. War auch der große Davidide keineswegs der einzige Typus, unter welchem die Prophetie die Messiasidee aufgefaßt hatte, so war es doch theils der vorherrschende, theils derjenige, an welchen sich die damalige Volkserwartung (§. 15, d.) fast ausschließlich hielt. In der Anrufung des Messias als Davidsohn (Matth. 9, 27. Marc. 10, 47) lag die Erwartung, daß derselbe den Thron seines Vaters besteigen werde (Luc. 1, 32. 33. Marc. 11, 10). Gerade hierin liegt die geschichtliche Unmöglichkeit, daß Jesus seinen Beruf als Religionsstifter und Gesetzesreformator nur aus dem Gesichtspunkte der jüdischen Messiasidee aufgefaßt haben sollte, um mit seiner Wirksamkeit Eingang zu finden, wie Baur S. 95 meint. Es bleibt ein Widerspruch, daß er sich an eine volksthümliche Idee accommodirte, um dann doch mit der volksthümlichen Form derselben sich in einen fortgehenden Widerspruch zu setzen, der ihn zuletzt, von dem enttäuschten Volk verlassen, dem tödtlichen Haß seiner Feinde überliefern mußte. Vielmehr erhellt hieraus aufs Neue, wie nur das bestimmte Bewußtsein, daß sein göttlicher Beruf die Erfüllung der in der messianischen Prophetie gegebenen Verheißung war (§. 15, d.), ihn bewegen konnte, die Messiaswürde zu beanspruchen. Um so mehr aber entsteht die Frage, wie er sich nach der ältesten Ueberlieferung zu demjenigen Moment des prophetischen Messiasbildes gestellt habe, das in dem Namen des Davidsohnes sich verkörperte.

b) Wenn Jesus die Anrufung als Davidsohn nicht ablehnt, so kann sein Schweigen nicht als Schonung eines Volksvorurtheils gefaßt

werden, dessen verhängnißvolle Consequenzen (not. a.) am Tage lagen und dessen immerhin schonende Ausrottung daher für ihn Pflicht war. Der Versuch einer solchen ist aber mit Unrecht in der Frage nach der Davidsohnschaft des Messias gefunden worden, welcher die älteste Ueberlieferung mit Recht einen lehrhaften Charakter beilegt (Marc. 12, 35—37). Wollte Jesus aus Psalm 110, 1 beweisen, daß der Messias kein Davidide sein könne, so war abgesehen davon, daß er hiemit nur die Prophetie selbst eines augenfälligen Widerspruchs zieh, dieser Beweis durchaus nicht schlagend, da kein Grund abzusehen ist, warum David nicht seinen leiblichen Nachkommen wegen der ihm in Folge seines Berufs zu Theil gewordenen übermenschlichen Würdestellung (*κάθισον ἐκ δεξιῶν μου*) seinen Herrn nennen sollte. Das Dilemma kann also nur gegen die rein politische Fassung der Messiasidee gerichtet sein, da David, der selbst die Königswürde getragen, einen bloßen Nachkommen auf seinem Throne, wie glänzend er denselben auch machte, nicht über sich stellen konnte. Dann aber setzt seine Argumentation vielmehr voraus, daß der Messias mit Recht der Davidsohn heiße und zeigt nur, daß eben darum der von David als sein Herr verehrte Sohn nicht bloß ein irdischer König im Sinne der Volkserwartung sein könne, sondern eine ungleich höhere Würdestellung haben müsse, ohne damit freilich einen übernatürlichen Ursprung aus Gott oder gar die Präexistenz dem Messias zu vindiciren, wie Beyschlag S. 62 behauptet.

c) Abgesehen von den Stammbäumen und Kindheitsgeschichten, welche der ältesten Ueberlieferung nicht angehören, enthält dieselbe zwar keine ausdrückliche Aussage über die davidische Abstammung Jesu; aber auch nicht die leiseste Erinnerung, daß man feindlicherseits den Mangel derselben als Einwand gegen seinen Anspruch auf die Messiaswürde geltend machte. Gerade bei der Einseitigkeit der herrschenden Messiaserwartung aber war es undenkbar, daß irgend jemand ihm diesen Anspruch zugestand, der seine davidische Abkunft auch nur für zweifelhaft oder unnachweislich hielt. Sein eignes Schweigen über diesen Punkt, der, wenn auch nur um möglicher Anstöße willen, für Gegenwart und Zukunft durchaus erledigt werden mußte, ist das beredteste Zugeständniß, daß er seiner davidischen Abkunft gewiß war. Und wenn er in einem Zeitpunkt, wo er bereits rückhaltslos die Messiaswürde beanspruchte, von der Voraussetzung der Davidsohnschaft des Messias aus das Volk über die wahre Bedeutung jener Würde zu belehren suchte (not. b.), so hat er sich deutlich genug für einen Davididen erklärt.

d) Daß Jesus die Consequenzen, welche das Volk aus der Davidsohnschaft des Messias zog (not. a.), nicht bestritt, könnte um so mehr auffallen, da dieselben durch die Prophetie unmittelbar an die Hand gegeben waren. So wenig aber von vornherein zu bestimmen war, ob und in wie weit die Weissagung von Israels Reichsherrlichkeit sich erfüllen werde (§. 17, b.), weil dies davon abhing, wie weit die nationale Gestalt der Theokratie sich noch als fähig und geneigt erwies, die Trägerin der Entwicklung des Gottesreiches zu werden, eben

so wenig war von vornherein zu bestimmen, ob und in wie weit jenes prophetische Königsbild noch einer Verwirklichung fähig war. An der Vorbedingung dazu fehlte es nicht (not. c.) und jedenfalls war es nur Israels Schuld, wenn es erst den wiederkehrenden Messias als seinen König begrüßte (Matth. 23, 39 = Luc. 13, 35). Nur gegen die jüdische Revolution hat Jesus sich unbedingt erklärt, weil die factisch bestehende Römerherrschaft nach göttlichem Recht die Unterthanenpflicht involvire, und diese mit der Gottespflicht gar nicht in Collision kommen könne (Marc. 12, 14—17). Es zeigt dies aufs Neue, daß die Realisirung der Gottesherrschaft dem Wesen nach unabhängig ist und bleibt von ihrer Verwirklichung in den Formen der nationalen Theokratie (§. 16, b.).

§. 19. Der Menschensohn.

Vgl. Baur, Hilgenfeld, Holtzmann in der Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie. 1860. 1863. 1865, 2. Rebe, über den Begriff des Namens ὁ υἱὸς τ. ἀνϑρ. Herborn, 1860. Schulze, vom Menschensohn und vom Logos. Gotha, 1867.

Am häufigsten bezeichnet sich Jesus als den Menschensohn, gerade weil dies jedenfalls keine geläufige Messiasbezeichnung war. a) Für seine Hörer lag darin, daß er nicht ein Menschensohn wie alle anderen, sondern der Menschensohn war, welcher durch seine Einzigartigkeit allen bekannt zu sein beanspruchte. b) Nun weisen aber alle seine Aussagen über diesen Menschensohn auf seinen einzigartigen Beruf hin, den er indirect deutlich genug als den messianischen bezeichnete. c) Endlich aber hatte er durch den Gebrauch des Namens in der Wiederkunftsweissagung so deutlich auf Dan. 7, 13 hingewiesen, daß die Ueberlieferung darunter nur den zum messianischen Beruf erwählten Menschensohn verstehen konnte. d)

a) Es kommt hierbei nicht auf die Frage an, ob der, welcher Dan. 7, 13 mit den Wolken des Himmels kommt, wie eines Menschen Sohn, um von Jehova mit der Herrschaft über das ewige Reich belehnt zu werden, von dem Propheten als personificirtes Collectivum oder als Individuum gedacht sei. War die Erwartung eines persönlichen Messias zur Zeit Jesu so lebendig, wie die älteste Ueberlieferung überall voraussetzt (§. 15, d., so konnte zu dieser Zeit die Stelle nur von dem Messias verstanden werden. Aber freilich durfte Jesus diese einzelne Stelle nicht als so bekannt voraussetzen, daß man unter dem Menschensohn ohne weiteres den der Danielstelle verstand, zumal in ihr der Messias nicht einmal als der Menschensohn, sondern nur als „wie ein Menschensohn" kommend bezeichnet war. Anders stünde es, wenn wir die Ausdeutung und Ausbeutung, welche die Danielstelle im Henochbuch gefunden hatte, in Rechnung ziehen dürften. Aber auch wenn man den vorchristlichen Ursprung des betreffenden Abschnitts im Henochbuch zugiebt, ist damit noch keineswegs erwiesen, daß die Weissagungen desselben Jesu und dem Kreise, in dem er

hauptsächlich wirkte, so bekannt und geläufig waren, daß eine Beziehung darauf anzunehmen wäre. Eine Bezugnahme auf Psalm 8, 5 aber (Schmid, I. S. 150) ist nirgends indicirt und würde zunächst gar kein Präjudiz für die messianische Bedeutung des Namens geben. Wenn Joh. 12, 34 vorausgesetzt wird, daß das Volk die Begriffe des Gesalbten und des Menschensohn identificirte, so ist nicht zu übersehen, daß dies zu einer Zeit geschieht, wo im Volke über den messianischen Anspruch dessen, der diesen Namen als Selbstbezeichnung gebrauchte, längst kein Zweifel mehr sein konnte. Dagegen enthält die (übrigens nach Marc. 8, 27 nicht ursprüngliche) Fassung der Frage Jesu in Matth. 16, 13 die richtige Erinnerung, daß er diese Selbstbezeichnung nicht als eine directe, als solche allgemein verständliche Bezeichnung seiner Messianität betrachtete. Erst wenn Jesus selbst durch seinen Gebrauch dieses Namens auf die Erinnerung an Dan. 7, 13 hinleitete, konnte er als solche gefaßt werden. Dies stimmt aber ganz mit der Art überein, wie er auch sonst während des größten Theiles seiner Wirksamkeit die directe Verkündigung seiner Messianität vermied, um die Hoffnungen, die sich an den gangbaren Messiasnamen knüpften, nicht zu ermuthigen (§. 15, b.).

b) Unsere Frage ist nicht, in welchem Sinne Jesus, der ohne Zweifel auf die Danielische Weissagung reflectirt hat (not. d.), von vornherein einen Namen adoptiren konnte, der bei der Deutung desselben auf einen persönlichen Messias diesen als ein himmlisches Wesen bezeichnet, das auf die Erde herabkommt, sondern wie diese Selbstbezeichnung von den Ohrenzeugen, von denen die älteste Ueberlieferung herrührt, verstanden werden mußte. Unmöglich konnten diese dabei an einen Menschen denken, der nichts menschliches sich fremd achtet (Baur. S. 81). Denn die echte Menschlichkeit des vor ihnen stehenden Menschen stand ja für sie außer aller Frage und weder die Heimathlosigkeit (Matth. 8, 20), noch das Marc. 8, 31 dem Menschensohn vindicirte Leiden gehört ja zu dem gemeinen Menschenschicksal. Eben so wenig aber konnten sie darin den finden, der das Urbild der Menschheit verwirklichte (Neander, Leben Jesu. 4. Aufl. S. 154. 55. Vgl. noch Reuß, I. S. 230) oder gar den himmlischen Urmenschen (Beyschlag. S. 26), da die Philosopheme, welche auf diesen Begriff führen konnten, jedenfalls dem volksmäßigen Bewußtsein ganz fremd waren.[1]) Das Eigenthümliche an dem Ausdruck ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώ-

---

[1]) Bei Daniel ist der vom Himmel kommende Messias ohne Zweifel ein göttliches Wesen, dessen geistige Hoheit wie Ezech. 1, 26 durch die Menschengestalt und zwar im Gegensatze zu dem durch die Thiergestalten dargestellten sinnlichen Wesen der widergöttlichen Weltreiche symbolisirt wird. Aber selbst wenn hier bereits Keime der späteren Idee von dem himmlischen Urbilde der Menschheit zu Grunde liegen sollten, so wären dieselben doch so wenig ausgedrückt, daß es unbegreiflich ist, wie Beyschlag seine darauf hinausgehende Deutung des Namens ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρ. S. 17 als „den vorgefundenen und gemeinverständlichen Sinn“ dieses Namens, der ja als solcher bei Daniel gar nicht einmal vorkommt und auch nach Beyschlag S. 31 keiner der volksthümlichen Messiasnamen war (not. a.), bezeichnen kann. In

που ist nicht der Artikel vor dem Genitiv, der den Menschen seiner Gattung nach bezeichnen könnte, sondern der vor dem Nominativ. Anerkannt ist heutzutage, daß derselbe ohne Hinzufügung eines Pronomen nicht deiktisch mit Bezug auf die Person des Redenden genommen werden kann. Wohl aber weist er darauf hin, daß der Ausdruck nicht einen Menschensohn unter anderen meint, sondern einen bestimmten, dessen Einzigartigkeit für die Hörer keiner Erläuterung bedurfte. Worin aber diese Einzigartigkeit bestand, darüber konnte nur der Gebrauch des Ausdrucks im Einzelnen Aufschluß geben.

c) Zuweilen redet Jesus ausdrücklich von dem Berufe, zu dessen Erfüllung der Menschensohn gekommen ist (Matth. 20, 28. Luc. 19, 10). Auf ihn ist die Vollmacht gegründet, die er dem Menschensohn zuspricht, Sünden zu vergeben und über die Erfüllung des Sabbathgebots zu entscheiden (Matth. 9, 6. 12, 8). Beides aber führt über den prophetischen Beruf hinaus auf den messianischen. Auf seinem Berufe beruht auch die ihm eigenthümliche Lebensgestalt, wonach er heimathlos umherzieht (Matth. 8, 20) und wenn er dieselbe von anderer Seite her in einen Gegensatz zu der des Täufers stellt (Matth. 11, 18. 19), so erhellt gerade dort aus dem Zusammenhang, daß sein Beruf im Unterschiede von dem des letzten Propheten nur der messianische sein kann (§. 15, b.), ohne daß übrigens an einen Contrast menschlicher Niedrigkeit mit der Hoheit desselben dabei gedacht ist. Die Art, wie Matth. 12, 32 die Sünde wider den Menschensohn als die schwerste unter den überhaupt noch vergebbaren gewerthet wird, setzt ebenfalls eine einzigartige Würdestellung voraus, die nach v. 28 (Vgl. §. 15, a.) nur auf seinem messianischen Berufe beruhen kann. Wenn aber Marc. 8, 31. 9, 31. 10, 33. 14, 41 (Vgl. Matth. 12, 40. Marc. 9, 9) von einem dem Menschensohn göttlich bestimmten Lebensschicksal geredet wird, so setzt das nur voraus, was Marc. 9, 12. 14, 21 ausdrücklich gesagt wird, daß von dem, was der Menschensohn in seinem Beruf erdulden müsse, im A. T. bereits geschrieben, d. h. daß er der von den Propheten verheißene Messias sei, wie er nach 9, 12 dem verheißenen Elias folgt.

d) Hatte Jesus durch die Art, wie er den Namen des Menschensohnes mit seinem einzigartigen Berufe in Verbindung brachte (not. c.), indirect darauf hingeleitet, bei dem Menschensohn an den Messias der Danielweissagung zu denken, so hat er endlich mit offenbarer und durch die wörtlichen Anklänge unverkennbar gewordener Anspielung auf den Menschensohn in Dan. 7, 13 seine Wiederkunft verkündet (Matth. 24, 30. Marc. 14, 62), und unser erster Evangelist erklärt unstreitig richtig in ersterer Stelle das Eintreten des in der Danielweissagung als Signal des Anbruchs für das Reich der Vollendung angezeigte Kommen eines Menschensohnes in den Himmels-

---

die Stellen Marc. 2, 10. Matth. 12, 32 wird doch die Beziehung auf jene Vorstellung von ihm nur durch eigne Reflexionen hineingetragen (S. 23—25) und wenn Marc. 2, 28 die Verbindung mit v. 27 diese Idee nahezulegen scheint, so gehört grade v. 27 der ältesten Ueberlieferung nicht an (Vgl. §. 191, a.).

wollen für das von Christo geweissagte Zeichen der Endvollendung (τὸ σημεῖον τοῦ υἱοῦ τ. ἀνθρ. Vgl. §. 195, a.). Dem entsprechend wird auch sonst gerade in den Wiederkunftsreden gern von dem Menschensohn gesprochen (Marc. 8, 38. Matth. 24, 44. Luc. 17, 22. 24. 26. 30). Diese Wiederkunftsreden enthielt die apostolische Quelle, wie das älteste Evangelium und sie mußten für das Verständniß jener Selbstbezeichnung in der ältesten Ueberlieferung maßgebend werden. Eben darum aber, weil in ihnen gerade der Schlüssel zu diesem Verständniß lag, gab die Reflexion auf Dan. 7, 13 der ältesten Ueberlieferung noch nicht die Vorstellung von Christo als einem himmlischen Wesen, das auf die Erde herabgekommen sei, an die Hand, da jene Reden selbst darauf hinzuweisen schienen, daß erst bei der Wiederkunft er sich als den Menschensohn, wie ihn Daniel geschaut, ausweisen werde.

§. 20. Der Gottessohn.

Auch das messianische Ehrenprädicat des Gottessohnes hat Jesus unzweideutig acceptirt. a) Dennoch gebraucht er diesen Namen nicht als Bezeichnung seiner Berufsstellung, sondern als Ausdruck eines einzigartigen persönlichen Verhältnisses zu Gott. b) Er bezeichnet sich damit als den, welcher auf Grund seiner sittlichen Wesensähnlichkeit mit Gott von ihm zum Gegenstande seiner Liebe und zum Organ seiner Heilsoffenbarung erwählt ist. c) Auch der ältesten Ueberlieferung ist der tiefere Sinn, in welchem Jesus den Messiasnamen „Sohn Gottes" gefaßt hat, nicht fremd geblieben. d)

a) Daß die zur Zeit Jesu so gebräuchliche Bezeichnung des Messias als ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ein Ehrenprädicat desselben war, erhellt aus Marc. 14, 61. (Vgl. Marc. 3, 11. 5, 7. Matth. 4, 3. 6. 8, 29, wo es im Munde der huldigenden Dämonen und des schmeichelnden Satan vorkommt), obwohl dies von Schulze a. a. O. S. 221 ff. wunderlicher Weise geleugnet wird. Dieselbe gründet sich auf 2. Sam. 7, 14. Psalm 2, 7 und bezeichnet den idealen theokratischen König als den von Gott erwählten Gegenstand seiner Liebe und väterlichen Fürsorge, durch welchen seiner Berufsstellung nach dem erwählten Volke alle göttlichen Wohlthaten vermittelt werden. Dieses Messiasprädicat hat Jesus vor dem Hohenpriester ausdrücklich acceptirt (Marc. 14, 62), er hat sich in der Parabel von den Weinbergsarbeitern, wo er sich als den letzten der Gottesgesandten den Gottesgesandten der Vergangenheit gegenüberstellte (§. 15 b.), als den Sohn im Verhältniß zu den Knechten dargestellt (Matth. 21, 37). Wenn er aus seiner Sohnesstellung im Gegensatz zu den Unterthanen der Theokratie seine Freiheit von der theokratischen Tempelsteuer herleitet (Matth. 17, 25. 26), so erscheint allerdings Gott als der König der Theokratie; aber darum ist es nicht sein übernatürlicher Ursprung, auf den er seinen Anspruch gründet (Beyschlag. S. 60), sondern seine Stellung in der Theokratie als Sohn Gottes;

denn nur diese vermag über sein Verhältniß zu den theokratischen Pflichten zu entscheiden. Allerdings aber erhellt schon hier, wie es nicht sowohl die königliche Berufsstellung, als vielmehr das sie begründende Verhältniß zu Gott ist, worauf er den Sohnesnamen bezieht. (Vgl. not. b.).

b) Niemals gebraucht Jesus in der ältesten Ueberlieferung den Namen des Gottessohnes abwechselnd mit dem des Menschensohnes, wo er von seinem Berufe und dem, was damit zusammenhängt, redet, wie §. 19, c. Dagegen ruft er den Herrn Himmels und der Erde (Matth. 11, 25. 26 = Luc. 10, 21), den Allmächtigen (Marc. 14, 36) als seinen Vater an (Vgl. Luc. 23, 34. 46); sehr häufig spricht er von Gott als seinem Vater (Matth. 7, 21. 10, 32. 33. 15, 13. 16, 17. 18, 19. 35. 20, 23. 25, 34. Marc. 8, 38). Allerdings lehrt er auch seine Anhänger zu Gott als ihrem Vater beten und redet von ihm als ihrem Vater; dennoch stellt er nie sein Sohnesverhältniß mit dem ihrigen auf die gleiche Stufe, nie betet er zu unserm Vater und redet von Gott als unserm Vater. Dagegen hat die apostolische Quelle wenigstens einen Ausspruch aufbehalten, wo er sich als den Sohn schlechthin im Verhältniß zum Vater bezeichnet, um ohne Zweifel ein einzigartiges Verhältniß auszudrücken (Matth. 11, 27 = Luc. 10, 22), und einen das älteste Evangelium (Marc. 13, 32), in welchem der Sohn schlechthin Engeln und Menschen ausdrücklich gegenübergestellt wird. Diese Beziehung des Sohnesnamens auf sein persönliches Verhältniß zu Gott entspricht übrigens durchaus dem ursprünglichen Sinne desselben im A. T. Der ideale theokratische König ist nicht Sohn Gottes, weil er König ist, sondern er ist in seinen Herrscherberuf eingesetzt, weil er von Gott zu seinem Sohne erwählt ist, wie Psalm 2 deutlich aus dem Gedankenzusammenhange erhellt. Ebenso die Analogie mit dem ATlichen Sprachgebrauch (not. a.) aber, wie mit dem Gebrauch des Vaternamens in Bezug auf die Menschen (§. 23, b.) macht es unzweifelhaft, daß er sich dadurch als den höchsten Gegenstand der göttlichen Liebe bezeichnet.

c) Wenn Jesus den Sohnesnamen als Ausdruck für sein einzigartiges Verhältniß zu Gott gebraucht (not. b.), so liegt darin zunächst, daß er sich der vollen sittlichen Wesensähnlichkeit mit Gott bewußt ist. Seine Anhänger sollen erst wahrhaft Söhne Gottes werden, indem sie durch die Feindesliebe die Liebe Gottes nachbilden und vollkommen werden wie Gott vollkommen ist (Matth. 5, 45. 48). Er, der in vollkommener Weise Sohn Gottes ist, muß sich also dieser Wesensähnlichkeit als einer bereits vorhandenen bewußt sein. Daher sind die seine nächsten Verwandten, die den Willen seines Vaters im Himmel thun, wie er ihn thut (Matth. 12, 50). Diese in seiner sittlichen Vollkommenheit beruhende Wesensähnlichkeit mit Gott wird dadurch nicht beeinträchtigt, daß er diesem allein das Prädicat des ἀγαθός vorbehalten haben will (Matth. 19, 17). Er hat die sittliche Vollkommenheit noch zu bewähren im Kampf des Lebens mit seinen Versuchungen (Luc. 22, 28), erst am Ziele wir der als der gute

bewährt sein, wie die Knechte Matth. 25, 21. 23. Aber dieser metaphorische Begriff der Kindschaft ist für ihn nur die Voraussetzung für das Verhältniß, welches der Sohnesname ausdrückt. Wenn es Matth. 11, 27 (= Luc. 10, 22) heißt, daß keiner den Sohn erkennt als der Vater, so bezieht sich dies freilich nicht bloß auf das Wissen um seine Sendung (Baur. S. 114), aber auch keineswegs auf seinen übernatürlichen Ursprung (Beyschlag. S. 60), sondern auf das, was überall der Herzenskündiger (Luc. 16, 15) allein vollkommen beurtheilen kann, auf seine sittliche Wesensähnlichkeit mit dem Vater; aber eben darum, weil Gott diese erkennt, ist ihm vom Vater alles übergeben, was zur Ausführung seiner Rathschlüsse gehört. Dieser Zusammenhang zeigt deutlich, daß Jesus sich als den höchsten Gegenstand der göttlichen Liebe, die ihn zum Organ der Heilsoffenbarung gemacht hat, nur weiß, weil er sich der Kindschaft Gottes in jenem metaphorischen Sinne bewußt ist. Von seinem ethischen Sohnesbewußtsein aus ist er zu seinem amtlichen Sohnesbewußtsein oder zum Messiasbewußtsein gekommen und das Vermittelnde zwischen beiden ist das Bewußtsein der Sohnschaft in jenem ATlichen Sinne (not. a), das dadurch erst seine tiefere Begründung empfangen hat. Nur der dem Vater wesensgleiche Sohn (im sittlichen Sinne) kann der höchste Gegenstand seiner Liebe sein und nur der höchste Gegenstand seiner Liebe kann zum höchsten Beruf, zum Messias erwählt sein.

d) So spärlich die Anhaltspunkte sind, welche in der ältesten Ueberlieferung den Sinn, in welchem Jesus den messianischen Sohnesnamen adoptirte, richtig verstehen lehren (not. c.), so hat doch auch sie denselben in ihrer Fassung der Himmelsstimme bei der Taufe und Verklärung deutlich ausgeprägt (Matth. 3, 17. 17, 5). Ohne Zweifel will dieselbe Jesum als den Messias bezeichnen; aber sie hat den Sinn, in welchem dieser Sohn Gottes genannt wird, ausdrücklich dadurch erläutert, daß das göttliche Wohlgefallen auf ihm ruht, was ihn als den seinem sittlichen Wesen nach würdigen Gegenstand der Liebe Gottes bezeichnet. Ebenso hat bereits Marcus den gottgesandten Sohn in der Parabel (Marc. 12, 6) als den einzigartigen Gegenstand seiner Liebe bezeichnet.

§. 21. Der Gesalbte.

Jesus ist in der Taufe zum Messias gesalbt worden durch den Geist, der ihn zu seinem berufsmäßigen Wirken befähigt. a) Seine Machtthaten sind ihm von Gott behufs Ausrichtung seines messianischen Berufes gegeben, eine ihm zur willkührlichen Verfügung stehende Allmacht besitzt er nicht. b) Ebenso dient sein höheres Wissen zur Vollbringung des ihm übergebenen Werkes; aber es ist nicht unbeschränkt. c) Als der Messias ist er der menschliche Träger eines Berufs, der ihn hoch über alle Organe der Alttestamentlichen Theokratie erhebt und ihm allen Menschen gegenüber eine einzigartige Würdestellung giebt. d)

a) Der Messiasname selbst weist auf die Salbung hin, welche den König Israels zu seinem Berufe weihte (1. Sam. 10, 1. 24, 7) und auch dem idealen Könige der vollendeten Theokratie nicht fehlen durfte (Psalm 2, 2. 45, 8). Er blieb die eigentlich technische Bezeichnung des auf Grund der Weissagung erwarteten Vollenders (Marc. 8, 29. 14, 61: ὁ Χριστός). Am meisten verwandt damit ist der Ausdruck ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ (Marc. 1, 24), der ebenfalls auf die durch die Salbung erlangte Weihe hinweist (Vgl. Joh. 6, 69), und die ausdrückliche Bezeichnung als König der Juden (Marc. 15, 2. 9. 12. 18), die 15, 32 den Namen des Gesalbten erklärt. Jesus selbst hat Marc. 12, 35. 13, 21. Matth. 24, 5 den Namen ὁ Χριστός in diesem technischen Sinne gebraucht; ob er ihn in der ältesten Ueberlieferung je auf sich selbst direct angewandt, ist zu bezweifeln. Die Form von Marc. 9, 41 ist jedenfalls eine secundäre (Vgl. Matth. 10, 42) und die von Matth. 23, 10 nicht mehr zu constatiren. Obwohl aber nur Lucas ausdrücklich erzählt, daß Jesus den mit dem Geiste Gottes Gesalbten, von dem Jesaj. 61, 1 redet, auf seine Person deutete (4, 18. 21), so erhellt doch auch aus der apostolischen Quelle, daß er seine Wirksamkeit als die dort bezeichnete Thätigkeit dieses Gesalbten charakterisirte (§. 14, a.). Die apostolische Ueberlieferung hat ohne Zweifel von vornherein die bei der Taufe Jesu im Jordan erfolgte Geistesmittheilung als diese Salbung gedacht (§. 42, d.). War auch wohl in der apostolischen Quelle das Herabkommen des Geistes nur als vom Täufer gesehen dargestellt (Vgl. Jahrbücher 1865. S. 353), so versteht sich doch von selbst, daß das von ihm Geschaute als ein objectiver Hergang gedacht war. Bereits die apostolische Quelle ließ ihn von dem in der Taufe mitgetheilten Geiste in die Wüste getrieben werden (Matth. 4, 1) und seine Teufelaustreibungen auf den Geist Gottes zurückführen (12, 28). Der Geist, womit er bei der Taufe gesalbt ist, weist ihn also an, was er als Messias zu thun hat und giebt ihm die Kraft es auszuführen; denn die Teufelaustreibungen (Vgl. §. 16, a.) wie der Kampf mit dem Satan in der Wüste (§. 26, c.) gehören beide gleich wesentlich zu seiner messianischen Wirksamkeit.

b) Jesus selbst betrachtet als wesentliche Stücke seiner messianischen Wirksamkeit seine Krankenheilungen (Matth. 11, 5. Luc. 13, 32) und charakterisirt dieselben als Machtthaten, deren Eindruck er so hoch veranschlagt, daß sie Tyrus und Sidon, sowie Sodom und Gomorrha hätten zur Buße erwecken können (Matth. 11, 21. 23). Schon die apostolische Quelle erzählte nicht bloß von Dämonenaustreibungen, die Jesus durch sein Befehlswort wirkte (Matth. 8, 32), selbst bei Entfernten (15, 28), sondern auch von anderen Kranken, die auf sein bloßes Wort gesund wurden (9, 6. 12, 13), wie selbst der Knecht des Centurio in der Ferne (8, 13). Andere läßt sie durch Handberührung heilen (8, 3. 9, 29), schreibt aber auch hier die Heilung nicht etwa dieser äußeren Vermittlung, sondern seinem Willen und Vermögen zu (8, 3: θέλω καθαρίσθητι; 9, 28: πιστεύετε ὅτι δύναμαι τοῦτο ποιῆσαι). Aber auch andere Macht-

thaten erzählte sie. Auf sein Wort stillte sich das Meer (8, 26), er ließ das Mägdlein vom Todtenbett sich aufrichten (9, 25) und speiste die Fünftausend mit wenigen Broden (14, 19. 20). Das älteste Evangelium ist voll von Schilderungen seiner Heilthätigkeit, die er in derselben Weise ausübt, wie in der apostolischen Quelle, und die detaillirte Beschreibung des äußerlich vermittelten Heilverfahrens Jesu in den ihm eigenen Geschichten (Marc. 7, 33. 8, 23. 25) hat keineswegs die Tendenz, den wunderbaren Charakter dieser Heilungen abzuschwächen. Eigenthümlich ist ihm noch das Wandeln Jesu auf dem See (6, 45—51) und die Verfluchung des Feigenbaums (11, 14. 20). Obwohl diese Machtthaten nirgends so ausdrücklich wie die Teufelaustreibungen (not. a.) auf den Geist Gottes zurückgeführt werden, so sind sie doch auch nicht als Ausflüsse einer ihm eigenthümlichen göttlichen Allmacht gedacht. Es sind Werke, die Gott durch ihn gethan und für die er Gott gepriesen haben will (Marc. 5, 19), er erbittet sie von Gott (Marc. 7, 34) und preist Gott für den ihm geschenkten Segen (Matth. 14, 19). Die erste Versuchung (Matth. 4, 3. 4) zeigt nicht, daß er eine ihm gegebene Wunderkraft nicht zu eigenmächtiger Selbsthülfe mißbrauchen darf, sondern daß er trotz seiner Messiaswürde ohne ausdrücklichen Befehl Gottes kein Wunder thun kann. Der gewiß der ältesten Ueberlieferung angehörige, wenn auch Matth. 26, 53 nach eigener Combination angewandte Ausspruch zeigt, daß Jesus des göttlichen Wunderschutzes erforderlichen Falls gewiß ist, aber er darf ihn nicht willkührlich herausfordern (Matth. 4, 5—7). Auch in der zweiten Versuchung ist nicht von einem Schauwunder die Rede, das er thun könnte, aber nicht thun darf, sondern von dem vermessenen Vertrauen auf göttliche Wunderhülfe.

c) Als der vom Vater erkannte und mit der Ausrichtung seines Willens beauftragte Sohn (§. 20, c.) erkennt Jesus allein den Vater und kann ihn offenbaren (Matth. 11, 27). Sein herzenkündender Scharfblick (Matth. 9, 4. = Luc. 5, 22; Matth. 12, 25. = Luc. 11, 17. Marc. 12, 15) ist nicht als göttliche Allwissenheit gedacht, da er nach Luc. 7, 39 von jedem Propheten verlangt wird und dient der berufsmäßigen Entlarvung seiner Gegner. Auch schließt er ein Sichverwundern Jesu (Matth. 8, 10. Marc. 6, 6) keineswegs aus. Weissagend schaut Jesus den ganzen Rath Gottes über sein Leben und die Vollendung seines Werkes. Wie seine Machtthaten (not. b.), so wird auch sein Weissagungswort nicht ausdrücklich auf den Geist, mit dem er ausgerüstet war, zurückgeführt, aber es ist sicher nach Analogie der ATlichen Weissagung so gedacht. Darum ist auch sein Wort der Weissagung so unvergänglich und unverbrüchlich (Matth. 24, 35), wie das Gotteswort des A. T. (5, 18). Aber auch hier setzt dasselbe nicht göttliche Allwissenheit voraus, vielmehr bleibt sich der Sohn der Schranken seines Wissens wohl bewußt (Marc. 13, 32. Vgl. 14, 35. 36).

d) Der Messiasname weist nicht nur auf eine einzigartige Ausrüstung (not. a.), sondern auch auf eine einzigartige Würde hin. Als der Vollender der Theokratie steht Jesus hoch über Allem, was die Theokratie bisher von Organen und Institutionen besaß. Er ist er-

haben über das Königthum und Prophetenthum des alten Bundes (Matth. 12, 41. 42), David hat den Messias seinen Herrn geheißen (Marc. 12, 36. 37 und dazu §. 18, b.), der Messias ist größer als der Tempel, der den allerheiligsten Mittelpunkt der ATlichen Theokratie bildet (Matth. 12, 6). In ihm kommt Jehova selbst zu seinem Volk (Vgl. Luc. 1, 17. 76), wer darum ihn aufnimmt, der nimmt Gott selber auf (Matth. 10, 40). Es ist nirgends ein übermenschliches Wesen, das diesen Aussagen zu Grunde liegt, aber der Anspruch auf einen Beruf, wie ihn kein anderer Mensch hat noch haben kann. Das gilt namentlich auch von den Aussagen, in welchen er von dem Verhalten gegen seine Person das Schicksal des Menschen abhängig macht. Selig ist, wer sich nicht an ihm ärgert (Matth. 11, 6), wer um seinetwillen verfolgt wird (5, 11), um seinetwillen das Leben verliert (10, 39). Nur wer ihn bekennt, wird vor dem Richterstuhl Gottes bestehen (10, 32. 33); weil die Erweisungen der Bruderliebe ihm erwiesen sind, entscheiden dieselben im Gericht (25, 34—46). Alle Pietätspflichten müssen hinter der Pflicht gegen ihn zurückstehen, ihn muß man mehr lieben als Vater und Mutter (10, 37). Darin liegt nicht, daß er mehr als ein Mensch ist, aber daß er der Messias ist, in welchem das Gottesreich und damit das höchste Gut (§. 16, c.) da ist (§. 15), der darum allein die Theilnahme an diesem höchsten Gute vermitteln kann. Wenn er aber vom Volk und seinen Anhängern als Herr (κύριε: Matth. 8, 2. 7, 21) angeredet wird, so ist das nur die gewöhnliche Bezeugung der Verehrung und noch nicht der Ausdruck für diese specifische Würdestellung.

§. 22. Der erhöhte Messias.

Seit dem messianischen Bekenntniß des Petrus hat Jesus begonnen, unverhohlen zu den Jüngern zu reden von dem ihm von Gott bestimmten Leiden und Sterben; aber er hat stets hinzugefügt, daß er in kürzester Frist auferstehen werde. a) Von da an tritt der Messias in die ihm bestimmte gottgleiche Herrscherstellung ein und wenn er zur Vollendung seines Werkes wiederkommt, wird er in göttlicher Herrlichkeit erscheinen. b) Dann werden ihm auch die höchsten Geschöpfe, die Engel, dienstbar sein. c)

a) Auch Marc. 8, 32 heißt es nur, daß Jesus, seit die Erkenntniß seiner Messianität bei den Jüngern gesichert war, ihnen παῤῥησίᾳ sein ihm bevorstehendes Schicksal zu verkündigen begann. Wenn er damit die Weissagung seiner Auferstehung verbindet (8, 31. 9, 31. 10, 34), so ist zu erwägen, daß er eine solche auch für die anderen Menschen voraussetzt und zwar nicht im Sinne der pharisäischen Lehre als Wiedererweckung zum irdischen Leben, sondern als Erhebung in ein über die Bedingungen des irdischen Lebens erhabenes Dasein (Marc. 12, 25), die aber immer als Auferstehung, d. h. als Wiederherstellung der Leiblichkeit, wenn auch in einer höheren Form, gedacht wird. Das Eigenthümliche ist also nicht, daß der Messias über-

haupt aufersteht, sondern daß er nicht wie alle Menschen am jüngsten Tage auferweckt wird, sondern bereits in kürzester Frist, die proverbiell (Vgl. Hos. 6, 2. Marc. 15, 29. Luc. 13, 32) durch das *μετὰ τρεῖς ἡμέρας* bezeichnet wird, daß er also nur eine kurzbemessene Zeit im Tode bleiben wird (Matth. 12, 40. Vgl. Luc. 24, 21). Darin liegt bereits, daß es mit dem von Gott der Weissagung gemäß (§. 15, d.) dem Messias bestimmten Tode eine andere Bewandniß hat, als mit dem Tode, welcher das gemeine Menschenschicksal bildet.

b) In der ältesten Ueberlieferung wird der Himmelfahrt nirgends als eines epochemachenden Ereignisses gedacht, geschweige denn daß sie als ein sinnenfälliger Vorgang dargestellt würde. Seit seinem Scheiden von der Erde sitzt der Menschensohn zur Rechten Gottes (Marc. 14, 62) und es erfüllt sich an ihm, was Psalm 110, 1 von dem Messias geweissagt ist (Marc. 12, 36). Der bildliche Ausdruck der Psalmstelle bezeichnet die Theilnahme an der göttlichen Ehre und Weltherrschaft, erst durch diese tritt der Messias in die ihm bestimmte Herrscherstellung ein. Dadurch aber ist er überhaupt der Sphäre menschlichen und creatürlichen Daseins entrückt, er ist ein göttliches Wesen geworden. Im Blick auf diese Zukunft kann er den Jüngern seine göttliche Allgegenwart verheißen (Matth. 18, 20). Von ihr aus kann sich erst ganz die Danielische Weissagung erfüllen (Dan. 7, 13), wonach er als himmlisches Wesen auf den Wolken des Himmels wiederkommt (Marc. 14, 62 und dazu §. 19, d.) mit großer Kraft und Herrlichkeit (Matth. 24, 30), welche Marc. 8, 38 als die Herrlichkeit seines Vaters bezeichnet wird. Auch die göttliche Funktion des Weltrichters, die er sich bei der Wiederkunft beilegt (Matth. 25, 31. Vgl. §. 36, c.), spricht für die Erhöhung zu dieser göttlichen Herrlichkeit.

c) Eine eigene Engellehre darf man in den Aussprüchen Jesu so wenig suchen, wie eine eigene Gotteslehre. Die Engel sind die Bewohner der himmlischen Welt, in welcher der Wille Gottes bereits so vollkommen geschieht, wie er in dem vollendeten Gottesreiche geschehen soll (Matth. 6, 10). Den Engeln im Himmel, die darum nicht ohne eine höhere, himmlische Art von Leiblichkeit gedacht sind, werden die Auferstandenen gleichen (Marc. 12, 25). Sie sind Diener Gottes, deren Wunderschutz Jesus nicht vergeblich erbitten würde (Matth. 26, 53). Als solche erscheinen sie vielleicht schon in der ältesten Ueberlieferung (Matth. 4, 11), den im Gehorsam bewährten Messias zu belohnen. Sie sind höhere Wesen als die Menschen, aber der Sohn darf schon seiner Würde nach sich über sie stellen (Marc. 13, 32). Dennoch erscheint erst der erhöhte Messias als ihr Herr. In ihrem dienenden Geleit wird er wiederkommen (Marc. 8, 38. Vgl. Matth. 25, 31) und als seine Engel wird er sie aussenden, um seine Befehle zu vollstrecken (Matth. 24, 31). An diesem seinem Verhältniß zu den Engeln bemißt sich am natürlichsten seine Weltstellung. Ueber die Engel erhaben kann nur ein göttliches Wesen sein.

Drittes Capitel.
Die messianische Wirksamkeit.

§. 23. Die neue Gottesoffenbarung.

Vgl. C. Wittichen, die Idee Gottes des Vaters. Göttingen, 1865.

Als der Messias hat Jesus zunächst den Anbruch der messianischen Zeit zu verkünden und damit eine neue Gottesoffenbarung. a) Diese neue Gottesoffenbarung ist eine Offenbarung seiner väterlichen Liebe, die in der Fürsorge und Obhut über ihr irdisches Leben, sowie in der Erhörung ihres Gebets den Reichsgenossen entgegenkommt. b) Damit ist in der vollendeten Theokratie verwirklicht, was in der Theokratie Israls nur unvollkommen verwirklicht werden konnte. c) Diese Gottesoffenbarung ergeht aber nicht nur durch das Wort Jesu, sein ganzes Wirken ist eine lebendige Illustration derselben und damit eine noch viel nachdrücklichere Verkündigung. d)

a) Als der Messias hat Jesus zunächst die Botschaft vom Gottesreiche zu verkündigen (§. 14). Diese Botschaft setzt aber eine Gottesthat voraus, in welcher Gott sich aufs Neue seinem Volke offenbart; denn das Gottesreich kann nur kommen, wenn Jehova selbst in dem verheißenen Messias zu seinem Volke kommt, um die Vollendung der Theokratie und damit die Erfüllung aller Verheißung herbeizuführen (§. 15). Sofern nun in der messianischen Zeit das letzte Ziel der göttlichen Heilsabsichten mit seinem Volke erreicht wird, ist dies die letzte und höchste Gottesoffenbarung. Indem aber der Messias diese neue Zeit des Heils verkündet, ist er der Träger der neuen Gottesoffenbarung und er allein kann es sein, weil er, der diese Zeit heraufführen soll, auch den vollkommensten Einblick in alles, was von göttlichen Heilsrathschlüssen in ihr offenbar werden soll, haben muß. Daß auch nach der ältesten Ueberlieferung Jesus seine Wirksamkeit unter diesen Gesichtspunkt gestellt hat, zeigt ausreichend Matth. 11, 27: Niemand kennt den Vater, denn nur der Sohn und wem der Sohn offenbaren will, sc. was er vom Vater weiß. Auch sonst bezeichnet Jesus seine Wirksamkeit als ein Licht, das helle genug leuchtet, um der Zeichen nicht zu bedürfen für jeden, der gesunde Augen hat es zu sehen (Luc. 11, 33—36); das Licht aber ist das Symbol der offenbarenden Thätigkeit. (Vgl. Matth. 5, 14, wo die Jünger Jesu wegen der von ihnen weiter mitzutheilenden Offenbarung das Licht der Welt, Luc. 16, 8, wo sie als die von der Offenbarung selbst erleuchteten Kinder des Lichts heißen.)

b) Indem Gott in der messianischen Zeit seinem Volke alles Heil bringt, das ihm je nach der Vollendung der Theokratie in Aussicht gestellt war (§. 14, c.), offenbart er sich in seiner höchsten Liebe. In der symbolischen Redeweise Jesu wird das höchste

menschliche Liebesverhältniß zum Bilde gemacht für diese Liebesoffenbarung Gottes (Matth. 7, 9—11), die sich aber natürlich nur in dem von Jesu begründeten Gottesreiche vollzieht. Es soll durchaus nicht dadurch das Verhältniß, in welchem Gott zu allen Menschen steht (Baur. S. 116), dargestellt werden; die Reichsgenossen sind es, als deren Vater im Himmel oder himmlischen Vater Jesus Gott bezeichnet (Matth. 6, 1. 14[1]), die er zu Gott als ihrem Vater beten lehrt (Matth. 6, 9). Alle Reden, in denen sich diese Bezeichnung findet, waren in der ältesten Ueberlieferung deutlich als Jüngerreden d. h. als Reden an die Reichsgenossen (§. 16) charakterisirt und wenn man sich auf Matth. 5, 45 beruft, so wird hier zwar die unterschiedslose Güte Gottes gegen Gute und Böse den Kindern Gottes zum Vorbild aufgestellt, aber keineswegs gesagt, daß dies schon die Vaterliebe sei, die an den Reichsgenossen offenbar geworden. Wohl ist es der Gott, der die Vögel des Himmels nährt und die Blumen des Feldes kleidet, auf den sie Jesus verweist (6, 25—30), aber nur als solche, die nach dem Gottesreich trachten, d. h. als Reichsgenossen (§. 16, c.), können sie gewiß sein, daß Gott ihre Bedürfnisse kennt und stillt und sie dadurch des heidnischen Sorgens überhebt (6, 31—33), daß er auch das Geringste in ihrem Leben unter seiner Obhut hält (10, 29. 30). Er verlangt ihr Gebet, aber er verheißt auch dem zuversichtlichen Gebet gewisse Erhörung (Matth. 7, 7—11. = Luc. 11, 9—13. Marc. 11, 23. 24. = Luc. 17, 6), wenn es nur recht ausdauernd ist und nicht ermüdet (Luc. 11, 5—8. 18, 1—7). Daß die Heilsvollendung ihren Segen auch auf das gesammte irdische Leben erstreckt, ist ein Grundgedanke der ATlichen Prophetie, den auch die NTliche Erfüllung nirgends wegleugnet. Auch die Reichsgenossen bitten den Vater im Himmel täglich zutrauensvoll um das für heute nothwendige Brod (Matth. 6, 11).

c) Es ist eine falsche Vorstellung, daß die Verkündigung Gottes als des Vaters der Reichsgenossen (not. b.) eine neue Vorstellung von dem Wesen Gottes involvire. Auch im A. T. ist Israel der Sohn Gottes, und Gott sein Vater (Deutr. 14, 1. 32, 6. Jesaj. 1, 2. 4. 63, 16. Jerem. 3, 4. 31, 9. 20. Maleach. 1, 6. 2, 10), aber, dem Standpunkte der ATlichen Gottesoffenbarung entsprechend, nur Israel als das theokratische Volk, mag dieses nun collectiv als ein Ganzes oder als eine Mehrheit bezeichnet sein. Das erwählte Volk als solches ist der väterlichen Liebe Gottes gewiß; aber das Heil der Theokratie als Ganzes ist von dem Ergehen des Einzelnen nicht abhängig, so wenig wie mit der Realisirung der Theokratie in dem Volk als solchem die Realisirung des Gottesreichs in dem Einzelnen gegeben ist. Daher fehlt im A. T. die individuelle Anrufung Gottes als des Vaters. Später bricht das Bewußtsein hindurch, daß die Frommen des alten Bundes, in denen sich als den wahren Gliedern der Theokratie das

[1]) Aus Marc. 11, 25. Luc. 11, 13 erhellt, daß diese Bezeichnung, die sich darauf gründet, daß der Himmel der Thron Gottes ist (Matth. 5, 34. Vgl. Jesaj. 66, 1), schon in der apostolischen Quelle sich fand.

Wesen derselben realisirt, in besonderem Sinne der väterlichen Liebe Gottes sich getrösten können (Psalm 103, 13. Vgl. Sapient. 2, 16. 18. Sir. 23, 1. 4. 51, 14). Gelangt aber in der messianischen Zeit die Theokratie zu ihrer Vollendung (§. 14, c.), so muß sich auch in ihr dies Vaterverhältniß Gottes zu seinem Volke erst vollkommen verwirklichen. Und beruht diese Vollendung eben darin, daß in jedem Einzelnen die Idee des Gottesreiches sich verwirklicht, daß nicht mehr von der Volksgemeinschaft als solcher, sondern von dem individuellen Verhalten gegen Gott und seinen Messias (§. 16, a.) die Theilnahme an der vollendeten Theokratie abhängig ist, so kann auch jeder einzelne, der zum Gottesreiche gehört, Gott als seinen Vater anrufen.

d) Die messianische Wirksamkeit Jesu besteht nicht bloß in seinem Lehren, sondern auch in seinem Thun, auch in diesem muß daher die neue Gottesoffenbarung gegeben sein. Sein Thun war aber lauter Wohlthun, in ihm offenbarte sich die väterliche Liebe Gottes, der in der messianischen Zeit mit der Fülle auch des irdischen Segens zu seinem Volke kommt. Daher gehören seine Krankenheilungen wesentlich mit zu seiner messianischen Wirksamkeit (§. 21, b.), die Erledigung der Kinder Abrahams von ihren leiblichen Uebeln (Luc. 13, 16) ist sein eigentlicher Beruf. Wo Jesus hinkam, da wurden die Kranken geheilt, die Hungrigen gespeist und die drohenden Meereswogen mußten sich legen. Daher konnte er auf seine Heilwunder hinweisen als auf die Zeichen, daß die Zeit des erwarteten Heils gekommen sei (Matth. 11, 5 und dazu §. 15, a.), daher hieß er die Jünger die Predigt von der Nähe des Gottesreichs mit denselben Zeichen begleiten (Matth. 10, 8).

§. 24. Die Sinnesänderung.

Als der Messias hat Jesus nicht nur das Kommen des Gottesreichs zu verkünden, er hat dasselbe auch zu begründen und dazu gehört die Predigt der Sinnesänderung. a) Allein darum ist sein Wort nicht bloß eine Wiederaufnahme der prophetischen Bußpredigt, es fordert nicht bloß, es verheißt die nothwendige Erneuerung. b) Dieselbe vollzieht sich von selbst durch die lebenskräftige Wirkung seiner Heilsbotschaft und der darin enthaltenen Gottesoffenbarung. c) Auch hier aber wirkt nicht bloß sein Wort, sondern sein ganzes Leben ist ein wirkungskräftiges Vorbild. d)

a) Die Aufgabe des Messias ist es, das Reich Gottes auf Erden zu verwirklichen (§. 16) und das Reich Gottes ist überall, wo der Wille Gottes auf Erden vollkommen geschieht (Matth. 6, 10). In der bisherigen Wirklichkeit der Theokratie aber geschieht der Wille Gottes nicht. Jesus setzt es als selbstverständlich voraus, daß die Menschen böse sind (Matth. 7, 11), daß alle Menschen sich nur durch den Grad des Böseseins unterscheiden (Luc. 13, 4). Von Gerechten redet er Marc. 2, 17. Luc. 15, 7 nur hypothetisch, die neben den Propheten genannten Gerechten (Matth. 10, 41. 13, 17. 23, 29. 35) sind die

Frommen des alten Bundes, und die um Gerechtigkeit willen (ἕνεκεν δικ. ohne Artikel!) verfolgt werdenden (Matth. 5, 10) sind dieselben, welche nach der Gerechtigkeit hungern (5, 6), da ein Vorhandensein von Gerechtigkeit noch keineswegs die volle Gerechtigkeit involvirt. Von Guten und Bösen (Matth. 5, 45. 12, 35. 22, 10) ist nur vergleichungsweise die Rede. Der Ruf zur Sinnesänderung, mit dem Jesus auftritt (Marc. 1, 15: μετανοεῖτε), und seine Jünger aussendet (6, 12), ergeht daher an Alle ohne Unterschied. Wie sehr er die Seele seiner Verkündigung war, geht daraus hervor, daß die Unempfänglichkeit gegen sie als Unbußfertigkeit charakterisirt wird (Matth. 11, 20. 12, 41. 21, 32. Luc. 13, 3. 5). Zwar sagt er es mit Beziehung auf die gesunkensten Volksklassen, daß er gekommen sei, Sünder zu sich zu rufen (Marc. 2, 17); aber er sagt es so allgemein, daß er sich den Menschen gegenüber überhaupt als der Sündenarzt fühlt und eben daraus das Recht ableitet, gerade die Versunkensten zu sich zu rufen, die seiner am meisten bedürfen. Ohne Sinnesänderung können aber die Sünder am Gottesreiche nicht theilnehmen.

b) Wenn das Hören des Wortes Jesu das Eine ist, was Noth thut (Luc. 10, 42. Vgl. v. 39), dieses Hören aber immer verbunden sein muß mit dem Thun (Matth. 7, 24), so scheint die Verkündigung Jesu nichts anders gewesen zu sein als eine erneute Einschärfung des göttlichen Willens, wie die prophetische Predigt, die ja auch immer mit der Forderung einer allgemeinen Umkehr und Sinnesänderung beginnt. Noch eben war der Täufer mit einer solchen aufgetreten und hatte die angelobte Sinnesänderung durch den symbolischen Act des Untertauchens im Jordan bekräftigen lassen (Matth. 3, 11: βαπτίζω εἰς μετάνοιαν). Wirklich stellt sich Jesus Matth. 21, 37 als den letzten in der Reihe der Gottgesandten dar, welche die Forderung Gottes an das Volk überbringen und eintreiben wollen. Wenn aber von der anderen Seite die Bergrede die geistlich Armen, die um ihre Armuth Trauernden und die nach Gerechtigkeit Hungernden selig preist (Vgl. Matth. 5, 3—6 und dazu §. 31, b.), so liegt darin, daß Jesus nicht zunächst etwas zu fordern, sondern etwas zu bringen kommt und Matth. 5, 6 wird ihnen ausdrücklich die Sättigung mit Gerechtigkeit verheißen. Die Gerechtigkeit erscheint also nicht als Forderung, sondern als Gabe und ist als solche auch bereits von der messianischen Weissagung verheißen (Jesaj. 61, 10. 45, 24. Jerem. 33, 16). Wenn Jesus Matth. 11, 28 den von der Last des Gesetzes Beschwerten Erquickung verheißt, so geht das nicht auf den Druck der pharisäischen Satzungen (Baur. S. 115), den er erleichtern will, indem er an die Stelle des äußeren Gesetzesdienstes den inneren Werth der sittlichen Gesinnung setzt. So würde er die Last nicht erleichtern, sondern für jedes aufrichtige Herz erschweren. Die Erquickung für die Seelen ist nur gefunden, wenn der Weg gezeigt ist, der zur Gerechtigkeit, d. h. zur Erfüllung des göttlichen Willens führt.

c) Der scheinbare Widerspruch der beiden Seiten an der Verkündigung Jesu (not. b.) löst sich nur so, daß die in der Botschaft vom Gottesreich gebrachte neue Gottesoffenbarung (§. 23) durch sich

selbst die Sinnesänderung wirkt, welche Jesus fordert. Gott fordert nicht mehr vom Menschen, daß er ihm entgegenkomme, er kommt dem Menschen selbst entgegen und thut, was er kann, um ihn zur Sinnesänderung zu vermögen, an der er seine höchste Freude hat (Luc. 15, 4—10). Er kommt in dem Messias und bringt die Zeit der Heilsvollendung. Wer nun die Freudenbotschaft vom Gottesreich annimmt, der ist ein Genosse des Gottesreichs (§. 16, a.), er weiß sich als Kind des himmlischen Vaters (§. 24, b.) und damit ist ein ganz neues Princip für das religiös-sittliche Leben gesetzt. Das Kind muß dem Vater ähnlich sein (Matth. 5, 45. 48), das ist nicht die Forderung eines neuen Gesetzes, es ist gleichsam Naturnothwendigkeit in dem Gebiet des Gottesreiches. Der Reichsgenosse soll nicht erst Kind Gottes werden, er ist ein Kind Gottes, und darum kann er nicht anders als es immer mehr werden in vollkommener sittlicher Gottähnlichkeit. (Vgl. §. 28, a. c.). Das Licht der neuen Gottesoffenbarung strahlt von selbst hervor aus den guten Werken, durch welche die Reichsgenossen die Offenbarung des väterlichen Thuns in ihrem Thun nachbilden zum Preise dessen, der sich ihnen in seinem Messias kundgethan hat (Matth. 5, 16). Während so die von Jesu geforderte Sinnesänderung (not. a.) durch seine Heilsverkündigung selbst gewirkt wird, ist des heiligen Geistes als Princip dieser Erneuerung noch nicht gedacht. Wohl bewahrt die älteste Ueberlieferung die Hinweisung des Täufers auf die Geistestaufe durch den Messias (Matth. 3, 11), aber die einzige Verheißung des Geistes in den Reden Jesu bezieht sich speciell auf die Ausrüstung seiner Apostel zur Vertheidigung des Evangeliums vor Gericht (Matth. 10, 20). Wann und wie die messianische Verheißung von der allgemeinen Geistesausgießung sich erfüllen wird, darüber ist noch nichts gesagt.

d) Auch hier, wie §. 23, d., besteht die messianische Wirksamkeit Jesu nicht bloß in seinem Lehren, sondern auch in seinem Thun. Was die Gotteskinder erst mehr und mehr werden sollen, das ist bereits in vollkommener Weise der Gottessohn (§. 20, c.). Er ist gekommen, das Gesetz zu erfüllen (Matth. 5, 17), er ergiebt sich ganz in Gottes Willen (Marc. 14, 36); in ihm und seinem Leben ist der Wille Gottes vollkommen verwirklicht. Sein aufopfernder Liebesdienst (Matth. 20, 28); seine Sanftmuth und Demuth (Matth. 11, 29) sind vorbildlich. (Vgl. §. 28, d.). Von ihm zu lernen ist ein sanftes Joch und eine leichte Last (11, 30) und das ist der Weg, der zur Erquickung für die Seelen führt (v. 29 und dazu not. b.). Ist der Messias erkannt als das, was er ist, als der Bringer der Heilsvollendung, so ist dies Lernen von ihm nicht die Erfüllung einer gesetzlichen Forderung, sondern ein Ergreifen des in ihm dargebotenen Gutes und damit so naturnothwendig, wie die Stillung des Hungers für den Hungernden, dem die Speise geboten wird (Matth. 5, 6).

§. 25. Die messianische Errettung.

Als der Messias bringt Jesus nicht nur die messianische Vollendung, er bringt auch die messianische Errettung mittelst der auf

Grund der Weissagung erwarteten Sündenvergebung. a) Ein Hauptstück der neuen Gottesoffenbarung, die er bringt, ist die Verkündigung der vergebenden Liebe Gottes, die nur an der Lästerung des Geistes ihre Grenze hat. b) Auch diese Gottesoffenbarung erweist sich als wirkungskräftig in dem Leben der Reichsgenossen. c) Aber der Messias verkündigt nicht nur die Sündenvergebung, er beschafft sie auch durch seinen erlösenden Tod und stiftet so den neuen Bund der Gnade und Vergebung. d)

a) Die mit der Gründung des Gottesreiches eintretende Heilsvollendung hat zu ihrer Kehrseite die Errettung von dem Verderben, welchem das Volk um der Sünde willen verfallen ist (Vgl. §. 38, b.). Verlorene Schafe nennt Jesus die gegenwärtige Generation des theokratischen Volks (Matth. 10, 6. 15, 24) und er als der Messias ist gekommen, das Verlorene zu erretten (Luc. 19, 10). Geschieht dies auch einerseits, wie die Geschichte von Zachäus, deren Pointe dieser Spruch bildet, zeigt, dadurch daß die Sünder zur Sinnesänderung geführt werden, so gehört doch dazu auch nothwendig, daß die Schuld der Vergangenheit von ihnen genommen wird durch die Sündenvergebung. Eine solche war für die messianische Zeit von den Propheten vielfach in Aussicht gestellt (Jesaj. 43, 25. 44, 22. Jerem. 33, 8. Ezech. 33, 16. Sacharj. 3, 9. 13, 1. Dan. 9, 24), und darauf hin ein Hauptstück der messianischen Erwartung für die Frommen in Israel, die ihre Sünden erkannten (Luc. 1, 77). Darum verheißt Jesus den um ihre Sünden Bekümmerten den Trost der Sündenvergebung (Matth. 5, 4). Er selbst als der Messias (Vgl. §. 19, c.) nimmt die Vollmacht in Anspruch, auf Erden die Sündenvergebung zu verkündigen, die Gott im Himmel ertheilt (Matth. 9, 6. Vgl. v. 2) und hinterläßt diese Vollmacht seiner Gemeinde (Matth. 18, 18), um ihr dadurch eines der wesentlichsten Güter des Gottesreiches zu sichern. (Vgl. Luc. 24, 47).

b) Auch die Verkündigung der Sündenvergebung ist nur ein Moment in der neuen Gottesoffenbarung, die Jesus bringt (§. 23). Die Parabel Luc. 15, 11—32 zeigt, wie es der väterlichen Liebe Gottes entspricht, daß er den bußfertig umkehrenden Sohn (und das ist nach §. 24 jeder Reichsgenosse) mit Freuden aufnimmt und ihm alle Sünde vergiebt. Dieser Vergebung bedarf aber jeder; die Parabel Matth. 18, 24—27 setzt voraus, daß jedem Mitgliede des Gottesreichs eine unendliche Schuldsumme erlassen ist und das Reichsgebet lehrt die Reichsgenossen um die Sündenvergebung nicht anders wie um das tägliche Brod bitten (Matth. 6, 12). Die Heilsgegenwart ist aber die Zeit, wo noch die Aussöhnung mit dem Schuldherren durch die von dem Messias dargebotene Vergebung möglich ist. Es gilt diese Zeit zu nutzen, ehe das Gericht hereinbricht, aus dem kein Entrinnen ist (Luc. 12, 58. 59). Noch kann jede Sünde vergeben werden, selbst die schwerste (§. 19, c.), die Lästerung des Menschensohnes. Wer aber die in den Werken des Menschensohnes sich immer offenbarer kundgebende Gottesmacht (§. 15, a.; §. 21, a.) fortgesetzt leugnet und

so den heiligen Geist lästert, der hat eine Sünde begangen, die nicht vergeben werden kann, weil sie das Zeichen endgültiger Verstockung ist (Matth. 12, 31. 32.)

c) Wie die neue Gottesoffenbarung überhaupt (§. 24, c.), so kann auch diese Seite derselben nicht ohne unmittelbare Einwirkung auf das Leben des Reichsgenossen bleiben. Der Schuldner, dem viel vergeben ist, wird den Schuldherrn am meisten lieben (Luc. 7, 41—43), aus der dem Messias erwiesenen Liebe erkennt man, daß jemand durch ihn das hohe Gut der Sündenvergebung empfangen hat (7, 47). Muß das Kind Gottes dem Vater ähnlich werden, so gilt dies insbesondere von der vergebenden Liebe, die es seinen Feinden erweist (Matth. 5, 44. 45). Wo die erfahrene Vergebung die Bereitwilligkeit zum Vergeben gegen den Mitknecht nicht wirkt, die sie naturgemäß wirken sollte, da kann sie nur zurückgenommen werden (Matth. 18, 28—35). Wenn darum die Reichsgenossen immer aufs Neue um das Gut der Sündenvergebung bitten, so sollen sie gedenken, daß sie dasselbe nur als Kinder Gottes empfangen können, die durch die bereits erfahrene Vergebung sich haben bestimmen lassen, auch ihren Schuldnern zu vergeben. (Matth. 6, 12: *ὡς καὶ ἡμεῖς ἀφήκαμεν.*) Weder den Grund noch das Maß der erbetenen Sündenvergebung will der Zusatz aussprechen, sondern die Voraussetzung, unter der das ganze Gebet allein gebetet werden kann, weil es das Gebet der Reichsgenossen ist, welche das messianische Gut der Sündenvergebung empfangen haben (not. a.) und dadurch zu gleichem Vergeben bewogen sind.

d) Auch hier, wie §. 23, d. §. 24, d., besteht die messianische Wirksamkeit Jesu nicht bloß in seinem Lehren, sondern auch in seinem Thun. Wohl ist sein Tod eine göttliche Nothwendigkeit, ein in der Weissagung vorhergesehenes Stück des dem Messias berufsmäßig bestimmten Lebensschicksals (§. 19, c.), aber er giebt doch in freier Erfüllung seines Berufs sein Leben hin, um sein Dienen, das er an den Menschen geübt, zu vollenden. Anstatt der Vielen nämlich, deren Seele dem Verderben verfallen war um der Sünde willen und die kein Aequivalent besaßen, um dieselbe wieder einzulösen (Marc. 8, 37 und dazu §. 29, d), hat er seine Seele (als Träger des leiblichen Lebens) in freiwilligem Liebesdienst in den Tod hingegeben, um die Seelen der Vielen (nämlich der Reichsgenossen) einzulösen. (Matth. 20, 28). Inwiefern aber sein (gewaltsamer) Tod im Stande war, die Reichsgenossen von der Folge der Sünde, dem Verderben der Seele, zu erlösen, hat Jesus in dem einen Worte gezeigt, womit er unzweideutig und unvergeßlich den Jüngern die Bedeutung seines Todes deutete. Je weniger sie geneigt und fähig waren, auch nur die Ankündigung seines Todes zu verstehen (Marc. 9, 32), um so weniger konnte er mit ihnen eingehender von dessen Bedeutung handeln. Aber nie konnte es vergessen werden, wie er beim Abschiedsmahl sein Blut als das Bundesblut bezeichnete, das Vielen zu Gut vergossen wird (Marc. 14, 24). Kein Israelite konnte dabei an etwas anderes denken als an den neuen Bund (Vgl. Luc. 22, 20) der Gnade und der Vergebung, den Gott in der messianischen Zeit mit seinem Volke schließen

wollte (Jerem. 31, 33. 34). Wie aber die Stiftung des alten Bundes ein Bundesopfer forderte, dessen Blut reinigend (Vgl. Hebr. 9, 22) auf das Volk gesprengt ward (Exod. 24, 8), so muß auch jetzt ein Bundesopfer fallen. Nur des Bundesopfers sühnendes Blut (Vgl. Levit. 17, 11), zur Vergebung der Sünde vergossen, wie Matth. 26, 28 richtig erklärt wird, kann das Volk reinigen, damit es fähig werde, in die Bundesgemeinschaft mit Gott zu treten, welche dem Wesen der messianischen Zeit, der vollendeten Theokratie entspricht. Ist aber die Sünde vergeben und die Schuldbefleckung abgethan, so ist die Seele vom Verderben erlöst, dem der Schuldverhaftete verfallen war.

§. 26. Der Sieg über den Satan.

Endlich giebt es ein Gebiet, wo der Messias nicht als Vollender und Erretter auftreten kann, das ist das Reich des Satan, der über die Reiche der Welt Macht hat, als der Verführer zur Sünde. a) Insbesondere übt er durch die unreinen Geister seine Macht in den von ihnen besessenen Kranken. b) Dieser Macht gegenüber erweist sich Jesus in seiner messianischen Wirksamkeit als Sieger, der ihrer Herrschaft ein Ende macht. c) Einst wird er als ihr Richter erscheinen, wie die Dämonen schon jetzt es zitternd ahnen. d)

a) In der apostolischen Quelle redet Jesus von dem Satan und seinem Reiche (Matth. 12, 26 = Luc. 11, 18), indem er dabei an eine ihm dienstbare Geisterschaft denkt (v. 29) [1]. In der Versuchungsgeschichte erscheint derselbe als Weltherrscher; denn wenn er Jesu alle Reiche der Welt anbietet (Matth. 4, 9), so hat das Luc. 4, 6 gewiß richtig dahin erläutert, daß ihm die Macht über die Weltreiche gegeben ist und er sie also weiter vergeben kann. Dies kann nur so gedacht

[1]) In der ältesten Ueberlieferung der Reden Jesu wird der Satan nur ὁ σατανᾶς genannt (Vgl. Marc. 8, 33. 4, 15. Luc. 10, 18. 13, 16. 22, 31), auch Matth. 4, 10. Nur in dem erzählenden Theil der Versuchungsgeschichte muß er bereits in der apostolischen Quelle als ὁ διάβολος bezeichnet gewesen sein (Matth. 4, 1. 5. 8. 11 = Luc. 4, 2. 3. 6, 13); dagegen gehören 13, 39. 25, 41 sicher dem Evangelisten an und ebenso die Bezeichnung des Teufels als ὁ πονηρός (13, 19. 38), da in den Stellen aus der apostolischen Quelle (5, 37. 6, 13) an τὸ πονηρόν zu denken ist (s. o.). Ob Beelzebul im Munde des Volks (10, 25. 12, 24. Vgl. Marc. 3, 22) den Satan selbst oder einen besonderen Obersten der Dämonen bezeichnete, ist nicht sicher auszumachen; aus Matth. 12, 26. 27 folgt nur, daß Jesus in ihm wie in den Dämonen dieselbe satanische Macht wirksam sah; denn wenn er v. 26 sagt, daß der Satan den Satan, also sich selbst austreibt, so ist damit nur der Widersinn der Anklage wider ihn auf seinen schärfsten Ausdruck gebracht. So wenig deshalb aber die Dämonen mit dem Satan selbst identificirt sind, so wenig braucht es Beelzebul zu werden und Marc. 3, 22, vgl. mit v. 30 und dem Matth. 11, 18 Jesu gemachten Vorwurf, scheint allerdings dafür zu sprechen, daß Beelzebul als ein Dämon gedacht war, und nicht als der Satan selbst.

sein, daß er in einer der Sünde dienstbaren Welt die Herzen nach seinem Willen lenkt. Dennoch wird keineswegs überall die Sünde auf ihn als letzten Urheber zurückgeführt. Gott ist es, der die Lebenslagen herbeiführt und abwendet, welche zur Sünde versuchen (Matth. 6, 13) und schwerlich kann im unmittelbaren Zusammenhang damit der Teufel es sein, aus dessen Macht man durch den Beistand in der Versuchung errettet wird, so wenig wie 5, 37 jede Steigerung der einfachen Zu- und Absage, welche die Frucht der Unwahrhaftigkeit und des Mißtrauens ist, als teuflischen Ursprungs bezeichnet werden soll. Ein Mensch giebt dem Andern Anstoß d. h. Anlaß zum Sündigen (Matth. 18, 6. 7) und der Mensch sich selbst, indem Auge und Hand durch die sich regende Lust zur Sünde gereizt wird (Matth. 5, 29. 30), oder indem durch die Schwachheit des Fleisches d. h. der sinnlichen Natur des Menschen die Bereitwilligkeit des Geistes zum Guten ohnmächtig gemacht wird (Marc. 14, 38). Allein dadurch wird die Wirksamkeit des Satan nicht ausgeschlossen. Schon die Darstellung der Versuchungsgeschichte in der apostolischen Quelle, die wahrscheinlich auf Aussprüche Jesu selbst zurückzuführen ist, ließ die in den Wegen seines Messiasberufs ihm entgegentretenden Versuchungen vom Satan selbst ihm entgegengebracht sein (Matth. 4, 10) und die den Jüngern bevorstehenden Versuchungen bezeichnet Jesus als einen Versuch des Satan sie zu sichten wie den Weizen (Luc. 22, 31). In dem menschlichen Versucher sieht Jesus den Satan selbst (Marc. 8, 33). — In dem Ausspruch Luc. 13, 16 wird auch eine leibliche Krankheit, die nach der Art der Heilung (v. 13) von ihm nicht als dämonische behandelt wird, auf eine Satanswirkung zurückgeführt.

b) Jesus theilte nach der apostolischen Quelle (Matth. 12, 43 bis 45 = Luc. 11, 24—26) die Vorstellung von einer Besessenheit gewisser Kranken durch unreine Geister.[3]) Indem hier die Besessenheit zum parabolischen Gegenbilde der Sünde gemacht wird, ist dieselbe keineswegs für einen bildlichen Ausdruck, sondern gerade umgekehrt für eine Realität des natürlichen Lebens erklärt, aus dessen Gebiet überall in den Parabeln die Analoga des höheren Lebens entlehnt sind. Die unreinen Geister bewohnen nach v. 43 die Wüste (Vgl. Marc. 5, 10) und v. 45 wird eine Besessenheit von mehreren Geistern als möglich gesetzt, wie sie Marc. 5, 9 vorkommt, und sicher schon in dem entsprechenden Erzählungsstück der apostolischen Quelle vorkam, wo sie als schwere Besessenheit qualificirt war (Matth. 8, 28 und dazu Jahrbücher 1865. S. 341). Es scheint, daß der Besitz einer Menschen- oder wenigstens

---

[3]) Sie werden in dieser Stelle πνεύματα ἀκάθαρτα genannt, wie stehend im ältesten Evangelium, Luc. 10, 20 heißen sie πνεύματα schlechthin. Doch kam in der apostolischen Quelle auch schon der Ausdruck δαιμόνια vor, sowohl in den Reden Jesu (Matth. 10, 8. 11, 18. 12, 27. 28. Luc. 13, 32), als in der Erzählung (Matth. 9, 33. 34 = Luc. 11, 14. 15) und, wie es scheint, auch δαίμονες (Matth. 8, 31). Vgl. den von allen drei Evangelisten adoptirten Ausdruck δαιμονίζεσθαι Matth. 8, 33. 9, 32. 15, 22.

einer Thierseele (Marc. 5, 12) ihnen Bedürfniß ist und sie die rein pneumatische Existenz scheuen, in welcher sie im Gegensatz zu den Engeln (Vgl. §. 22, c.) völlig leiblos gedacht sind (Vgl. Luc. 10, 20: πνεύματα). Jesus heilt die von ihnen Besessenen, indem er den Geistern auszufahren gebietet (Marc. 1, 25. 5, 8. Vgl. Matth. 8, 32), er giebt seinen Jüngern dieselbe Vollmacht (Matth. 10, 8) und redet von ihren Erfolgen (Luc. 10, 20). Auch er unterscheidet diese Dämonenaustreibungen ausdrücklich von seinen anderen Krankenheilungen (Luc. 13, 32) und wenn er sie Matth. 12, 27 den Heilungen durch die jüdischen Exorcisten gleichzusetzen scheint, so darf die Ironie nicht übersehen werden, die darin liegt, daß von dem eigenen Standpunkte der Gegner aus diese Gleichsetzung unthunlich war, da ja ihre verleumderische Erklärung der seinigen bewies, daß sie dieselben gewöhnlichen jüdischen Exorcismen nicht gleichzusetzen wagten. In den Dämonen aber sieht Jesus die satanische Macht wirksam (v. 26. Vgl. not. a. Anmerk. 1).

c) Seine messianische Wirksamkeit wird von Jesu zunächst nicht in Beziehung gesetzt zu der rein geistigen Wirksamkeit des Satan als des Verführers zur Sünde, sondern zu der Macht, die er in den Besessenen hat, aber wohl nur, weil an dieser allein dieselbe augenfällig und als ein laut redendes Zeichen für jene zum Vorschein kommt. In den Teufelaustreibungen seiner Jünger sieht er den jähen Sturz der satanischen Macht (Luc. 10, 18); aber diese Vollmacht zum siegreichen Kampf wider seinen Feind hat er ihnen gegeben (v. 19). Er selbst führt durch die Austreibungen der Dämonen die Gottesherrschaft auf Erden herbei (Matth. 12, 28 und dazu §. 15, a.); aber er kann es nur, weil er zuvor den Satan selbst besiegt hat (v. 29). Wie nur der den Palast des Starken plündert, der ihn selbst zuvor gebunden hat, so muß auch der Messias den Satan zuvor bezwungen haben, wenn er durch die Dämonenaustreibungen ihm seine Organe unter den Menschen wegnehmen will. Es ist wohl mehr als wahrscheinlich, daß hiemit auf die Ueberwindung des Satan in der Versuchungsgeschichte hingewiesen wird und darin zeigt sich klar, daß die Geistesmacht, mit welcher das Wirken des Satan in den Besessenen bekämpft wird (Matth. 12, 28), keine andere ist als die, mit welcher seine Macht als Versucher gebrochen wird (Matth. 4, 1). Mit dem Beginn seiner messianischen Wirksamkeit hat Jesus die Macht des Satan auf der Erde gebrochen. Indem es ihm nicht gelang, den Messias, der die Vollendung des Gottesreichs herbeiführen sollte, zur Sünde zu verleiten, ist diese Vollendung gesichert. Indem Jesus seinen ersten Sieg weiter verfolgt, macht er der Gottesherrschaft immer mehr Raum in dem Herrschaftsgebiet des Satan (not. a.) und seinen Jüngern kann er die Fortsetzung dieses Kampfes übergeben, dessen Ende nun nicht mehr zweifelhaft ist.

d) Die Dämonen als Geister höherer Ordnung erkennen in Jesu den Messias (Marc. 1, 34. 3, 11), sie wissen, daß er gekommen ist sie zu verderben (Marc. 1, 24) und daß sie diesem Verderben und der Qual, in welche dasselbe sie versetzt, nicht entgehen können, wenn der Tag des Gerichts (das ist der bestimmte καιρός) gekommen ist

(Matth. 8, 29). In einer Rede aus der apostolischen Quelle heißt es, daß dem Teufel und seinen Engeln das ewige Feuer bereitet ist (Matth. 25, 41). Diese Bezeichnung des Satan und seiner Geister ist sonst den Reden Jesu fremd (Vgl. not. a. Anmerk. 1); doch könnte immerhin eine Hinweisung auf das letzte Schicksal derselben in der entsprechenden Stelle gestanden haben.

Viertes Capitel.

Die Gerechtigkeit des Gottesreichs.

Vgl. C. Wittichen, die Idee des Menschen. Göttingen, 1868.[1])

---

§. 27. Die Gerechtigkeit und das Gesetz.

Vgl. Harnack, Jesus der Christ oder der Erfüller des Gesetzes. Elberfeld, 1842. J. E. Meyer, über das Verhältniß Jesu und seiner Jünger zum Gesetz. Magdeburg, 1853. Bleek, Lechler, Weiß in den theol. Stud. u. Krit. 1853. 1854. 1858. Ritschl, S. 35 ff.

Zum Wesen des von dem Messias zu begründenden Gottesreichs gehört die Gerechtigkeit, d. h. die vollkommene Erfüllung des im Gesetz offenbarten göttlichen Willens. a) Freilich war die in Lehre und Uebung hergebrachte Gesetzeserfüllung eine sehr unvollkommene, weil an die Schranke der israelitischen Rechtsordnung sich bindende, erst Jesus erfüllt das Gesetz und lehrt es erfüllen nach der Norm des in ihm offenbarten vollkommenen Gotteswillens. b) Einen Unterschied zwischen Ceremonial- und Sittengesetz hat Jesus nirgends gemacht, seine Anerkennung bezieht sich auf das Gesetz als Ganzes. c) Doch ist damit nicht gesagt, daß er eine unvergängliche Dauer der israelitischen Cultusordnung in Aussicht genommen hat. d)

a) Soll in dem Gottesreiche der Wille Gottes vollkommen geschehen (Matth. 6, 10), so muß die eigenthümliche Beschaffenheit der Reichsgenossen die Gerechtigkeit sein, d. h. die normale, dem Willen Gottes entsprechende Lebensbeschaffenheit. Sie ist daher das hochzeitliche Kleid, ohne welches man an dem vollendeten Gottesreiche nicht theilnehmen kann (Matth. 22, 11—13. Vgl. 5, 20 und dazu §. 17, a.), das Streben nach der Gerechtigkeit und nach dem Reiche Gottes (6, 33, lies: *τὴν δικαιοσύνην καὶ τὴν βασιλείαν αὐτοῦ*) ist unmittelbar mit einander verbunden, wie die Verheißung des Gottesreichs und der

---

[1]) Diese erst während des Druckes mir zugekommene Schrift enthält manche interessante Ausführungen auch über die Cap. 2, 3 und 5 verhandelten Gegenstände.

Sättigung mit Gerechtigkeit (5, 3—6). Nur wer den Willen Gottes thut, ist dem Messias verwandt (Matth. 12, 50) und kann in das Gottesreich eingehen (7, 21. 24). Der Wille Gottes aber ist im Gesetze Mosis offenbart und da Jesus die ATliche Offenbarung anerkennt (§. 14, c.), so kann es nicht seine Absicht sein, diesen Willen erst verkündigen zu wollen. Daß die Gebote Gottes im Gesetz zu finden seien, setzt er als bekannt und auch für ihn selbstverständlich voraus (Marc. 10, 19. Luc. 10, 26). Soweit die Schriftgelehrten und Pharisäer auf dem Stuhle Mosis sitzen, d. h. sein Gesetz lehren, erkennt er ihre Autorität vollkommen an (Matth. 23, 2. 3). Nur ihre Zusätze, womit sie das Gesetz erweitern und erschweren (23, 4) und zwar nicht nur willkührlich (Matth. 15, 13), sondern oft in einem dem Gesetz geradezu widersprechenden Sinne, verwirft er, aber gerade im Interesse des göttlichen Gesetzes (Marc. 7, 1—13). Das Gesetz aber, sowohl in seiner mosaischen Grundlage als in seiner prophetischen Fortbildung, soll in unvergänglicher Gültigkeit fortdauern bis ans Ende der Welt oder bis jedes einzelne Gebot desselben erfüllt wird, wie er es zu erfüllen gekommen war, wo es dann freilich als Gesetz aufhört, aber nur um in seiner Erfüllung fortzubauern (Matth. 5, 17. 18 = Luc. 16, 17). Ja, die Bedeutung des Einzelnen im Gottesreich hängt davon ab, ob er das ganze Gesetz, einschließlich der kleinsten Gebote, zu erfüllen und darnach zu lehren versteht oder nicht (Matth. 5, 19). Das Gesetz ist eben ein organisches Ganze und nur wer die Bedeutung des Einzelnen im Zusammenhang des Ganzen versteht, versteht den im Gesetz offenbarten Gotteswillen.

b) Die Art, wie die herrschende Schriftgelehrsamkeit das Gesetz verstehen und der Pharisäismus es erfüllen lehrte, und die dadurch erzeugte Gerechtigkeit war keineswegs eine dem darin offenbarten Gotteswillen entsprechende (Matth. 5, 20). Dieselbe hielt sich ausschließlich an diejenige Seite des Gesetzes, nach welcher es bestimmt war, das rechtlich organisirte, national beschränkte, von der Sünde inficirte Gemeinwesen, in welchem sich die Theokratie zunächst verwirklichen sollte, zu regeln und in welcher daher der auf die Vollendung der Theokratie im Gottesreich tendirende vollkommene Gotteswille noch nicht ausschließlich zum Ausdruck kommen konnte. Jesus polemisirt daher nicht bloß gegen pharisäische Zusätze oder Ausdeutungen; aber er will auch nicht das Gesetz ergänzen oder verbessern, er will es nur erfüllen und zu erfüllen lehren nach der Norm des vollkommenen Gotteswillens, die im Gesetz selbst bereits enthalten, aber gemäß der noch unvollkommenen Entwicklungsstufe der Theokratie, für welche dasselbe gegeben, in ihrer Anwendung auf die concreten Verhältnisse des israelitischen Volkslebens noch nicht überall zu ihrem adäquaten, dem Vollendungszustande der Theokratie oder dem Gottesreiche entsprechenden Ausdruck gekommen war. Dies ist der Sinn der Gesetzesauslegung, welche Christus in der Bergrede giebt (Matth. 5, 21—47) und an einer Reihe von Beispielen illustrirt. Das Rechtsgesetz des alten Bundes verbietet den Mord und den Ehebruch, weil es allein Thatsünden recognosciren und bestrafen kann, der voll-

kommene Gotteswille aber achtet die Zorngesinnung, das Scheltwort, das aus ihr hervorgeht, und den begehrlichen Blick nach des Andern Weib bereits als ebenso sündhaft und strafbar wie sie. Das Rechtsgesetz für ein von der Sünde inficirtes Gemeinwesen kann die Ehescheidung, den Eid und das Wiedervergeltungsrecht nicht entbehren und sorgt nur dafür sie gesetzlich zu regeln. Die Scheidung soll in den gesetzlichen Formen vollzogen, der Eid nicht gebrochen, die Wiedervergeltung nach der Norm der Gerechtigkeit geübt werden. Aber der vollkommene Gotteswille erklärt die Ehe für unauflöslich (was Jesus Marc. 10, 2—9 ausdrücklich aus der ursprünglichen Intention des Gesetzgebers nachweist) und darum jede Wiederverheirathung Geschiedener für Ehebruch, den Eid für ein Product der Sünde, das der schlichten Versicherung weichen soll, und fordert, daß die duldende, opferbereite Liebe gegenüber der erlittenen Rechtskränkung zu jeder Verzichtleistung auf eigenes Rechtsuchen bereit sei. Selbst das Liebesgebot hat im Volksgesetz des alten Bundes seine Schranke an der gottgeordneten Exclusivität des jüdischen Volksthums; aber der vollkommene Gotteswille verlangt eine Liebe, welche als wahrhaft uneigennützige sich erst in der Feindesliebe bewährt. Mit alledem beabsichtigt Jesus nicht eine neue Gesetzgebung für die Gemeinschaft seiner Anhänger. Sofern in derselben bereits die Sünde überwunden ist, bedarf sie eine solche nicht; sofern auch in ihr noch Sünde ist, kann sie dieselbe so wenig tragen, wie das Gemeinwesen der israelitischen Theokratie die Norm des vollkommenen Gotteswillens unmittelbar als ihr Gesetz vertragen konnte. Er entwickelt aus der Schale des ATlichen Gesetzes den Kern desselben, wie er als der vollkommene Gotteswille Norm und Ziel für das Trachten nach der Gerechtigkeit oder dem Gottesreiche bleibt und er lehrt die Erfüllung desselben nicht bloß, er übt sie auch (Matth. 5, 17), indem auch hier sein Thun vorbildlich ist (Vgl. §. 24, d.).

c) Soll auch nicht das kleinste der Gebote im Gesetze unerfüllt bleiben (Matth. 5, 18), so kann auch das sogenannte Ceremonialgesetz von dieser Erfüllung nicht ausgeschlossen sein. Dem entspricht durchaus das Verhalten Jesu. Der Tempel ist ihm seines Vaters Haus (Matth. 23, 21. Vgl. Luc. 2, 49) und darf als solches in keiner Weise entweiht werden (Marc. 11, 17). Er zieht zum Passahfeste nach Jerusalem herauf und die Jünger setzen als selbstverständlich voraus, daß er das gesetzliche Passah mit ihnen halten werde (Marc. 14, 12), wie er es denn auch nach der ältesten Ueberlieferung in aller Form gehalten hat. In der Bergrede wird vorausgesetzt, daß seine Anhänger die üblichen Opfer darbringen (Matth. 5, 23. 24) und selbst wo Jesus nach dem Vorgange der Propheten (Hos. 6, 6) die barmherzige Liebe über die Opfer stellt (Matth. 12, 7. Marc. 12, 33. 34), hat er damit so wenig wie sie eine Abschaffung der letzteren proclamirt. Die geheilten Aussätzigen weist er ausdrücklich an, das übliche Reinigungsopfer zu bringen (Matth. 8, 4. Luc. 17, 14) und die peinlichste Erfüllung des Zehntengesetzes hat er nicht getadelt, sondern nur verlangt, daß nicht die wichtigeren Gebote dahinter zurückgestellt würden

(Matth. 23, 23). Die Entrichtung der Tempelsteuer hat er nur für den Messias wegen seiner einzigartigen Stellung in der Theokratie als unverbindlich erklärt (Matth. 17, 27 und dazu §. 20, a.). Seine freie Sabbathobservanz hat er, wo sie nicht der herrschenden Uebung wirklich entsprach (Luc. 13, 15. 14, 5), durch ATliche Analogieen als der Intention des Gesetzgebers entsprechend erwiesen (Matth. 12, 3—5). Sich als dem Messias legt er Matth. 12, 8 das Recht bei, wie in der Bergrede (not b.) bei anderen gesetzlichen Bestimmungen, den Sinn des Gesetzgebers zu erläutern und so die rechte Erfüllung des Sabbathgebots zu lehren, dessen stricte Befolgung übrigens die apostolische Quelle vorauszusetzen scheint (Matth. 24, 20). Es ist demnach durchaus unrichtig, wenn noch Reuß, I. S. 167. 168 Jesum zwischen Moral- und Ritualgesetz unterscheiden läßt und sein Verhalten zu letzterem auf Accomodation zurückführt.

d) War der Messias mehr als der Tempel (Matth. 12, 6 und dazu §. 21, d.), so konnte in der messianischen Ordnung der Dinge, d. h. in der vollendeten Theokratie der Tempel nicht mehr dieselbe Stellung und Bedeutung behalten, wie in der israelitischen Theokratie. Mit dem Marc. 13, 2 geweissagten Fall des Tempels, welchem Gott seine Gnadengegenwart wegen der Unbußfertigkeit des Volkes und insbesondere seiner Hauptstadt entzieht (Matth. 23, 38 = Luc. 13, 38: ἀφίεται ὑμῖν ὁ οἶκος ὑμῶν [1])), war vollends eine Aenderung der ganzen ATlichen Cultusform nothwendig gegeben. War der Wille Gottes im A. T. in der Form einer Cultusordnung für die noch unvollkommene Entwicklungsstufe der Theokratie offenbart, so konnte die Erfüllung des doch ebenfalls im Gesetz offenbarten vollkommenen Gotteswillens in der vollendeten Theokratie oder dem Gottesreich so wenig an diese gebunden bleiben, wie an die der israelitischen Rechtsordnung (not. b.). Es lag in der Natur der geschichtlichen Verhältnisse, daß Jesus über die Art und Zeit dieser Loslösung keine specielleren Weisungen geben konnte. Aber wenn der, in welchem Gott selbst zu seinem Volk gekommen war, sein beständiges Bleiben inmitten der Seinen verhieß (Math. 18, 20), so lag darin der Keim zu der Erkenntniß, daß sich einst das Wohnen Gottes unter seinem Volk vollkommener verwirklichen werde als im Tempelinstitut. (Vgl. §. 34, d.). Wenn sein Blut als sühnendes Opferblut die Seinen zur neuen Bundesgemeinschaft befähigte (Marc. 14, 24 und dazu §. 25, d.), so mußten endlich die Sühnopfer des alten Bundes als unnöthig erscheinen, nachdem ihr Zweck vollkommen erreicht war. Wenn Jesus die levitische Reinigkeitsordnung zum Gleichniß für die sittliche Reinheit setzte (Marc. 7, 15), so war damit jene freilich zunächst so wenig aufgehoben, wie irgend eine natürliche Ordnung, die er zum parabolischen Bilde einer höheren erhob; aber es konnte sich daran das Bewußtsein entwickeln, daß der höhere Zweck jener in der Verwirklichung dieser erfüllt sei. Dagegen sind die Gleichnisse Mark. 2,

---

[1]) Das ἔρημος ist, wenn echt, ein Zusatz des ersten Evangelisten.

21. 22 nicht gegen ein Festhalten, sondern gegen ein unzeitiges und unreifes Aufgeben der alten Formen gesagt.*) Die Auflösung des Alten durch das Neue wird in ihnen nicht als das, was nach innerer Nothwendigkeit geschehen muß (Baur. S. 59. 60), sondern (weil unvermittelt) als zweckwidrig und für das Neue verderblich dargestellt. Jesus war überhaupt nicht gekommen aufzulösen (Matth. 5, 17: οὐκ ἦλθον καταλῦσαι), sondern zu erfüllen und nur die Auflösung kann er intendirt haben, die durch die wahre Erfüllung von selbst gegeben war (v. 18 und dazu not. a.).

§. 28. Das größte Gebot.

Das Princip des Gesetzes ist die Forderung der Gottähnlichkeit und diese verstärkt und bestimmt sich auf Grund der neuen Gottesoffenbarung zur Forderung der Liebe. a) Daher ist die Nächstenliebe unmittelbar neben der Gottesliebe das größte Gebot. b) Zum Wesen der Liebe aber gehört die Uneigennützigkeit, die sich in der Feindesliebe bewährt, und die Opferbereitschaft, die sich im Vergeben, in der Sanftmuth und Friedfertigkeit beweist. c) Die sanftmüthige wie die dienende Liebe kann aber nicht sein ohne die Demuth, in welcher Jesus selbst das Vorbild gegeben hat. d)

a) Schon im A. T. ist das Princip des Gesetzes die Forderung der Gottähnlichkeit: Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig (Levit. 11, 44). Die Offenbarung Gottes, welche ihn nicht bloß als die höchste Macht, sondern auch als den heiligen erkennen lehrt, muß immer den praktischen Zweck haben, bestimmend auf das Wesen und Leben des Menschen einzuwirken, sein Leben der in dem heiligen Wesen Gottes gegebenen Norm gemäß zu gestalten. In der neuen Gottesoffenbarung (§. 23) ist aber nicht nur ein neues Motiv für diese Forderung der Gottähnlichkeit gegeben, sondern dieselbe empfängt auch einen neuen Inhalt. Ist Gott der Vater der Reichsgenossen, so liegt es in ihrem Wesen als Kinder, daß sie dem Vater ähnlich werden müssen (§. 24, c.) und ist seine Offenbarung als Vater wesentlich eine Offenbarung der höchsten Liebe Gottes (§. 23, b.), so bestimmt sich die Forderung der Gottähnlichkeit näher dahin, daß es Aufgabe der Gotteskinder ist vollkommen zu werden in der Liebe, wie ihr Vater im Himmel in der Liebe vollkommen ist (Matth. 5, 48. Vgl. v. 45).

---

*) Dies beweist deutlich der Zusammenhang, wonach sie nicht das Nichtfasten der Jünger, sondern das Fasten der Schüler des von Jesu anerkannten Täufers, welche man bei der Fastenfrage mit Absicht vorgeschoben hatte (v. 18), rechtfertigen sollen. Auch Lucas hat sie durch seinen Zusatz (5, 39) in diesem Sinne erklärt. Uebrigens handelte es sich hier gar nicht um das gesetzliche, sondern um das observanzmäßige Fasten, wovon Jesus seine Jünger entband, obwohl er den Werth des Fastens, wenn es aus innerem Drange (Marc. 2, 20) und ohne Ostentation (Matth. 6, 16—18) geübt wurde, wohl zu schätzen wußte. (Vgl. Marc. 9, 29, wo aber das καὶ ἐν νηστείᾳ kritisch sehr zweifelhaft ist.)

b) Wenn Jesus auf die Frage nach dem ersten aller Gebote mit einer Verweisung auf Deut. 6, 4. 5 antwortet (Marc. 12, 28—30 = Luc. 10, 27), so ist damit nichts anderes gesagt, als was bereits das A. T. lehrt, da das Gebot der Gottesliebe in jener Stelle sichtlich als Erläuterung des ersten Gebots im Dekalog (Vgl. 6, 4 mit 5, 6. 7) und nach dem Zusammenhang mit v. 6 ff. als Voraussetzung aller anderen Gebotserfüllung erscheint. Stärker als dort kann die Ausschließlichkeit und [illegible]lichkeit dieser Forderung (Vgl. v. 30: ἐξ ὅλης τῆς καρδίας σου) nicht ausgesprochen werden; Jesus hat es nach der ältesten Ueberlieferung nicht einmal für nothwendig erachtet, hervorzuheben, wie die Liebesoffenbarung Gottes als des Vaters dieser Forderung ein neues dringendes Motiv hinzufügt. Das Neue in seiner Antwort besteht daher lediglich darin, daß er diesem Gebot ein zweites, auf das Verhalten gegen die Menschen bezügliches als völlig gleichwichtig an die Seite setzt (v. 31), das aber an sich ebenfalls bereits im A. T. seinen von ihm adoptirten Ausdruck (Lev. 19, 18) und in der Forderung der Barmherzigkeit (Psalm 41, 2. Jesaj. 58, 7—10) seine reichste und reinste Anwendung gefunden hat. Das Gebot den Nächsten zu lieben wie sich selbst besagt nichts anderes als die Forderung, dem Nächsten alles zu gewähren, was man von ihm für sich selbst verlangt, in welche Jesus am Schlusse der Bergrede (Matth. 7, 12) die Forderung des ganzen Gesetzes in seiner mosaischen Grundlage, wie in seiner prophetischen Fortbildung (Vgl. 5, 17) zusammenfaßt. Die Forderung, jeden Einzelnen als ein mit sich gleichberechtigtes Subject zu erkennen und das höchste eigene Bedürfniß als Maßstab anzuerkennen für das, was er von uns verlangen kann, führt von selbst dazu, die höchste Norm des Sittlichguten in dem zu finden, der Jedem ohne Unterschied sein Bedürfniß stillt, d. h. zu der Forderung der sittlichen Gottähnlichkeit. (Matth. 5, 45 und dazu not. a.). Indem aber Gott will, daß seine Kinder ihm in der Liebe zu allen Menschen ähnlich werden, verlangt er für alle Menschen dasselbe, was er im ersten Gebote für sich selbst verlangt und er verlangt es so ernstlich, daß das Gebot der Nächstenliebe mit dem der Gottesliebe gleichstehend das höchste Gebot im Gesetz ist.

c) Das wahre Wesen der Liebe (not. b.) kann nur an der Größe des Opfers gemessen werden, welches sie darbringt (Marc. 12, 41—44). Eine Liebesübung, die auf Wiedervergeltung hofft, bringt aber im Grunde gar kein Opfer und ist daher werthlos (Matth. 5, 46). Das Gleichniß Luc. 14, 12—14, dem der Evangelist durch seine Versetzung unter die Tischreden seinen parabolischen Charakter abgestreift hat, kann in der apostolischen Quelle nur gelehrt haben, daß diejenige Liebe allein, welche auf keine Vergeltung Anspruch macht, wahrhaft Liebe sei. Auf die Frage wer der Nächste sei, den das Gesetz zu lieben gebietet, giebt daher das Gleichniß vom barmherzigen Samariter (Luc. 10, 29—35) die Antwort: jeder, der unserer Hülfe bedarf, dessen Noth abzuhelfen die Pflicht der Barmherzigkeit ist (Matth. 5, 7). Aber indem Jesus die Application desselben mit der Frage macht, wer von den dreien im Gleichniß dem Hülfsbedürftigen der Nächste war, giebt

er zu bedenken, daß man sich den Namen des Nächsten nur durch solche uneigennützige Liebesübung verdienen könne, wie sie der Samariter an seinem Feinde geübt hat (v. 36. 37). Als uneigennützig charakterisirt sich nämlich von selbst die Liebesübung an den Feinden, sofern diese die Wohlthat nicht mit Wohlthat, sondern mit Feindseligkeit vergelten (Matth. 5, 44—47), in der Feindesliebe wird darum die Liebe erst ganz der allumfassenden Liebe Gottes ähnlich (v. 45). Ihr gegenüber ist die Liebe zu den Reichsgenossen, die als Gotteskinder unter einander Brüder sind (5, 22. 23. 24 und öfter), etwas selbstverständliches und nichts besonderes (v. 47). Das schließt aber nicht aus, daß Jesus in der Barmherzigkeitsübung an ihnen als seinen Brüdern (Matth. 12, 50), eine ihm selber bewiesene Liebe sehen will (25, 35—40) und sie dadurch zum Kennzeichen der wahren, d. h. der sittlich bewährten (§. 24, c.) Gotteskindschaft stempelt, die allein die Theilnahme an dem vollendeten Gottesreich gewährleistet. Wie endlich die väterliche Liebe Gottes sich durch den Messias als die vergebende offenbart (§. 25, b.), so darf auch die dadurch erzeugte vergebende Liebe der Gotteskinder (§. 25, c.) nicht nur keine Grenzen kennen gegenüber der Verfehlung der Brüder (18, 21. 22), sondern auch gegenüber der Verfehlung der Menschen überhaupt (6, 12. 14. 15), zumal ja die vergebende Liebe die Grundlage aller Feindesliebe nach dem Vorbilde Gottes ist (5, 44. 45). Dazu gehört die Sanftmuth (5, 4), die sich durch keine Verfehlung des Nächsten zu Zorn oder Scheltwort reizen läßt (5, 22), sondern stets bereit ist, noch schwereres zu erdulden (5, 39) und die Friedfertigkeit, die stets zuerst die Hand zur Versöhnung bietet (5, 23. 24) und lieber der unbilligsten Forderung nachgiebt, als daß sie Streit anfängt (5, 40—42). An dieser Friedfertigkeit wird darum die Bewährung der Gotteskindschaft erkannt werden (5, 9).

d) Wenn die neue Gottesoffenbarung nicht nur in der Verkündigung Jesu, sondern auch in seinem Thun gegeben ist (§. 24, d.), so ist dieses eben so vorbildlich, wie das Wesen und Walten Gottes. Vor Allem verweist Jesus auf sein Vorbild in der Sanftmuth und Demuth (Matth. 11, 29); denn jene kann ohne diese nicht sein. Nur die Selbstüberschätzung (Marc. 7, 22: ὑπερηφανία) läßt uns die Verfehlung des Nächsten als ein unverzeihliches Vergehen schätzen. Nun lehrt aber das Gleichniß Luc. 14, 7—11 (das gleichfalls nur durch seine Einschaltung in die Tischreden dem Mißverständniß Raum giebt, als handle es sich bloß um das Sichvordrängen bei Tische, während doch nur von diesem pharisäischen Fehler (Matth. 23, 6) der Erzählungsstoff für die Parabel entlehnt ist), wie die eigene Auslegung Jesu ergiebt, daß Niemand sich höher schätzen soll als den anderen, und Marc. 9, 36. 37 zeigt Jesus an seinem eigenen Beispiel, wie Niemand sich zu hoch achten soll, um sich liebevoll zu den Geringsten herabzulassen. Keine Selbstüberschätzung ist aber schlimmer als der Tugendstolz dessen, der unter den Menschen hoch ist, weil er mit seiner Gerechtigkeit prunkt. Er ist ein Greuel vor Gott (Luc. 16, 15). Dieser Tugendstolz führt zu dem hochmüthigen Richten und Bessern Anderer,

das die eigenen noch größeren Fehler und Schwächen übersieht (Matth. 7, 1—5), zum pharisäischen Prahlen vor Gott und Verachten des Nächsten (Luc. 18, 10—14). Die bescheidene Selbstschätzung verbietet aber auch das Streben nach Rang und Titeln, das die brüderliche Gleichheit ebenso wie die Stellung zu Gott und Jesu beeinträchtigt (Matth. 23, 7—10), und das dem weltlichen Leben eigene Streben nach Herrschaft (Matth. 20, 25 = Luc. 22, 25). Im Gottesreich soll jeder seine Größe im Dienen suchen (Matth. 20, 26. 27 = Luc. 22, 26), was ohne Selbsterniedrigung unmöglich ist (Marc. 9, 33—35). So allein wird er zu aller Liebesübung bereit sein. Gerade in diesem demüthigen Liebesdienst hat Jesus das vollkommenste Vorbild gegeben (Matth. 20, 28).

§. 29. Die Gerechtigkeit als das höchste Gut.

Es kommt nicht nur darauf an, daß der Wille Gottes überhaupt erkannt und erfüllt werde, sondern auch darauf, daß diese Erfüllung als das höchste Gut erstrebt werde.a) Dies Streben ist unvereinbar mit dem Trachten nach den irdischen Gütern, wozu der Reichthum so leicht verleitet. b) Aber auch die edelsten und theuersten Güter müssen nöthigenfalls um seinetwillen aufgeopfert werden. c) Und doch sorgt der Mensch hiedurch gerade allein für sein wahres ewiges Wohl. d)

a) Wenn das Gottesreich in den Gleichnissen vom Schatz und von der Perle als das höchste Gut dargestellt wird (Matth. 13, 44—46 und dazu §. 16, c.), so ist es dasselbe eben darum, weil in ihm die Erfüllung des göttlichen Willens oder die Gerechtigkeit verwirklicht wird (§. 27, a.). Was also in dem Reiche Gottes erstrebt wird, ist die Gerechtigkeit (Matth. 6, 33). Nun ist aber dies Streben erst dann ein rechtes, wenn es ein ausschließliches ist, wenn die Gerechtigkeit nicht nur überhaupt neben anderen Gütern, sondern wenn sie als das allein wahre, das höchste Gut nicht im relativen, sondern im absoluten Sinne erstrebt wird. Daher sagt Jesus, niemand könne zweien Herren dienen (Matth. 6, 24. = Luc. 16, 13). Der Gottesdienst, welcher in solchem ausschließlichen Streben nach der Gerechtigkeit besteht, muß jedes andere Streben als ein ihn feindselig behinderndes betrachten und von ihm als solches betrachtet werden, er verlangt eben eine ausschließliche Hingabe. Wer nicht τὰ τοῦ θεοῦ, sondern τὰ τῶν ἀνθρώπων erstrebt, ist ein Satan (Marc. 8, 33). Dieser Gottesdienst wird bald als ein Arbeiten im Weinberge Gottes dargestellt (Matth. 20, 1—7), bald als ein Wuchern mit den anvertrauten Centnern (Matth. 25, 14—30), wobei es sich natürlich gleichbleibt, daß in dem letzten Gleichniß der Messias selbst es ist, der den Knechten die Centner anvertraut hat. Sein höchstes Streben ist ja die Erfüllung des göttlichen Willens in der Verwirklichung des Gottesreichs, alle Gaben, die von ihm gegeben und in seinen Dienst gestellt werden, werden darum genutzt für den Gottesdienst, welcher in dem Trachten nach der Gerechtigkeit und damit in der Verwirklichung des Gottesreichs besteht.

b) Dem Gottesdienst steht zunächst entgegen der Mammonsdienst (Matth. 6, 24 und dazu not. a.). Gerade dem irdischen Gut ist es eigen, das Streben des Menschen mit derselben Ausschließlichkeit in Besitz zu nehmen, wie es Gott verlangt für sein Reich; daher wird dasselbe durch den Namen מָמוֹנָא als götzendienerisches Idol dargestellt. Solcher Mammonsdienst wird aber nicht nur im irdischen Schätzesammeln getrieben (Matth. 6, 19. 20. Luc. 12, 16—21), sondern auch in dem irdischen Sorgen, das Nahrung und Kleidung zum höchsten Gut macht (Matth. 6, 25—32). Wohl kann auch der Reichthum im Dienst der Liebe und damit im Dienst der Gerechtigkeit (§. 28) wahrhaft klug, d. h. behufs der Erlangung des Gottesreichs als des höchsten Gutes verwandt werden (Luc. 16, 1—9); aber der Erfahrung gemäß ist der Reichthum eins der größten Hindernisse auf dem Wege zum Gottesreich (Matth. 19, 23—26), wie das Gleichniß Luc. 16, 19—31 beweist, und muß daher nöthigenfalls mit Entschlossenheit aufgeopfert werden (Matth. 19, 21).

c) Was vom Reichthum gilt (not. b.), gilt auch von jedem anderen Gut. Das rechte Auge und die rechte Hand, obwohl sie auch im eigentlichen Sinne Anlaß zum Sündigen geben können (§. 26, a.), sind doch Matth. 5, 29. 30 ohne Zweifel nur Symbole für die edelsten und theuersten Güter, die, sobald sie uns in dem allein richtigen Streben hindern und so auf dem rechten Wege straucheln machen, ebenfalls aufgeopfert werden müssen. In diesem Sinne hält es Jesus für gerechtfertigt, wenn man um des Gottesreichs willen der Ehe entsagt (Matth. 19, 10—12). Dasselbe gilt von den heiligsten Familienbanden, sobald dieselben uns hindern wollen, das in dem Messias erschienene höchste Gut zu erkennen und zu erstreben (Matth. 10, 37 = Luc. 14, 26), ja selbst von dem eigenen Leben, wenn das Streben nach Erhaltung desselben uns an dem höchsten Streben hindert (10, 39).

d) Daß das Gottesreich das höchste Gut sei, zeigt sich auch darin, daß der Mensch, trotz der scheinbaren Verzichtleistungen, die es kostet (not. b. c.), doch durch das Streben danach in Wahrheit am besten auch für sein eigenes Wohl sorgt. Der Centralpunkt des menschlichen Individuums ist seine Seele. Sie ist der Träger seines leiblichen Lebens (Vgl. die Stellen, in denen ψυχή geradezu für Leben steht: Matth. 2, 20. 6, 25. 20, 28. Marc. 3, 4. Luc. 14, 26). Aber es ist eine Thorheit, durch irdisches Schätzesammeln für die Seele (in diesem Sinne) sorgen zu wollen, wie das Gleichniß vom thörichten Reichen (Luc. 12, 16—20) zeigt. Denn wenn einer auch Ueberfluß hat, so hängt sein Leben doch nicht von seinen Besitzthümern ab (v. 15). Unversehens kann seine Seele ihm abgefordert werden, ehe er noch seine Güter genossen hat (v. 20), und damit hat sein leibliches Leben, für das er gesorgt, aufgehört. Aber damit hat ja die Seele zu leben nicht aufgehört; denn der Tod tödtet nur den Leib, indem er die Seele von ihm trennt; diese selbst aber kann nach dem leiblichen Tode entweder verloren gehen oder errettet werden (Matth. 10, 28),

weil sie zugleich die Trägerin eines höheren geistigen Lebens ist.[1]) Daher muß ihr definitives Schicksal des Menschen höchste Sorge sein. Der Besitz aller Güter kann dem Menschen nichts helfen, wenn er die Seele einbüßt; denn es giebt keinen Preis, um den er sie wieder einlösen könnte (Marc. 8, 36. 37). Darum aber muß die Seele (als

[1]) Wir blicken hier in den Mittelpunkt der anthropologischen und psychologischen Vorstellungen hinein, die, weil aus dem A. T. entlehnt, im ganzen N. T. dieselben sind bis auf die eigenthümliche Umbildung, die sie im paulinischen System erhalten, und die wir darum hier gleich aus den Evangelien überhaupt entnehmen. Die wesentliche Substanz des menschlichen Leibes, welche den Menschen von den immateriellen Geisteswesen unterscheidet, ist das Fleisch (Luc. 24, 39. Vgl. v. 37), daher ist die leibliche Geschlechtsgemeinschaft in der Ehe eine Vereinigung zu einem Fleisch (Marc. 10, 8 nach Gen. 2, 24). Da diese fleischliche Natur dem Menschen in seinem irdischen Leben charakteristisch ist, bezeichnet πᾶσα σάρξ alle auf Erden lebenden Menschen ihrem eigenthümlichen Wesen nach (Matth. 24, 22. Luc. 3, 6: כָּל־בָּשָׂר. Vgl. Act. 2, 17). Das Fleisch des lebendigen Menschen ist aber beseeltes Fleisch und die Seele des Fleisches hat ihren Sitz im Blut (Gen. 9, 4. Lev. 17, 11). Daher kann auch das menschliche Wesen näher bezeichnet werden als σὰρξ καὶ αἷμα (Matth. 16, 17), namentlich, wie in dieser Stelle, in seinem Unterschiede vom göttlichen Wesen. Die Seele ist also Trägerin des leiblichen Lebens und wird dem Leibe entnommen, wenn der Mensch stirbt (Luc. 12, 20). Wird das Blut vergossen (Matth. 23, 35), so entflieht mit ihm die Seele. Die Seele ist aber auch Subject jedes sinnlichen Genusses und jeder sinnlichen Empfindung (Luc. 12, 19), sofern sie in dem Fleische als der Substanz des Leibes wohnt und darum alle leiblich vermittelten Einwirkungen empfindet. Daher kann auch das (beseelte) Fleisch selbst als das Subject, welches alle Sinneseindrücke empfängt, gedacht werden (Marc. 14, 38 und dazu §. 26, a.). Die Seele ist nun nach ATlicher Ueberlieferung entstanden durch den göttlichen Lebenshauch, der der irdischen Materie eingeblasen wurde (Gen. 2, 7). Entweicht dieses πνεῦμα aus dem Körper, so ist der Mensch todt (Matth. 27, 50. Luc. 23, 46); kehrt es zurück, so wird er wieder lebendig (Luc. 8, 55). Dieses göttliche πνεῦμα ist aber nicht nur das Princip des physischen Lebens im Menschen, sondern auch des höheren geistigen Lebens. Es bildet also den Gegensatz zu der σάρξ, welche durch die sinnlichen Eindrücke so leicht bestimmt wird (Marc. 14, 38), das Wachsthum am Geist den Gegensatz zum leiblichen Wachsthum (Luc. 1, 80. 2, 40), wie die Armuth, die im Gebiet des geistigen Lebens empfunden wird, den Gegensatz bildet zur leiblichen Armuth (Matth. 5, 3). Im Geiste erkennt Jesus die Gedanken seiner Feinde (Marc. 2, 8), im Geiste seufzt er betend zu Gott auf (8, 12), im Geiste jubelt er vor höherer Freude (Luc. 10, 21. Vgl. 1, 47). Da nun dieses πνεῦμα die menschliche Seele erzeugt hat, so ist auch diese nicht nur Trägerin des leiblich-sinnlichen, sondern zugleich des höheren geistigen Lebens. Sie ist das Subject jedes höheren Empfindens, jeder geistigen Erquickung (Matth. 11, 29), der Freude (Luc. 1, 46) wie der Trauer (Luc. 2, 35. Marc. 14, 34), des Wohlgefallens (Matth. 12, 18) und der Liebe (Marc. 12, 30. 33). Sie stirbt eben darum im Tode des Leibes nicht, sondern wird nur vom Leibe getrennt und wartet nun erst ihres endlichen Schicksals. Es folgt daraus, daß der Mensch dichotomisch gedacht ist und daß alle Unterscheidungen zwischen ψυχή und πνεῦμα willkührlich sind. Die Seele ist eben das in den Menschen eingegangene πνεῦμα und das πνεῦμα wird im Menschen zur Seele.

Träger des leiblichen Lebens) aufgeopfert werden, um nur die Seele (als Träger des geistigen Lebens) zu gewinnen oder zu erretten (Matth. 10, 39 = Marc. 8, 35. Vgl. Luc. 21, 19).

§. 30. Die Gerechtigkeit als Gesinnung.

Die Darstellung der Gerechtigkeit des Gottesreichs setzt eine völlige Gesinnungsänderung im Menschen voraus. a) Die Gesinnung hat aber ihren Sitz im Herzen. b) Auf die Richtung des Herzens kommt darum alles an vor Gott. c) Das Herz, das nach dem Gottesreich trachtet, hat das Ziel des göttlichen Willens zu seinem Ziel gemacht und diese Gottähnlichkeit ist die wahre Gerechtigkeit des Gottesreichs. d)

a) Aus dem Bisherigen erhellt, daß die Gerechtigkeit des Gottesreiches nicht in irgend einem äußeren Thun bestehen kann. Mag man sie beschreiben als die vollkommene Nachbildung der göttlichen Liebe und des demüthigen Dienens Jesu (§. 28) oder als das ausschließliche Trachten nach der Erfüllung des göttlichen Willens (§. 29), immer setzt sie eine Gesinnung voraus, die auf das höchste Gut und den in ihm realisirten göttlichen Willen gerichtet ist. Da nun die natürliche Richtung der menschlichen Gesinnung auf die weltlichen und die eigensüchtigen Zwecke geht, so mußte Jesus mit der Forderung einer völligen Sinnesänderung auftreten (§. 24, a.). Alle Uebung der Gerechtigkeit, wie die, deren die Pharisäer bei ihrem Almosengeben, Beten und Fasten sich rühmten, ist werthlos vor Gott, so lange sie den eben so eigennützigen als weltlichen Zweck verfolgt, von den Leuten gesehen und gepriesen zu werden (Matth. 6, 1), weil sie eine Erfüllung des göttlichen Willens ist, die doch nicht aus dem Streben nach dieser Erfüllung, also nicht aus der rechten Gesinnung hervorgeht.

b) Das Centralorgan im Innern des Menschen ist das Herz. Dort ist der Mittelpunkt des Blutumlaufs und darum zugleich der eigentliche Sitz der Seele. Ist diese nun die Trägerin des geistigen Lebens im Menschen (§. 29, d. Anmerk.), so hat das gesammte geistige Leben des Menschen dort seinen Sitz. Im Herzen wohnen die Gedanken (Matth. 9, 4. Vgl. Luc. 2, 35. 24, 38), das Herz ist das geistige Auge, das vom Licht der Wahrheit erleuchtet, dem ganzen Menschen Licht giebt, während es, dem Licht sich verschließend, den ganzen Menschen im Dunkel läßt (Matth. 6, 23. Vgl. v. 21). Nimmt der Mensch die Wahrheit nicht auf, so liegt es an der Unempfänglichkeit des Herzens (Matth. 13, 15. Marc. 3, 5. 6, 52. 8, 17. Luc. 21, 34. 24, 25). Im Herzen wird das Vernommene bewahrt und erwogen (Matth. 13, 19. Luc. 21, 14. 1, 66. 2, 19. 51. 8, 15), im Herzen wurzelt der Zweifel (Marc. 11, 23). Das Herz brennt im Affect jeder Gemüthserregung (Luc. 24, 32). Aus dem Herzen kommen die bösen Begierden (Marc. 7, 21. 23). Was der Mensch inwendig ist, wird an seinen Werken erkannt, wie der Baum an der Frucht (Matth. 7, 15—20) und unter demselben Gleichnisse wird Matth. 12, 33—35 das Verhältniß der Worte zu dem Herzen, aus dem sie ent-

nommen werden, dargestellt. Was aber im Herzen ist, ist verborgen und kann von außen her nicht wahrgenommen werden. Daher hat die Gesinnung als das Innerliche im Gegensatz zu jeder Aeußerung, wodurch sie sich wahrnehmbar macht, im Herzen ihren Sitz (Luc. 1, 17. 51).

c) Gott, der auch im Verborgenen sieht (Matth. 6, 4. 6. 18), kennet die Herzen (Luc. 16, 15), darum fragt er auch, wie es in diesem innersten verborgensten Grunde aussieht. Ein Volk, das ihn mit den Lippen ehrt, dessen Herzen aber fern von ihm sind (Marc. 7, 6 nach Jesaj. 29, 13) mag er nicht. Aus dem Herzen muß die Liebe zu ihm kommen (Marc. 12, 30. 33 nach Deutr. 6, 5), von Herzen das Vergeben (Matth. 18, 35); von Herzen demüthig (Matth. 11, 29), von Herzen lauter (Matth. 5, 8) gilt es zu sein, und schon der Ehebruch im Herzen (Matth. 5, 28) ist vor Gott Ehebruch. Daher das Verbot der Zorngesinnung (Matth. 5, 22) und der aus dem Herzen kommenden Begierden (Marc. 7, 21—23), des im Herzen wohnenden Zweifels (Marc. 11, 23), der bösen Worte als Aeußerungen des Herzens (Matth. 12, 33—35) und des Gebets ohne Herzensbetheiligung (Matth. 6, 7), daher der Tadel der pharisäischen ὑπόκρισις (Matth. 23, 27. 28. Marc. 8, 15). Wie alles auf das Herz ankommt, auf die Grundrichtung desselben, das kann nicht stärker ausgedrückt werden als Matth. 6, 21. Mit der Wahrheit, daß das Herz sich stets dorthin richte, wo wir unsern Schatz haben, wird die Ermahnung begründet, sich Schätze im Himmel zu sammeln. Dabei wird als unzweifelhaft feststehend offenbar vorausgesetzt, daß alles darauf ankommt, dem Herzen die richtige Richtung zu geben, und daß die Richtung auf den Himmel, die es dann annimmt, die richtige sei. Im Himmel aber geschieht der Wille Gottes vollkommen (Matth. 6, 10) und die Richtung des Herzens dorthin ist demnach die Gesinnung, welche nach der Gerechtigkeit als dem höchsten Gute trachtet (not. a).

d) Es ist durchaus unrichtig, wenn Baur S. 48 sagt, die Lehre Jesu verhalte sich zum Mosaismus, wie Inneres und Aeußeres, wie Gesinnung und Werkthätigkeit. Das Gesetz enthält nicht nur die Forderung der Gottes- und Menschenliebe, die Jesus wörtlich aus ihm entlehnt (§. 28 b), sondern es stellt auch die Liebe zu Gott von ganzem Herzen an die Spitze des Gesetzes. Wenn Baur S. 51 sagt, es enthalte die Forderung an die Gesinnung wohl an sich, mache sie aber nicht zur Hauptsache, so lehrt der Marc. 7, 6 (not. c) aus dem A. T. entlehnte Spruch und die wiederholte Berufung des A. T. darauf, daß Gott Herzen und Nieren prüft (Psalm 7, 10. 17, 3. Jerem. 11, 20. 17, 10), das Gegentheil. Will man sich darauf berufen, daß solche Aussagen nicht dem Gesetz, sondern der Prophetie angehören, so ist zu entgegnen, daß Jesus diesen Unterschied nicht macht, daß ihm das A. T. und [illegible] seinen [illegible] Sinne ein Ganzes ist (Matth. 5, 17 und dazu §. 27 a). Jesus hat auch hier also nur das Gesetz, der es in dem [illegible] des Gesetzgebers gemäß erfüllen wollte (§. 27), wenn er die [illegible] der Gebote zurückführt auf die [illegible] der dem Willen Gottes [illegible]

den Gesinnung, aus der alles Einzelne von selbst hervorgeht. Diese Gesinnung ist aber das Streben nach der Gerechtigkeit oder nach der vollen Verwirklichung des Gottesreichs (§. 29, a.), und da Gott selbst in Christo die Errichtung des Gottesreichs als das letzte Ziel seiner Heilsrathschlüsse kund gethan hat, so können die Reichsgenossen ihrem Vater nur ähnlich werden (§. 24, c.), indem sie das gleiche Ziel mit ihm in all ihrem Streben verfolgen.

Fünftes Capitel.

Die messianische Gemeinde.

---

§. 31. Die Berufung.

Die Begründung des Gottesreichs beginnt mit der Berufung der Einzelnen durch den Messias. a) Der Erfolg dieser Berufung ist bedingt durch die Beschaffenheit der Menschenherzen, an welche sie gelangt und hängt davon ab, ob Empfänglichkeit und Heilsverlangen in ihnen vorhanden ist. b) Machen Leichtsinn und Weltsinn wenigstens einen dauernden Erfolg unmöglich, so machen Eigensinn, Unbußfertigkeit und Stumpfsinn das Herz ganz unempfänglich. c) Da das erstberufene Volk Israel die Berufung nicht angenommen hat, hat Jesus bereits eine Berufung der Heiden in Aussicht genommen. d)

a) Ist die messianische Wirksamkeit wesentlich auf Gründung des Gottesreichs gerichtet, so ist die erste Bedingung des Erfolgs, daß der Einzelne von dieser Wirksamkeit erreicht wird. Indem dies geschieht, ergeht an ihn ein Ruf (Marc. 2, 17). Dieser Ruf kann als Aufforderung zur Sinnesänderung (§. 24, a.) gedacht werden, wie Lucas (5, 32) ihn faßt und der Zusammenhang es nahe legt. Er wird aber auch dargestellt als Aufforderung zur Arbeit im Weinberg Gottes (Matth. 20, 1—7), womit nach §. 29, a. die gesammte Erfüllung des göttlichen Willens gemeint ist, welche nach §. 30, a. die Sinnesänderung voraussetzt. Von der anderen Seite soll der Einzelne durch diese Berufung zur Theilnahme am Gottesreich geführt werden, und da das Gottesreich das höchste Gut ist (§. 29), welches die Erfüllung aller Verheißungen und das volle messianische Heil (§. 14, c.) mit sich bringt, so kann die Berufung auch dargestellt werden als die Einladung zu einem Gastmahl mit seinen Freuden (Luc. 14, 16 = Matth. 22, 2. Vgl. Jahrbücher 1864. S. 109). Sofern endlich durch den Messias die Errettung gebracht wird (§. 25), kann sie bezeichnet werden als ein Suchen des Verlorenen (Luc. 19, 10. Vgl. die Gleichnisse

vom verlornen Schaf und verlornen Groschen Luc. 15, 3—10), oder als ein fürsorgliches Sammeln, das dem Sammeln der Küchlein durch die Henne gleicht, die unter ihren Flügeln Schutz und Heil finden sollen (Matth. 23, 37).

b) Die Berufung (not. a.) ist im Wesentlichen nichts anderes als der Beginn der reichsgründenden Wirksamkeit des Messias, in ihrer Beziehung auf den Einzelnen gedacht. Insofern bezieht sich auch auf sie das Gleichniß vom vielerlei Acker (Matth. 13, 3—9 und dazu §. 16, b.). Das gute Land, das hundertfältige Frucht bringt, deutet das älteste Evangelium mit Recht von den empfänglichen Herzen (Mark. 4, 20: *οἵτινες ἀκούουσιν τὸν λόγον καὶ παραδέχονται*). Worin aber diese Empfänglichkeit besteht, sagen näher die vier ursprünglichen Makarismen der Bergrede (Vgl. Jahrbücher 1864. S. 58. 59), welche die Bedingungen zur Theilnahme an dem bereits gegenwärtigen Gottesreich (§. 16, a.) und seinen Heilsgütern namhaft machen. Sie preisen die Armen selig (Matth. 5, 3), welche an einer Armuth leiden, die im Gebiet des geistigen Lebens (§. 29, d. Anmerk.) empfunden wird und also nur das Gefühl der Hülfsbedürftigkeit bezeichnen kann. Dem entsprechend kann die Trauer (v. 4) nur die Trauer über diese Armuth sein, wie denn auch die dritte Seligpreisung ausdrücklich das Verlangen nach der Gerechtigkeit nennt, welches ein bekümmertes Bewußtsein über die Armuth an derselben voraussetzt (v. 6). Verkündet der Messias die Botschaft von dem erschienenen Gottesreich, in welchem die Gerechtigkeit verwirklicht wird (§. 27, a.), so kann natürlich nur der für diese Botschaft empfänglich sein, der auf diesem Punkte seine Armuth fühlt und danach verlangt, daß derselben abgeholfen werde. Das gleiche Streben nach Gerechtigkeit zeigt sich aber nur in anderer Weise bei denen, die um Gerechtigkeit willen sich verfolgen lassen (Matth. 5, 10), also lieber Verfolgung leiden, als von einem Streben lassen nach dem, was schon in seiner unvollkommenen Gestalt (§. 24, a) ihnen ein so hohes Gut ist. Auch die Einladung an die Ermüdeten und Beladenen (Matth. 11, 28) ist allerdings nicht zunächst an die Bußfertigen gerichtet, aber der Druck des Gesetzes, von dem sie redet (§. 24, b.), wird doch nur von denen empfunden, welche ihre Unfähigkeit zu seiner Erfüllung oder die Unzulänglichkeit der ihrigen stetig fühlen. Als Muster dieser lebendigen Empfänglichkeit, die aus dem Gefühl der Bedürftigkeit fließt, hat Jesus die Kinder hingestellt (Marc. 10, 14. 15) und zu diesem Gefühle kann man nur gelangen, wenn man von Allem, was man bereits zu haben, zu sein oder zu können meint, abstrahirend, seine Armuth, Schwachheit und Unzulänglichkeit fühlt und so sich selbst erniedrigend den Kindern gleich wird, denen das Gefühl ihrer Bedürftigkeit natürlich ist (Matth. 18, 3. 4). Daher sind es auch die Einfältigen (Matth. 11, 25), denen das Geheimniß des Gottesreichs kund wird, während das Bewußtsein der eigenen Weisheit (*σοφοὶ καὶ συνετοί*), das Gefühl der eigenen Bedürftigkeit aufzukommen hindert und darum sind es die Bußfertigen, die das Heil erlangen im Gegensatz zu den Selbstgerechten (Luc. 18, 10—14).

c) Wie mannigfaltig die Hindernisse sind, welche der Wirkung der Berufung in den Herzen entgegenstehen, zeigt das Gleichniß vom vielerlei Acker (not. b). Im Gleichniß sind sie sichtlich als Stumpfsinn, Leichtsinn und Weltsinn charakterisirt.[1]) Dasselbe zeigt, daß Leichtsinn und Weltsinn wenigstens unter Umständen einen, wenn auch nicht nachhaltigen, Erfolg der Berufung zulassen. Dagegen ist keine Wirkung möglich, wenn die Menschen eigensinnigen Kindern gleichen, welche stets verlangen, daß alle anderen nach ihrer Pfeife tanzen sollen (Matth. 11, 16. 17 = Luc. 7, 32). Sie werden den Ruf nicht annehmen, sobald er nicht nach ihrem Sinne ist, wie die Weisen und Klugen (not. b.) ihn abweisen, weil der Rathschluß der göttlichen Weisheit, den ihre Kinder wohl verstehen (v. 19), ihrer Weisheit, worauf sie so stolz sind, nicht entspricht. Ebensowenig wird dies aber der Fall sein, wenn von vornherein keine Geneigtheit vorhanden ist, dem Ruf zur Sinnesänderung (not. a.) Folge zu leisten (Matth. 11, 20. 12, 41. Luc. 13, 3. 5). Dies kann freilich sehr verschiedene Gründe haben. Es kann die Selbstgerechtigkeit sein, die keiner Sinnesänderung zu bedürfen meint (Luc. 18, 11. 12), aber auch das Wohlgefallen an dem Sündenleben, das sich nicht ändern will. Wenn Jesus über die Unbußfertigkeit der Zeitgenossen klagt, so war wohl der gewöhnliche Grund jener Weltsinn, der sich auch nicht einmal, wie bei denen, die Jesus durch den dornenbesäten Acker abbildet, vorübergehend aus seiner Gleichgültigkeit gegen alle höheren Interessen aufwecken läßt. Wie dieser für den Ruf zum Gottesreich keinen Sinn hat, zeigt das Gleichniß Luc. 14, 16—20, das die Leute diesen Ruf um ihrer weltlichen Interessen willen verschmähen läßt. Das ist bereits der Stumpfsinn, den Jesus mit dem festgetretenen Wege vergleicht, auf dem der Same keinen Boden zum Wurzeln findet (Matth. 13, 4), oder mit dem Zustand des kranken Auges, das für das Licht unempfänglich ist (Luc. 11, 34. 35 = Matth. 6, 22. 23). Diesen Zustand, in welchem jede Empfänglichkeit erstorben ist, bezeichnet Jesus auch als den Tod (Matth. 8, 22) und ebenso das Versunkensein ins Sündenleben, aus dem man erst erwacht, wenn das Bedürfniß nach der Sinnesänderung wieder lebendig wird (Luc. 15, 24. 32).

d) Jesus wußte sich ausschließlich zu dem Volke Israel gesandt (Matth. 15, 24. Vgl. Luc. 13, 16. 19, 9), seine ganze Verkündigung des Gottesreichs (§. 14) in ihrem Anschluß an die ATliche Weissagung konnte ja nur auf das durch diese auf die Erscheinung des Messias

---

[1]) Es gehört schon einer zum Allegorisiren sich neigenden Auslegung an, wenn die Vögel des Himmels, die im Gleichniß nur das Verlorensein des auf den Weg gefallenen Samens illustriren, im ältesten Evangelium auf die Wirksamkeit des Teufels gedeutet werden, wenn das (übrigens nach Luc. 8, 6 vielleicht nicht einmal ursprüngliche) Aufgehen der Sonne auf die Hitze der Trübsal beschränkt wird, während auch andere Veranlassungen den oberflächlichen Eindruck rasch verlöschen können, und wenn die Dornen auf die beiden Formen des Weltsinns (§. 29, b.), die Sorgen und Lüste der Welt bezogen werden (Marc. 4, 15—19).

vorbereitete Volk berechnet sein. Da aber die Berufung nach not. b. keineswegs ihres Erfolges gewiß ist, so blieb die Möglichkeit off daß das zunächst zum Heile bestimmte Volk diesen Ruf nicht annal (Vgl. 17, b. 18, d.). Dieser Fall trat ein; je länger, je mehr stel es sich im Laufe der Wirksamkeit Jesu heraus, daß das Volk Großen und Ganzen für die Botschaft vom Gottesreich in sein Sinne unempfänglich blieb. Es mußte die Berufung Anderer in Ar sicht genommen werden. In diesem Sinne hat die Parabel vom Ga mahl bereits in der apostolischen Quelle die Berufung der Heid anstatt der erstberufenen Juden angedeutet (Jahrbücher 1864. S. 10 und wenn Matth. 21, 43 in der apostolischen Quelle die Deutung d Parabel von den rebellischen Weingärtnern bildete (a. a. O. S. 10 so geht auch diese darauf, daß die Heiden anstatt der Juden Trägern der (in der messianischen Zeit vollendeten) Theokratie beruf werden. Ohne Bild war aber in der apostolischen Quelle die Au stoßung der ursprünglichen Reichsangehörigen und die Theilnahm vieler Heiden an dem Festmahl des Gottesreichs verkündet (Matth. 11. 12 = Luc. 13, 28. 29), wobei übrigens über die Art, wie zu dieser Theilnahme kommen oder wie ihre Berufung erfolgt, nic ausgesagt ist (Vgl. noch Luc. 4, 25—27). Gewiß ist nur, daß nicht im Beruf und in der Absicht Jesu lag. Dagegen bezieht s nicht auf die Berufung der Heiden die Parabel von den Weinberg arbeitern (Matth. 20, 1—7), in welcher die verschiedene Berufung zeit der Einzelnen, welche eine verschiedene Dauer ihrer Arbeit Weinberge bedingt, nur dazu dient, die Verschiedenheit ihrer Leistung zu constatiren (Vgl. §. 35, b.).

§. 32. Die Jüngerschaft.

Wer für die Berufung empfänglich ist, der hört lernbegierig d Verkündigung Jesu und wird sein Jünger. a) In dieser Jüngersch lernt er Jesum als den Messias bekennen. b) Doch erscheint d Glaube nur erst als Vertrauen auf die Wunderhülfe Jesu oder a Glaube an sein Wort. c) Scheint so der Erfolg der Berufung ledigl von dem Verhalten des Menschen abzuhängen, so wird derselbe do auch als eine Gotteswirkung betrachtet, welche aber ein Bedingtse durch die menschliche Empfänglichkeit nicht ausschließt. d)

a) Wer die rechte Empfänglichkeit (§. 31, b.) hat, der wird s auch in der rechten Weise zu der an ihn ergehenden Berufung ve halten. Ruft ihn Jesus, so kommt er zu ihm (Matth. 11, 28. Lu 14, 26), hört sein Wort (Matth. 13, 9. Luc. 10, 42. Vgl. v. 39 u dazu §. 24, b.), nimmt es an (Marc. 4, 20) und bewahrt es (Lu 11, 28). Ein Zeichen solches empfänglichen Hörens ist, daß er kom und fragt, wo ihm der Sinn der Rede Jesu dunkel geblieben (Ma 4, 10). Solchen lernbegierigen Hörern erschließt Jesus die Geheimni des Gottesreiches, indem er ihnen die Gleichnisse deutet, die dem u empfänglichen Volke verborgen bleiben (4, 11. 12. 34). Dieses Hör

erweckt aber das Verlangen nach fernerem Hören, man schließt sich ihm an, man folgt ihm nach auf seinen Wanderzügen. (Marc. 8, 34. Matth. 19, 21. Luc. 9, 61). Solche, die ihm mehr oder weniger beständig nachziehen, nennt die älteste Ueberlieferung die Jünger Jesu (Luc. 14, 27: μαθηταί). Sie unterwerfen sich seiner beständigen Leitung und Belehrung, sie nehmen sein Joch auf sich und lernen nicht nur von seinem Wort, sondern auch von seinem Vorbilde (Matth. 11, 29 und dazu §. 24, d.).

b) Die Jüngerschaft involvirt zugleich ein besonderes Verhältniß zu der Person Jesu. Da Jesus sich für einen Gottgesandten ausgiebt (§. 15, b.), so wird nur der sein Wort hören und annehmen, der ihn als solchen aufnimmt (Matth. 10, 40: ὁ ἐμὲ δεχόμενος). Da er sich aber nicht nur überhaupt für einen Gottgesandten, sondern für den Messias erklärt, so müssen seine Jünger ihn als solchen bekennen (Matth. 10, 32). Um seiner Person willen (Matth. 5, 11. 10, 39) oder genauer um seines Namens willen, sofern sie ihn mit dem Namen bezeichnen, der ihm seiner Berufsstellung nach zukommt (Matth. 10, 22. 19, 29), müssen sie Verfolgung leiden, auf seinen Namen hin werden sie sich als seine Jünger versammeln (18, 20). Als solche, welche in ihm den Erwarteten sehen und mit ihm seiner Botschaft gemäß das Gottesreich gekommen glauben (Matth. 11, 11 und dazu §. 16, a.), sind sie bereits im Gottesreich. Dennoch wird dieses Verhältniß zu seiner Person in der ältesten Ueberlieferung noch nicht als Glaube an ihn bezeichnet. In der einzigen Stelle, wo es so scheinen könnte (Matth. 18, 6 = Marc. 9, 42), stand, wie schon die Verschiedenheit des Zusatzes und Luc. 17, 2 zeigt, in der ältesten Quelle nur εἷς τῶν μικρῶν τούτων (Vgl. Matth. 10, 42) als Bezeichnung seiner Jünger (Vgl. Jahrbücher 1864. S. 100).

c) Als Glauben (πίστις, πιστεύειν) wird in der ältesten Ueberlieferung zunächst das Gottvertrauen bezeichnet, welchem nach §. 23, b. die Erhörung des Gebetes verheißen ist (Matth. 17, 20 = Luc. 17, 6 = Marc. 11, 23. 24. Vgl. v. 22: πίστις θεοῦ). Speciell steht es sodann sehr häufig vom Vertrauen auf die Wunderhülfe Jesu (Matth. 8, 10. 9, 2. Marc. 4, 40), das aber nach §. 21, b. auch eigentlich nur ein Gottvertrauen ist, welches sich darauf gründet, daß Gott durch seinen Gesandten oder den Messias die Heilung gewähren oder sonst aus der Noth helfen werde. Bezeichnend ist dafür namentlich die Geschichte von der Heilung der Blutflüssigen, welche nach der ältesten Darstellung (Matth. 9, 20—22) ohne Vermittlung einer von Jesu ausgehenden Kraft geheilt wurde, nachdem ihr Jesus bloß die ihr in Folge ihres Glaubens widerfahrene Heilung angekündigt hat. Die Errettung, die hier und anderwärts (Marc. 5, 23. 10, 52. Vgl. 3, 4) von Jesu erbeten und gewährt wird, ist natürlich die Errettung von der leiblichen Noth; soweit dieselbe aber mit vollem Bewußtsein von ihm als dem erbeten wurde, der als der Erretter und Wiederhersteller im messianischen Sinne gekommen war, konnte das Vertrauen auf seine Wunderhülfe bereits den Glauben an das Gekommensein des messianischen Reiches in ihm (§. 15, a.) involviren. In diesem

Glauben aber, wie unvollkommen er auch sein mochte, lag immer schon der Keim der Jüngerschaft (Marc. 9, 38—40) und weil die Güter des Gottesreichs, zu denen auch diese Heilwunder gehören (§. 23, d.), nur den Reichsgenossen zu Theil werden können, so mußte Jesus diesen Glauben als Bedingung für seine Wunderhülfe fordern (Matth. 8, 13. 9, 28. 29. 15, 28. Marc. 5, 36. 9, 19. 23. 24. Vgl. Marc. 6, 5. 6). Eine andere Wendung empfängt der Begriff des Glaubens, wenn er das Vertrauen bezeichnet, mit welchem man das Wort jemandes als wahr annimmt (Matth. 24, 23. 26), insbesondere ihm als einem Gottgesandten (not. b.) vertraut (Matth. 21, 32. Marc. 11, 31: *ἐπιστεύσατε αὐτῷ* von Johannes dem Täufer). In diesem Sinne ließ das älteste Evangelium Jesum mit der Forderung des Glaubens an seine Botschaft auftreten (Marc. 1, 15: *πιστεύετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ*).

d) Als Petrus Jesum in einem Zeitpunkte, wo die Menge des Volks ihn, der der Volkserwartung vielfach in seinem Wirken nicht entsprach, nur noch für einen der messianischen Vorläufer hielt, als den Messias bekannte, erklärt Jesus, dies habe ihm nicht Fleisch und Blut, sondern Gott selber offenbart (Matth. 16, 17). Allerdings ist hier nicht von dem Ursprung des Messiasglaubens überhaupt die Rede, sondern von dem Ursprung des in der Probe bestandenen Glaubens im Gegensatz zu dem auf menschlicher Autorität oder sinnlichen Eindrücken (*σάρξ καὶ αἷμα*. Vgl. §. 29, d. Anmerk.) beruhenden Glauben des Volkes, der die Probe nicht bestanden hatte; allein immer wird damit die über das bleibende Verhältniß zu Jesu (not. b.) entscheidende Erkenntniß auf eine unmittelbare Gotteswirkung zurückgeführt. Dasselbe geschieht Matth. 11, 25 (= Luc. 10, 21), wo von der Erkenntniß der von dem Messias gebrachten Gottesoffenbarung (v. 27) überhaupt die Rede ist (Vgl. auch Matth. 11, 19 und dazu §. 31, c., wo die Kinder der Weisheit, d. h. die durch die göttliche Weisheit in ihrem Wesen bestimmten, derselben Recht geben und so zur Erkenntniß des Heils gelangen). Gerade hier aber ist es klar, wie das Bewußtsein, daß der Mensch die heilbringende Erkenntniß Gott allein zu danken hat, keineswegs etwa eine göttliche Vorherbestimmung Einzelner zum Heile involvirt, sondern wie damit nur die natürliche Ordnung, wonach den Einfältigen leichter als den durch die eigene Weisheit befangenen die Wahrheit sich erschließt (§. 31, b.), auf Gott zurückgeführt wird, wie daher diese Gotteswirkung eine Bedingtheit durch die menschliche Empfänglichkeit nicht ausschließt. Denn der Grund, weshalb Jesus (11, 25) Gott für diese Ordnung dankt, ist ja sichtlich der, daß umgekehrten Falls eine ganze Kategorie von Menschen von der heilbringenden Erkenntniß ausgeschlossen wäre, da der Einfältige nicht von selbst ein Weiser werden kann, wohl aber der Weise durch Selbsterniedrigung (Matth. 18, 4 und dazu §. 31, b.) ein Einfältiger, der des Empfangs jener göttlichen Offenbarung fähig ist. Umgekehrt heißt es zwar, daß dem Volke die Geheimnisse des Gottesreichs in Parabeln gegeben werden, damit sie dieselben nicht verstehen und nicht zu der heilbringenden Erkenntniß gelangen (Marc. 4, 11, 12). Aber

hier lehrt schon die unzweifelhafte Anspielung auf Jesaj. 6, 9. 10, daß es sich lediglich um das göttliche Verstockungsgericht handelt, wonach die, welche nicht hören wollen, zuletzt auf Grund einer heiligen Gottesordnung dahin kommen, daß sie nicht mehr hören können; das Volk ist eben (im Gegensatz zu den fragenden Jüngern, vgl. not. a.) unempfänglich und wird nicht einem vorherbestimmten Verderben, sondern seiner verdienten Strafe überwiesen. Nur Marc. 10, 27 scheint wirklich von einer Gotteswirkung die Rede zu sein, welche die schlechthin fehlende (weil durch den Reichthum verhinderte) Empfänglichkeit erst herstellt und so eine ganz unbedingte ist. Denn wenn ein Reicher noch schwerer ins Himmelreich kommt, wie ein Kameel durch ein Nadelöhr geht (v. 25), so ist es freilich für den Menschen absolut unmöglich. Aber so gewiß jener Vergleich nur die denkbar größte Schwierigkeit constatiren soll, so gewiß soll diese Unmöglichkeit nur besagen, daß ohne die Gotteswirkung in der Berufung dieselbe hier sichtlich keinen Erfolg haben könnte, nicht aber, daß bei denen, in welchen Gott das, menschlich angesehen, Unmögliche möglich macht, schlechterdings kein Anknüpfungspunkt vorhanden war.

§. 33. Die Auserwählten.

Die mit der Jüngerschaft beginnende Theilnahme des Einzelnen am Gottesreich gelangt nicht zur Vollendung, ohne daß sie immer neue schwere Anforderungen an den Jünger stellt. a) Durch die Sünde aber ist der Entwicklungsproceß des Jüngerlebens mit mancherlei Störungen bedroht, zu deren Ueberwindung und Vermeidung es des Gebets, der Wachsamkeit und der Treue bedarf. b) Daher gelangen nicht alle, welche die Berufung angenommen haben und Jünger geworden sind, zur Heilsvollendung. c) Die Auserlesenen aber, die dazu gelangen, können schon während der irdischen Entwicklung dieser Vollendung gewiß sein. d)

a) So wenig mit dem Erscheinen Jesu das Gottesreich, so wenig ist mit der Jüngerschaft Jesu die Theilnahme des Einzelnen am Gottesreich vollendet. Nun soll freilich nach der Parabel Marc. 4, 26—29 (§. 16, c.) das Gottesreich in jedem einzelnen durch seine immanente Triebkraft wachsen, und da die Verkündigung Jesu nach §. 24, c. 25, c. das wirkungskräftige Princip eines neuen gottähnlichen Lebens ist, so scheint bei denen, die als Jünger Jesu dieses Wort einmal angenommen haben (§. 32, a. b.), die Gerechtigkeit oder das Gottesreich sich wie von selbst zur Vollendung hin entwickeln zu müssen. Allein dieser Proceß ist dennoch kein naturnothwendiger, er fordert immer wieder ein freies Eingehen des Menschen in die an ihm sich vollziehende Umbildung seines ganzen Lebens und Wesens. Sofern diese Umbildung eine stete Vernichtung der natürlichen Lebensrichtung des Menschen ist (§. 30, a.), fordert sie eine fortgesetzte Selbstverleugnung (Marc. 8, 34) und die Bereitschaft zu jedem, auch dem schwersten Opfer

(Matth. 5, 29. 30 und dazu §. 29, c.). Sofern das Gottesreich aber, wenn es in seinen Jüngern sich verwirklicht, ebenso eine feindselige Reaction der noch sündhaften Menschenwelt hervorruft (Matth. 10, 17. 18. 21. 22. 28. 34—36), wie es dieselbe Jesu gegenüber hervorrief (v. 24. 25) bei allen, die nicht mit ihm sein wollten (12, 30), fordert es, daß der Jünger Jesu stetig sein Kreuz nehme (10, 38), d. h. dem ihm aus der Feindschaft der Welt erwachsenden Leiden (Vgl. 5, 10. 11) willig sich unterziehe und darin ausharre mit Geduld (10, 22). Wegen dieser Anforderungen, welche das Gottesreich an den Menschen stellt bei seiner fortschreitenden Verwirklichung in ihm, ist die Pforte so eng und der Weg so schmal, der zur Vollendung führt (Matth. 7, 13. 14) und nicht jeder, der ein Jünger Jesu wird, vergegenwärtigt sich die ganze Schwierigkeit der Aufgabe und ob er auch entschlossen sei, sich allen Anforderungen derselben zu unterziehen (Luc. 14, 28—33. Vgl. 9, 62).

b) Da während der Entwicklung des Gottesreiches im Menschen die Sünde, die erst durch die Vollendung desselben völlig ausgeschlossen wird, immer noch vorhanden ist, und von der Welt her ihm nothwendig Verführung entgegentritt (Matth. 18, 6. 7 = Luc. 17, 1. 2 und dazu §. 26, a.), so kann es nicht fehlen, daß die Anforderungen, die jener Entwicklungsproceß an ihn stellt (not. a.), nicht immer erfüllt werden. Nicht die vollkommene Gerechtigkeit, aber das Streben danach ist das Kennzeichen der Reichsgenossen während der irdischen Entwicklung des Gottesreichs (§. 29, a.). Auch der Jünger Jesu hat im Bewußtsein seiner Verfehlungen stets um Vergebung der Sünde zu bitten (Matth. 6, 12) und im Bewußtsein seiner Schwachheit gegenüber jenen Anforderungen um Bewahrung vor der Versuchung und um Errettung aus der Macht des Bösen (6, 13). Wie Jesus um der Anfechtungen des Satans willen für seine Jünger bittet (Luc. 22, 31. 32), so sollen seine Jünger um der Schwachheit des Fleisches willen beten, damit sie nicht in Versuchungen gerathen, die ihnen Anlaß zum Falle werden (Marc. 14, 38); denn des Gebetes bedarf es überhaupt zur Erlangung jeder Gotteshülfe (Marc. 9, 29. 11, 24). Die Bewährung der Jüngerschaft ist also so wenig ohne eine Gotteswirkung möglich, wie die Begründung derselben (§. 32, d.), aber wie dort, bedarf sie hier der Empfänglichkeit dafür, die sich im Gebet darum beweist. Als die Bedingung solcher Empfänglichkeit erscheint Marc. 14, 38 die Wachsamkeit. Dieselbe kann theils, wie in dieser Stelle, gedacht werden, als die Geistesklarheit und Besonnenheit, welche das Auge offen behält für die Gefahren, die auf dem Wege des Christenlebens drohen, theils aber auch als die Geistesklarheit, welche im Blick auf die Wiederkunft des Messias, der das Verhalten seiner Jünger zu prüfen kommt, sich für dieselbe bereit zu halten oder in Bereitschaft zu setzen sucht (Matth. 24, 42—44. 25, 1—13. Luc. 12, 35—38). Während seines Erdenlebens war das Band der Jüngerschaft, das sie an den Messias knüpfte, ausreichend, um die Jünger Jesu in dem normalen Entwicklungsproceß des neuen Lebens zu erhalten und vor der Versuchung zu bewahren. Für die Zeit nach seinem

Abschiede kann dies nur geschehen durch die Wachsamkeit in diesem Sinne. Das stete Leben im klaren Bewußtsein seiner Wiederkunft und in der beständigen Bereitschaft auf dieselbe ist nichts anderes als das treue Festhalten an dem Bande der Jüngerschaft, das die Jünger mit dem erhöhten Messias verknüpft. Daher wird dasselbe ausdrücklich als Treue qualificirt (Matth. 24, 45—51). Vor allem aber zeigt die Parabel von den anvertrauten Centnern (Matth. 25, 14—30 = Luc. 19, 11—27 und dazu Jahrbücher 1864. S. 128—131), daß es nicht auf die Aufgabe, die dem Einzelnen gestellt und auf das Resultat ihrer Lösung, sondern auf die Treue in der Verwaltung der mit dem Gottesreich ihm anvertrauten Güter ankommt (Vgl. Matth. 25, 21. 23 und Luc. 16, 10—12), in welcher der Jünger sein Jüngerverhältniß zum Messias bewähren soll.

c) Nicht alle Jünger Jesu gelangen mit den not. b. gewiesenen Mitteln zu der Vollendung des christlichen Lebensprocesses. Es kann vorkommen, daß einer, der Jesum bekannt hat, aus Menschenfurcht ihn wieder in der Verfolgung (not. a.) verleugnet (Matth. 10, 28—33). Dadurch verliert der Jünger Jesu gerade das, wodurch er seinen Beruf in der Welt erfüllen sollte (§. 16, c.), und wird, da dieser Verlust unersetzlich ist, verworfen (Luc. 14, 34. 35 = Matth. 5, 13). Es kann vorkommen, daß einer, der ihn als seinen Herrn bekennt, dennoch nicht den Willen Gottes thut (Matth. 7, 21), indem er seine Jüngerschaft nicht im Gehorsam gegen sein Wort bethätigt (7, 24—27), die Treue gegen ihn nicht in seinem Dienst bewährt (25, 24—28. 24, 48—51), die Liebe zu ihm nicht in der Liebesübung gegen die Brüder beweist (25, 42—45) und darum von seiner Wiederkunft unvorbereitet überrascht und nicht im Stande der wahren Jünger befunden wird (25, 8—12). Während bei der normalen Entwicklung des Christenlebens der Jünger immer noch mehr gewinnt, verliert der, welcher nicht hat, was dieselbe ermöglicht, auch das, was er besessen hat (Matth. 25, 29 = Luc. 19, 26), wer nicht vorwärts kommt, kommt rückwärts und endet im Abfall. Durch den Rückfall aber wird es mit dem Menschen schlimmer als vorher (Matth. 12, 45). Kommt es zur Vollendung des Reichs, so fehlt ihm das hochzeitliche Kleid (Matth. 22, 11—13. Vgl. 5, 20 und dazu §. 27 a.) und er bleibt von dieser Vollendung ausgeschlossen, nicht weil er noch sündig war oder ihm etwas zur Vollkommenheit fehlte — denn auch die Reichsgenossen sind keineswegs vollkommen und bedürfen der Sündenvergebung (not. b.) — sondern weil Jesus ihn nicht als seinen Jünger erkennt (Matth. 25, 12), weil er nie ein rechter Jünger gewesen oder weil er es nicht geblieben ist (Luc. 9, 62). Nur wenn sich in seinem Verhalten zeigt, daß die ihm ertheilte Sündenvergebung nicht bewirkt hat, was sie in den Kindern des Reichs nothwendig wirkt (§. 25, c.), wird sie zurückgenommen (Matth. 18, 32—35).

d) Wenn es Matth. 22, 14 heißt, daß von den vielen Berufenen nur wenige auserwählt sind, so zeigt das Gleichniß, dessen Deutung dieser Spruch bildet (Vgl. Jahrbücher 1864. S. 110), daß nicht nur viele Berufene die Berufung nicht annehmen (§. 31), sondern daß auch

unter denen, die sie annehmen, solche ausgeschieden werden müssen, die der Vollendung nicht würdig sind (not. c.). Es folgt daraus, daß die ἐκλεκτοί nicht solche sind, die von Gott von Ewigkeit her zum Heile erwählt sind, sondern solche, die aus der Zahl der Jünger als echte Jünger auserlesen und damit durch göttliches Urtheil der Vollendung des Gottesreichs würdig geachtet werden. Es sind die auserlesenen Jünger Jesu, die von ihm zur Einführung in sein Reich gesammelt werden (Matth. 24, 31), die Gottgesegneten, denen seit Grundlegung der Welt das Reich (der Vollendung) bereitet ist (25, 34), nicht weil sie für das Reich prädestinirt sind, sondern weil nach göttlichem Rathschluß der kleinen Heerde der wahren Jünger allein das Reich bestimmt ist (Luc. 12, 32). Das schließt nicht aus, daß schon während ihres Erdenlebens Gott diese seine Auserwählten kennt, ihre Gebete hört (Luc. 18, 7) und die Drangsale der letzten Zeit verkürzt, damit sie nicht auch abfallen (Matth. 24, 22.). Es folgt aber eben hieraus, daß die Marc. 13, 22 bereits in Frage gestellte Möglichkeit eines Abfalls der Auserwählten in der apostolischen Quelle an sich zugestanden war, daß also auch hier das Auserwähltsein nicht auf einer göttlichen Bestimmung (wie es Marc. 13, 20 bereits zu nehmen scheint: οὓς ἐξελέξατο), sondern auf einer Beurtheilung der Echtheit der Jüngerschaft beruht, die bis zum Ende immer noch neuer Bewährung bedarf. In der Sache kommt es freilich auf dasselbe heraus, ob der bewährte Jünger sich der Heilsvollendung gewiß weiß, weil Gott keine seine Kraft übersteigende Versuchung mehr zuläßt, oder weil die in der Bewährung erstarkte Kraft ihn in jeder vor dem Falle sichert. Doch zeigt die hypothetische Fassung dieser Vorstellung (Marc. 13, 22: εἰ δυνατόν) deutlich die Tendenz zu verhüten, daß auch der Bewährteste nicht der Wachsamkeit vergesse, die allein vor dem Falle schützt, während die Hervorhebung jener (Matth. 24, 22) constatirt, daß keine menschliche Bewährung im Stande ist, die Vollendung zu erreichen, wenn nicht Gott diese Vollendung geben will. Der Jünger Jesu aber weiß seinen Namen im Himmel angeschrieben (Luc. 10, 20), weiß, daß er zum Genossen des Gottesreichs bestimmt ist, und so lange er das Band dieser Jüngerschaft festhält (not. b.), kann er seiner Heilsvollendung gewiß sein.

§. 34. Die Apostel und die Gemeinde.

Damit seine Verkündigung auch nach seinem Tode ihre berufende Thätigkeit fortsetze, hat Jesus die zwölf Apostel ausgewählt und ausgesandt. a) Durch sie sollte die Gemeinschaft seiner Jünger zu einer geschlossenen Gemeinde gesammelt werden unter hervorragender Mitwirkung des Petrus. b) Ueber eine Organisation derselben hat Jesus nichts bestimmt, aber er hat ihr die Vollmacht hinterlassen zur Verkündigung und Verweigerung der Sündenvergebung. c) Die Versammlung der messianischen Gemeinde hat er zur Erbin der höchsten Verheißungen Israels eingesetzt. d)

a) Hing die Verwirklichung des Gottesreichs davon ab, daß durch die Verkündigung Jesu die Berufung an den Einzelnen herankam (§. 31, a.), so mußte Vorsorge getroffen werden, daß diese Verkündigung auch nach seinem Abschiede von der Erde noch fortdauerte, und zu diesem Behuf hat Jesus seine Apostel ausgewählt und ausgesandt (Marc. 3, 14: *ἵνα ἀποστέλλῃ αὐτοὺς κηρύσσειν*) und ihnen volle Gesandtenwürde beigelegt (Matth. 10, 40: *ὁ δεχόμενος ὑμᾶς ἐμὲ δέχεται*). Daß er selbst sie bereits als die Gesandten schlechthin (*ἀπόστολοι*) bezeichnete (Luc. 6, 13. 11, 49. Joh. 13, 16), davon weiß die älteste Ueberlieferung nichts. In der apostolischen Quelle bezeichnet er sie gelegentlich, freilich indem er sie mit Absicht den Gottgesandten der Vergangenheit und ihren Nachfolgern, den Volkslehrern der Gegenwart parallelisirt, als *προφῆται, σοφοὶ καὶ γραμματεῖς* (Matth. 23, 34. Vgl. Matth. 13, 52). Da die Berufung zuerst an das Zwölfstämmevolk erging (§. 31, d.), so wählte Jesus mit absichtlicher Hinweisung auf diese ihre Bestimmung (Vgl. Matth. 19, 28 = Luc. 22, 30) ihrer zwölf. Wohl konnte man aus Matth. 22, 8. 9 folgern, daß, nachdem Israel die Berufung verschmäht, dieselben Boten sich zu den Heiden wenden sollten, und nach Matth. 10, 18 weissagte Jesus seinen Jüngern auch, daß sie vor heidnischen Tribunalen stehen würden. Doch besaß die älteste Ueberlieferung keinen ausdrücklichen Auftrag Jesu, der auf eine Mission unter den Heiden lautete, wie denn auch nur unter dieser Voraussetzung das spätere Verhalten der Apostel begreiflich wird. Wie Jesus selbst seine reichsgründende Thätigkeit mit einem Fischzuge verglichen hatte (Matth. 13, 47. 48 und dazu §. 16, d.), so ruft er die beiden Fischerjünger von ihrem bisherigen Beruf zu einem höheren Analogon desselben (Marc. 1, 17); denn durch die Berufung sammeln sie die Menschen in das Netz des Gottesreichs. Unter einem anderen Bilde sind sie die Arbeiter, welche auf dem Saatfelde der Welt (Matth. 13) die Erndte Gottes, die aus der Verkündigung Jesu aufwächst, einsammeln ins Gottesreich (Matth. 9, 37. 38). Der Spruch von den Schlüsseln des Gottesreichs (Matth. 16, 19) hatte in der apostolischen Quelle wohl ebenso wie jedenfalls nach 18, 18 der, mit welchem er unmittelbar verbunden ist, eine weitere Beziehung; denn wie das Zuschließen des Gottesreichs (Matth. 23, 13) die Hinderung des Eintritts ins Gottesreich bezeichnet, so bezeichneten diese Schlüssel wohl ursprünglich das Mittel, wodurch den Einzelnen der Eintritt ins Gottesreich ermöglicht wird. Dann aber ist die Uebergabe derselben ebenfalls nichts anderes als die Bevollmächtigung der Apostel zur Verkündigung der Botschaft, durch welche die Menschen ins Gottesreich berufen werden (Näheres vgl. §. 47, c.). Auch Matth. 10, 27 wird diese Verkündigung als ihre Pflicht genannt, durch die eine göttliche Nothwendigkeit sich vollzieht (v. 26) und von der sie sich darum durch keine Menschenfurcht dürfen abhalten lassen (v. 28). Unter den zwölf Aposteln standen nach dem ältesten Evangelium Petrus und die Zebedäiden Jesu besonders nahe (Marc. 5, 37. 9, 2. 14, 33), demnächst Andreas (13, 3. Vgl. 1, 16. 19).

b) Die älteste Ueberlieferung weiß nichts davon, daß Jesus

irgend etwas gethan hat, um seine Jünger (§. 32, a.) zu einer geschlossenen Gemeinschaft zu sammeln. Daß er dies aber von seinen Aposteln erwartet hat, folgt aus dem Verheißungswort an Petrus (Matth. 16, 18), das der erste Evangelist zwar in eine aus Marcus entlehnte Scene eingeschaltet hat, das aber ohne Zweifel der apostolischen Ueberlieferung angehört. Hier begegnet uns zum ersten Mal das Wort *ἐκκλησία*, dessen Vorkommen in der apostolischen Quelle durch 18, 17 gesichert ist, und das, von der Bezeichnung der geschlossenen Versammlung der israelitischen Volksgemeinde (קָהָל: Deutr. 18, 16. 23, 1—3. LXX.) entlehnt, die geschlossene Gemeinde der Jünger Jesu bezeichnet. Jesus vergleicht dieselbe mit einem Gebäude, und wie in dem Gleichniß 7, 24. 25 nur das Gebäude einen dauerhaften Bestand hat, das auf einen Felsen gegründet ist, so bezeichnet er den Petrus als den Felsen, der diesem Gebäude einen Bestand sichert, fester als der der unbezwingbaren Hadespforten. Er sah in Petrus denjenigen unter den Aposteln, dessen Wirksamkeit der Gemeinde ihren festen Bestand und gesicherten Zusammenhalt geben werde und die Geschichte zeigt, daß er sich in ihm nicht getäuscht hat. Auch Paulus rechnet ihn noch zu den Säulen der Urgemeinde (Gal. 2, 9). Eben darum hat er bestimmte äußere Ordnungen, welche diesen Zusammenhalt sichern sollten, nicht erst anzuordnen nöthig gehabt. Die älteste Ueberlieferung besaß keinen ausdrücklichen Befehl Jesu zur Vollziehung des Taufritus an den durch die apostolische Predigt gewonnenen Jüngern; aber die Geschichte zeigt, daß auf Anregung des Petrus derselbe von Anfang an als festes Band um die Gemeinschaft der Bekenner Jesu geschlungen ist (§. 46, d.). Eben so wenig besaß sie einen ausdrücklichen Befehl zur Wiederholung des Brodbrechens und der Kelchweihe, die Jesus beim Abschiedsmahle vollzogen hatte; aber die Geschichte lehrt, wie die apostolische Praxis auch darin von vornherein die Intention Jesu erkannt und ein Band der Gemeinschaft gefunden hat (§. 47, a.).

c) Von einer bestimmten Organisation, die Jesus dieser Gemeinschaft gegeben hat, wußte die älteste Ueberlieferung so wenig, daß Worte wie Matth. 23, 8—10. 20, 25—27 dieselbe geradezu auszuschließen schienen. Nicht einmal den Aposteln (not. a.) war eine bestimmte Stellung zu der übrigen Gemeinde angewiesen und von einem Primat des Petrus kann bei der richtigen Deutung von Matth. 16, 18 (not. b.) nicht die Rede sein. Dem Bestreben, innerhalb der irdischen Darstellung des Gottesreichs einen Unterschied machen zu wollen zwischen denen, die aufgenommen werden wollten, um unlautere Elemente fern zu halten oder etwa doch eingeschlichene ausscheiden zu wollen, hat Jesus von vornherein gewehrt (Matth. 13, 24—30. 47. 48 [illegible] dazu §. 16, d.). Auch Matth. 18, 15—18 ist dem ursprünglichen [illegible]ammenhange nach (Vgl. Jahrbücher 1864. S. 105) die Tendenz [illegible] Rede keineswegs, Vorschriften über Kirchendisciplin zu geben, [illegible] zu zeigen, wie nichts unversucht gelassen werden soll, um den [illegible] Bruder zur Umkehr zu bewegen und ihn so für das [illegible] zu gewinnen, dem er sonst durch sein Sündigen verloren

geht. Mißlingt dieser Versuch und ist somit seine Unbußfertigkeit constatirt, so hat die Gemeinde das Recht, ihn der christlichen Brudergemeinschaft verlustig zu erklären und zwar in Kraft des Rechts, das sie hat, die Sünden zu lösen (d. h. für vergeben zu erklären; vgl. Jesaj. 40, 2. LXX.) oder zu binden (d. h. für nicht vergebbar zu erklären). Der Zusammenhang macht jede andere Erklärung der Binde- und Lösegewalt unmöglich, die messianische Gemeinde ist die legitime Erbin der Vollmacht, die der Menschensohn sich beilegt, auf Erden Sünden zu vergeben (9, 6) und die er seiner Gemeinde hinterlassen muß, wenn eins der wesentlichen Güter der messianischen Zeit, die unmittelbare Gewißheit der Sündenvergebung, ihr verbleiben soll (§. 25, a.). Die Kehrseite aber dieses Rechts ist selbstverständlich das Recht, die Sündenvergebung zu versagen und wo diese versagt wird, ist eben damit constatirt, daß einer dem Kreise der Gotteskinder, welche allein die Sündenvergebung besitzen (§. 25 b. c.), und damit der christlichen Brudergemeinschaft, welche auf dieser Gotteskindschaft ruht, nicht mehr angehört. Die ganze Rede, in welcher diese Sprüche vorkommen, war in der apostolischen Quelle eine Rede an die *μαθηταί*, d. h. an die Jünger im weiteren Sinne (Vgl. Luc. 17, 1—4). Es darf darum diese Vollmacht weder den Aposteln, noch gar mit Matth. 16, 19 dem Petrus speciell vindicirt werden (Vgl. not. a.).

d) Die Verheißung Matth. 18, 19. 20 bezieht sich auf die *ἐκκλησία* im ursprünglichen Sinne, d. h. auf die geschlossene Versammlung der Bekenner Jesu als solche (*οὗ εἰσιν — συνηγμένοι εἰς τὸ ἐμὸν ὄνομα* und dazu §. 32, b.); denn daß von zweien oder dreien die Rede ist, soll nur andeuten, daß ihr diese Verheißung gilt ohne Rücksicht darauf, wie groß oder klein ihre Zahl sei. Wie aber Jehova verheißen hat zur messianischen Zeit inmitten Israels zu sein (Joel 2, 27), so wird der Messias inmitten der messianischen Gemeinde sein, und wie einst das Heiligthum Israels die heilige Stätte gewesen war, wo Jehova zu seinem Volke kommen wollte, es zu segnen, (Exod. 20, 24), so weiht Jesus die Versammlung der Messiasgemeinde zu der Segensstätte, wo er mit seiner, die Gebetserhörung vermittelnden Gnadengegenwart ihr nahe sein wird. In der messianischen Zeit ist die Gebetserhörung nicht mehr gebunden an einen heiligen Ort, wie einst an den Tempel (Luc. 1, 10); denn die Gebetserhörung ist neben der Sündenvergebung eins der messianischen Heilsgüter, das mit der neuen Gottesoffenbarung in dem Messias unmittelbar und bleibend gegeben ist (§. 23, b.), und wo die um ihren Messias versammelte Gemeinde ist, da ist auch dieses Gut, das ihr stetig durch den Messias vermittelt wird (Vgl. §. 27, d.). Es zeigt sich darin nur aufs Neue, wie die Jüngergemeinde die irdische Verwirklichung des Gottesreichs ist (§. 16) und wie dieses nichts anderes als die verheißene Vollendung der israelitischen Theokratie (§. 14, c.).

Sechstes Capitel.

Die messianische Vollendung.

§. 35. Die messianische Vergeltung.

Vgl. Weiß, die Lehre Christi vom Lohn (Deutsche Zeitschrift für christliche Wissenschaft und christliches Leben. 1853. № 40—42).

Sofern mit der Jüngerschaft Jesu bestimmte Leistungen übernommen werden, ist das Verhältniß der Reichsgenossen zu Gott ein auf bestimmten Lohn hin eingegangenes Dienstverhältniß. a) Dieser Lohn ist einerseits der Leistung äquivalent, andererseits ein überall gleicher. b) Er besteht in der himmlischen Vollendung des Gottesreichs, deren Gewißheit den stets kräftigen Impuls für die nothwendigen Leistungen des Jüngers geben soll. c) Ebenso muß die Strafe eine der Schuld äquivalente sein, und wie es schließlich nur eine Verschuldung giebt, so giebt es auch nur eine Strafe dafür. d)

a) In dem normalen Entwicklungsproceß des christlichen Lebens würde die Gottähnlichkeit der Gotteskinder sich von selbst entwickeln, sobald Gott als ihr Vater erkannt ist (§. 24, c.). Da aber dieser Entwicklungsproceß nicht ohne die freie Erfüllung der an den Jünger Jesu herantretenden Anforderungen seinen Lauf behält (§. 33, a.), so tritt auch innerhalb des Gottesreichs ein dem in der ursprünglichen Form der Theokratie gegebenen ganz ähnliches Verhältniß zwischen Gott und den Reichsgenossen ein. Gott (oder in seinem Namen der Messias Matth. 21, 37) fordert die Erfüllung alles dessen, was den normalen Verlauf jenes Processes bedingt (§. 33, b.), und die Reichsgenossen haben als seine Knechte die unbedingte Verpflichtung, ihm zu gehorchen. Das δουλεύειν τῷ θεῷ (Matth. 6, 24) im ausschließlichen Sinne (§. 29, a.) ist die charakteristische Gerechtigkeit der Reichsgenossen, die gern in den Gleichnissen als die δοῦλοι Gottes (Matth. 18, 23. Luc. 17, 7) oder seines Messias (Matth. 24, 45. 25, 14) dargestellt werden, wie es ja auch die Genossen der israelitischen Theokratie waren (Matth. 21, 33 ff.). Durch dieses Dienstverhältniß ist aber nicht das ursprüngliche Verhältniß des Menschen zu Gott abgebildet, sondern wie dasselbe im A. T. auf der Bundesstiftung zwischen Jehova und seinem Volke ruht, so ist es auch hier ein solches, welches durch die Berufung von Seiten Gottes und das freie Eingehen auf dieselbe von Seiten des Menschen zu Stande kommt. Daher wird es Matth. 20, 1—7 ausdrücklich als ein bedungenes Contractverhältniß aufgefaßt, und auch sonst werden bei dem über dies Dienstverhältniß gesagten die Jüngerschaft Jesu (Matth. 10, 24. 25) und die damit gegebenen Güter (z. B. Matth. 18, 23—27 die empfangene Sündenvergebung) vorausgesetzt (Matth. 25, 14. 15). Dies Dienstverhältniß bildet

übrigens durchaus keinen Gegensatz gegen das durch die neue Gottesoffenbarung gesetzte Kindschaftsverhältniß (§. 23, b.). Auch der Sohn hat ja seinem Vater zu dienen (Luc. 15, 29) und erforderlichen Falls in seinem Weinberg zu arbeiten, wie der Tagelöhner (Matth. 21, 28. Vgl. mit 20, 4). Wohl aber involvirt es die Vorstellung des Lohnverhältnisses, und nicht nur wo, wie Matth. 20, 1—16, eine besondere Abmachung über den Lohn durch gegenseitige freie Uebereinkunft festgesetzt wird, sondern auch da, wo es bloß der dem Sclaven gebührende tägliche Unterhalt ist, der als Lohn seiner Arbeit betrachtet wird (Matth. 10, 10). Dieser Lohn wird auch in dem Gleichniß Luc. 17, 7—10 als selbstverständlich vorausgesetzt (v. 8), und nur geleugnet, daß der Sclave für seine pflichtmäßige Leistung eine darüber hinausgehende Belohnung beanspruchen könne. Wie auf Grund des Bundesverhältnisses die Knechte Gottes in der israelitischen Theokratie die Erfüllung der Verheißung als Lohn für ihre Erfüllung der Bundespflicht zu erwarten berechtigt waren, so ist der Jünger Jesu berechtigt, die Heilsvollendung zu erwarten als Lohn für die Erfüllung der durch das Jüngerverhältniß an ihn gestellten Forderungen. Es ist daher ganz unrichtig, wenn noch Reuß (I. S. 203) den Lohnbegriff in den Reden Jesu auf den Lohn bezieht, den die gute That in sich selbst findet.

b) Das Grundgesetz jedes Lohnverhältnisses (not. a.) ist die Aequivalenz des Lohnes und der Leistung. Die Barmherzigen werden Barmherzigkeit, die Vergebenden Vergebung empfangen (Matth. 5, 7. 6, 14). Um diese Aequivalenz in gnomischer Zuspitzung recht scharf hervortreten zu lassen, wird dem Bekenner Jesu ein Bekanntwerden durch ihn verheißen (10, 32) oder sonst der verheißene Lohn in Analogie mit der geforderten Leistung bezeichnet (Vgl. 25, 29). In dem Gleichniß Luc. 12, 37 wird dies in fast paradoxer Weise so ausgedrückt, daß der Lohn der Leistung ganz gleichgesetzt wird, der Herr den Knecht bedient, wie früher der Knecht den Herrn. Da nun die Leistung nach §. 33, a. wesentlich in einem Drangeben und Opfern besteht, so kann diese Aequivalenz auch so dargestellt werden, daß man wiederempfängt, was man aufgegeben (Matth. 10, 39. Vgl. Marc. 10, 30) oder erhält, was man entbehrt hat (Luc. 14, 11. Vgl. Matth. 5, 5, wo die Sanftmüthigen eben die sind, welche auf die Erlangung der Herrschaft verzichten). Dennoch soll diese Aequivalenz nicht so aufgefaßt werden, als handle es sich um eine quantitative Abwägung des Lohnes nach Maßgabe der Leistung; denn der Lohn ist ein großer (Matth. 5, 12. 46), ein vielfältiger (Matth. 19, 29. Vgl. Luc. 6, 38), ein ganz unverhältnißmäßiger. Wer einen Propheten, einen Frommen, oder einen Jünger Jesu aufnimmt als solchen, der empfängt den Lohn dessen, den er aufgenommen, obwohl er nicht geleistet, was dieser geleistet, sondern nur in jener Aufnahme sein Wohlgefallen an der Leistung desselben kundgegeben (Matth. 10, 41. 42). Wer über Wenigem getreu gewesen, wird über Viel gesetzt (Matth. 25, 21—23. 24, 46. 47). Endlich lehrt das Gleichniß Matth. 20, 1—16 ausdrücklich, daß trotz der größten quantitativen Verschiedenheit der Leistung (wie

sie durch die verschiedene Zeit der Berufung nach §. 31, d., oder durch die nach Maßgabe der Kraft gegebene Aufgabe (Matth. 25, 15) bedingt ist) der Lohn im Gottesreich ein durchaus gleicher ist, daß die Letzten den Ersten gleichgestellt werden und umgekehrt. Hiemit steht Matth. 5, 19 nicht im Widerspruch, wo es sich nur um die Bedeutung des Einzelnen im diesseitigen Gottesreich (§. 27, a.), und ebenso wenig Matth. 19, 28. Marc. 10, 40, wo es sich um die Stellung und Bedeutung des Einzelnen im vollendeten Gottesreich handelt, nicht aber um die Lohnertheilung. Sagt doch Jesus Marc. 10, 40 ausdrücklich, daß er über jene nicht wie über diese disponiren könne, da sie von der gottgegebenen Anlage und der darin gesetzten Bestimmung abhängt, wobei freilich die Erfüllung der damit gegebenen besonderen Aufgabe (v. 38), die überall die Bedingung der Theilnahme an dem vollendeten Gottesreich bleibt, vorausgesetzt ist.

c) Die beiden scheinbar sich widersprechenden Aussagen über den Lohn im Gottesreich (not. b.) gehen dahin zusammen, daß jene Aequivalenz qualitativ zu fassen, daß der Lohn nichts der Leistung fremdartiges ist. Er besteht nämlich für alle Einzelnen in der Theilnahme an dem vollendeten Gottesreich (§. 17, a.) im Himmel; dort, wo der himmlische Vater (§. 23, b.) seine Wohnung hat, geschieht der Wille Gottes bereits in vollkommener Weise (Matth. 6, 10); dort allein kann auch die Stätte des vollendeten Gottesreichs sein. Da mit der Erscheinung des Messias diese Vollendung gesichert ist, wird der Lohn den Reichsgenossen unmittelbar zuerkannt, aber er bleibt einstweilen im Himmel deponirt (Matth. 5, 12. 46. 6, 1) als ein himmlischer Schatz (Matth. 6, 20. 19, 21), der ihnen erst künftig zu Theil werden kann. Da nun jede Leistung und Aufopferung, die von den Jüngern Jesu gefordert wird, zuletzt nichts anderes ist als das Streben nach dem vollendeten Gottesreich (Matth. 6, 33 und dazu §. 27, a. 29, a), so ist der Lohn nichts anderes als die Erlangung dessen, was in der Leistung erstrebt wurde, dieser also einerseits ebenso gleichartig, wie andererseits in dem Maße über sie hinausragend, als die Vollendung jede gegenwärtige Verwirklichung überragt. Es giebt aber keinen kräftigeren Impuls für das Streben nach dem Gottesreich als die Gewißheit, daß sein Ziel endlich erreicht wird, in diesem Sinne bleibt die Erwartung des himmlischen Lohnes das Motiv für jede Leistung der Reichsgenossen. Jedes andere Motiv entwerthet dieselbe; wer seinen Lohn im Beifall der Menschen (Matth. 6, 1. 2. 5. 16) oder ihrer Wiedervergeltung sucht (Matth. 5, 46. Luc. 14, 12—14), der hat seinen Lohn dahin und keinen höheren mehr zu erwarten (Vgl. §. 30, a.). Die Hoffnung auf den himmlischen Lohn soll eben dem Herzen allezeit die allein richtige Richtung auf den Himmel (Matth. 6, 21 und dazu §. 30, c.) und das dort bereits verwirklichte Ideal des Strebens der Reichsgenossen geben.

d) Ebenso wie die Lohnertheilung kann auch die Furcht vor der Strafvergeltung das Motiv der Leistung werden (Matth. 10, 28), da diese nur die Kehrseite jener ist. Auch für sie gilt daher das Grundgesetz der Aequivalenz von Schuld und Strafe. Auch hier wird dem

Menschen mit dem Maß gemessen, mit dem er gemessen hat, der Richtende wird gerichtet (Matth. 7, 1. 2), der Verleugnende verleugnet (Matth. 10, 33. Vgl. Marc. 8, 38), der nicht vergebende erlangt die Vergebung nicht (Matth. 18, 35). Auch hier ist freilich die Größe der Schuld nicht quantitativ zu bemessen; sie hängt ab von der Größe des Antriebs (Matth. 12, 41. 42. 11, 22. 24) und der Fähigkeit (Luc. 12, 47. 48), die der Einzelne hatte, die Schuld zu vermeiden und den Willen Gottes zu thun. Auch hier kann die Strafe schließlich nur ein und dieselbe sein, die Ausschließung von dem vollendeten Gottesreich (Matth. 8, 12. 22, 13. 24, 40. 41. 25, 30). Damit soll eine Betrachtung der gegenwärtigen Uebel als Strafe nicht ausgeschlossen werden. Dieselbe wird Matth. 9, 2 vorausgesetzt, wo ausdrücklich mit der Aufhebung der Schuld zugleich die der Strafe erfolgt, aber es erhellt eben daraus, daß dieselbe keine definitive war; dagegen wird Luc. 13, 1—5 dem Rückschluß von dem Grade des Uebels auf den Grad der Schuld ausdrücklich gewehrt und die Drohung mit gleicher Strafe nur als Impuls für die Erfüllung der sittlichen Forderung benutzt. Die schließliche Strafe dagegen ist die, zu welcher jeder verurtheilt wird, der am Tage des Gerichts nicht als gerecht anerkannt werden kann (Matth. 12, 36. 37). Wenn in dieser Stelle die Endentscheidung darüber von den Worten abhängig gemacht wird, so erhellt aus dem Zusammenhange, daß dabei die Worte, deren Bedeutsamkeit so oft übersehen wird, als die specifischen Aeußerungen der Gesinnung in Betracht kommen (v. 33—35. Vgl. 5, 22). Die Grundgesinnung, welche von dem Jünger gefordert wird, ist aber das Streben nach dem Gottesreich und seiner Gerechtigkeit (§. 30). Nicht ein Fehlen irgend welcher einzelnen Werke ist es, welches die Gerechterklärung unmöglich und die Verurtheilung nothwendig macht, sondern das Fehlen der Zeichen echter Jüngerschaft, der Abfall von dem Messias in seinen mannigfachen Formen (§. 33, c.); nur weil der Messias in den Uebungen der Bruderliebe die Stellung zu seiner Person erkennt, entscheiden dieselben im Gericht (Matth. 25, 31—46). Wer nicht als ein rechter Jünger Jesu nach dem Gottesreich gestrebt, kann auch das Gottesreich nicht erlangen.

§. 36. Die Wiederkunft des Messias und das Gericht.

Nach der ältesten Ueberlieferung hat Jesus seine Wiederkunft noch für das laufende Menschenalter in Aussicht gestellt, wenn auch der Zeitpunkt innerhalb desselben unbestimmbar blieb. a) Er hat die Zeichen genannt, die seiner Wiederkunft vorhergehen mußten und dieselbe insbesondere unmittelbar mit der bevorstehenden Katastrophe in Judäa verbunden gedacht. b) Der Messias kommt aber wieder zum Gericht über die unbußfertige Welt, nachdem Israel bereits vorher dem Gericht verfallen. c) Zugleich tritt dann die Sichtung ein unter den Gliedern der Gemeinde, welche zur Sammlung der Auserwählten führt. d)

a) Am Schlusse der großen Wiederkunftsrede sagt Jesus ausdrücklich, daß die gegenwärtige Generation die geweissagten Ereignisse noch erleben werde (Matth. 24, 34) und nach Marc. 9, 1 sollen zwar nicht alle, aber doch jedenfalls etliche seiner Zuhörer die kommende Vollendung des Gottesreichs noch sehen. Indirect setzen aber die meisten seiner Wiederkunftsreden, insbesondere die Ermahnungen zur Wachsamkeit (§. 33, b.) voraus, daß die Angeredeten noch von ihm bei seiner Wiederkehr lebend angetroffen werden. Wohl hatte das von ihm gegründete Gottesreich noch einen weiten Weg der Entwicklung zu durchlaufen (Matth. 13, 31—33 und dazu §. 16, c.), aber über die Zeit, die es dazu brauchen werde, ist nichts ausgesagt, was dieser Voraussetzung widerspräche. Die Zeit des laufenden Menschenalters bot immerhin noch einen erheblichen Spielraum, innerhalb dessen der Vater sich die Bestimmung von Tag und Stunde vorbehalten hatte (Marc. 13, 32 und dazu §. 21, c.). Jesus hatte angedeutet, daß auch ein unerwartet langer Aufschub möglich sei (Matth. 24, 48. 25, 5. Marc. 13, 35. Luc. 12, 38); aber wenn auch der Richter zu verziehen scheine, sollte das Gericht doch immer in Bälde eintreten (Luc. 18, 2—8). Er hatte gewarnt, sich nicht durch falsche Messiasse täuschen zu lassen (Matth. 24, 5), deren geheimnißkrämerisches Wesen sie schon von vornherein als solche verrathe, da seine wirkliche Wiederkunft überall sichtbar sein werde, wie der Blitz und daher jedem ohne weiteres kundbar (Matth. 24, 26—28 = Luc. 17, 23. 24. 37 = Marc. 13, 21), er hatte gewarnt, die Vorboten des Endes nicht für das Ende selbst (Matth. 10, 22) zu halten (24, 6—8). Immer bleibt es also dabei, daß dieses Ende plötzlich und unvermuthet komme wie der Dieb in der Nacht (24, 43. 44. 25, 13).

b) Jesus hatte von den Geburtswehen geredet, aus denen gleichsam jener Tag der Vollendung herausgeboren werden müsse und als Anfang derselben Krieg, Hungersnoth, Pest und Erdbeben bezeichnet (Matth. 24, 6—8). Er hatte andererseits Pseudopropheten als Vorboten seiner Wiederkunft geweissagt, welche die Christen mit Lügenwundern zu verführen versuchen würden (Marc. 13, 22). Diese Anfechtungen von außen und innen constituiren die Trübsal der letzten Zeiten, die dem Ende (not. a.) vorangehen müssen. Die höchste Steigerung dieser Trübsale aber beginnt mit dem Augenblicke, wo der Greuel der Verwüstung, d. h. die erobernden heidnischen Heere auf dem Boden des heiligen Landes erscheinen (Matth. 24, 15—21). Daß dann keine Rettung mehr für das Land und seine Hauptstadt sein werde, folgt von selbst daraus, daß Jesus die dann in Judäa befindlichen Jünger zur schleunigsten Flucht auffordert (v. 16—20). Eine directe Weissagung der Zerstörung Jerusalems besaß die älteste Ueberlieferung nicht, aber sie war gegeben mit der Weissagung von der Zerstörung des Tempels (Marc. 13, 2 und dazu §. 27, d.) und mit dem der blutbefleckten Hierarchie, die das Maß der Sünden ihrer Väter vollmachte (Matth. 23, 32—36), gedrohten Strafgericht (Marc. 12, 9). Läßt sich auch vielleicht die Fassung, in welcher die apostolische Quelle von dieser letzten und größten Drangsalszeit zur Verkündigung der

Wiederkunft selbst überging (Matth. 24, 29 oder Marc. 13, 24?), nicht mehr mit voller Sicherheit feststellen, so folgt es doch aus dem Gange der ganzen großen Wiederkunftsrede, welche eben in dieser höchsten Trübsal die letzten Vorboten des Endes aufweist (Matth. 24, 32. 33), daß die Wiederkunft im unmittelbaren Zusammenhang mit der über Judäa hereinbrechenden Katastrophe geweissagt wird. Denn die aus den prophetischen Schilderungen von dem Anbruch des großen messianischen Herrentages entlehnten Himmelszeichen (Matth. 24, 29. Vgl. Joel 2, 10. 3, 3. 4. 4, 15. Jesaj. 13, 10. 13. Jerem. 4, 23. 24. Ezech. 32, 7. 8. Hagg. 2, 6) sind nicht mehr die Vorboten, sondern der Anfang des Endes selbst.

c) Schon daraus, daß der Wiederkunftstag durch die Himmelszeichen eingeleitet wird, welche bei den Propheten den großen Gerichtstag des Herrn verkündigen (not. b.), erhellt, daß mit dem Tage des Gerichts (Matth. 10, 15. 11, 22. 12, 36) der Tag der Wiederkunft des Messias gemeint ist, der wahrscheinlich schon in der apostolischen Quelle als ἡ ἡμέρα ἐκείνη schlechthin bezeichnet war (Luc. 10, 12. Vgl. Matth. 7, 22. Marc. 13, 32. Luc. 21, 34). Daß und warum das messianische Gericht bis auf diesen Tag verschoben bleibt, ist bereits §. 16, d. erörtert. In den Gleichnissen der apostolischen Quelle ist es bald Gott selbst (Matth. 18, 32. 20, 8. 22, 11. Luc. 18, 7), bald sein Messias (13, 30. 24, 50. 25, 12. 19), der bei seiner Wiederkunft das Gericht hält, wie der Menschensohn denn auch wahrscheinlich schon in der apostolischen Quelle (Matth. 25, 31) den Weltrichterthron inne hat. Beide Vorstellungen vereinigen sich dahin, daß die Art, wie der Messias sein Urtheil über das Verhalten der Einzelnen zu ihm vor dem Throne Gottes abgiebt, über ihr Schicksal im Gericht entscheidet (Matth. 10, 32. 33). Das Gericht ergeht aber zunächst über die in fleischlicher Sicherheit dahinlebende Welt, indem es Verderben bringend über sie hereinbricht, wie die Sündfluth zu Noahs Zeit (Matth. 24, 37—39 = Luc. 17, 26. 27) und wie die Adler, die sich auf das Aas stürzen (Matth. 24, 28). Es folgt daraus, daß trotz der Matth. 13, 31—33 angegebenen Bestimmung des Gottesreichs (not. a.) die große Masse der Menschen doch noch keineswegs zu Jüngern gemacht ist bei der Wiederkunft Jesu. Es bleibt vielmehr dabei, daß nur wenige den schmalen Weg finden (Matth. 7, 13. 14. 22, 14. Luc. 12, 32) und oft die im Leben am nächsten verbundenen durch das hereinbrechende Gericht getrennt werden (Matth. 24, 40. 41)[1]) Dagegen ist das Gericht über die messiasfeindliche Hierarchie (Marc. 12, 9. Matth. 23, 35) offenbar bereits in der über Judäa ergehenden letzten Drangsalszeit (Matth. 24, 15—22 und dazu not. b.) vollzogen gedacht. Dasselbe Gericht wird dem ganzen Volke (Vgl. §. 31, d.) für

[1]) Auch sonst werden die Menschen im Großen und Ganzen gewöhnlich in den Gegensatz zu den Jüngern gesetzt (Matth. 5, 16. 19. 10, 32. 33. Marc. 1, 17), als sündig (Matth. 12, 31. 36. Marc. 7, 21. 8, 33. Luc. 13, 4), ja geradezu als feindselig gegen Christum (Marc. 9, 31) und die Jünger (Matth. 10, 17. Luc. 6, 22. 26) gedacht.

den Fall der Unbußfertigkeit angedroht (Luc. 13, 3. 5), im Gleichniß vom Feigenbaum noch für eine kurze Bußfrist verschoben (Luc. 13, 6—9) und beim letzten Besuche Jerusalems in erschütternder Zeichensprache entweder dem ganzen Volke oder der Hauptstadt geweissagt (Marc. 11, 12—14. Vgl. Luc. 19, 41—44). Nicht als ob das Verderben, das vor und mit der Wiederkunft Christi über Israel und die unbußfertige Welt kommt, schon das definitive wäre (Vgl. §. 38, b.); aber indem am Ende der Tage das Zorngericht Gottes über sie ergeht, wird ihnen zugleich damit für ewig das Urtheil gesprochen.

d) Zu unterscheiden von dem Gericht über diejenigen, welche die Berufung überhaupt nicht angenommen haben (§. 31, c.), d. h. über die unbußfertige Welt und das ungläubige Israel (not. c.), ist die Sichtung, welche das messianische Gericht unter den Reichsgenossen selbst herbeiführt (§. 16, d. §. 33, c.). Dies kann so dargestellt werden, daß vor dem Beginn der himmlischen Vollendung des Gottesreichs die unwürdigen Glieder ausgeschieden (Matth. 13, 30. 48. 22, 11—13) und von demselben ausgeschlossen werden (25, 10—12. Luc. 13, 25), oder auch so, daß die Auserwählten (§. 33, d.) von aller Welt Enden zu ihm versammelt werden (Matth. 24, 31). Sicher bezog sich auf diese Scheidung zwischen den echten und unechten Gliedern der Gemeinde in der apostolischen Quelle die lehrhafte Darstellung Matth. 25, 31—46, welche der erste Evangelist als Schilderung des Weltgerichts aufgefaßt hat (v. 32). Denn Jesus betrachtet alle vor ihm Versammelten als seine Brüder (v. 40. 45) und setzt voraus, daß sie in diesen ihm hätten ihre Liebe beweisen sollen, was nur denkbar ist, wenn es dem Bekenntniß nach (§. 32, b.) Jünger Jesu waren. Aber obwohl hier ausdrücklich eine Scheidung in zwei Theile vorgenommen und jedem sein Urtheil gesprochen wird, so ist doch die Absicht dieser Rede sicher nicht, eine Darstellung des Gerichtsherganges zu geben (da ja Aeußerungen wie v. 37—39. v. 44 eben durch diese Belehrung unmöglich gemacht werden), sondern den entscheidenden Werth der Bruderliebe zu veranschaulichen.

§. 37. Das vollendete Gottesreich.

Die Wiederkunft des Messias bringt zugleich die Vollendung des Gottesreichs. a) Diese Vollendung ist nicht als eine irdische, sondern als eine himmlische gedacht, mindestens findet sie in der neuen Welt statt, für welche der Gegensatz des Himmels und der Erde aufgehoben ist. b) Im vollendeten Gottesreich beginnt das ewige Leben im Anschauen Gottes. c)

a) Mit dem wiederkommenden Messias kommt zugleich das Gottesreich, wie aus dem Zusammenhange von Marc. 8, 38. 9, 1 erhellt, und zwar ἐν δυνάμει, womit nur ausgedrückt werden kann, daß dann die Gottesherrschaft zu ihrer vollen Machtentfaltung gelangt, also das Gottesreich zu seiner Vollendung. Auf diese Vollendung weist die Botschaft vom Gottesreich vom Anbeginn an hin (§. 17, a.), in ihr wird den

echten Jüngern Jesu der ihnen verheißene Lohn zu Theil (§. 35, c.). Wenn der Messias die Auserwählten um sich sammeln läßt (Matth. 24, 31 und dazu §. 36, d.), so geschieht es, um sie in dies Reich einzuführen, weshalb Matth. 24, 40. 41 unterschieden wird zwischen denen, die mitgenommen und denen, die zurückgelassen werden. Nur die würdig befundenen dürfen zuletzt ins Gottesreich eingehen (Matth. 5, 20. 7, 21. 18, 3) oder dasselbe besitzen (25, 34: κληρονομεῖν). Liegt in diesem Ausdruck bereits ein Anklang an die älteste dem Volk Israel gegebene Verheißung des Besitzes des gelobten Landes (Levit. 20, 24), so ist Matth. 5, 5 ausdrücklich der Besitz des Landes (Psalm 37, 11) symbolischer Ausdruck für den vollendeten Heilsbesitz, der als Besitz des Landes der Verheißung, nämlich des Gottesreichs in seiner Vollendung gedacht werden kann. Im eigentlichen und der Psalmstelle entsprechenden Sinne genommen, würde der Ausdruck besagen, daß einst die Frommen in Israel zur ausschließlichen Herrschaft in Palästina gelangen, d. h. daß das Gottesreich in den Formen der nationalen Theokratie sich verwirklichen werde. Eine directe Verheißung der Art hat aber die älteste Ueberlieferung nirgends sonst Jesu in den Mund gelegt (Vgl. §. 17, b.). Es wäre nach §. 35, c. dann allerdings noch nicht die absolute Vollendung, was hier verheißen ist, es wäre eine irdische Verwirklichung des Gottesreichs in Israel, wie sie alle Propheten gehofft haben, wie sie aber abhängig blieb von dem Verhalten des Volkes. Die Möglichkeit einer solchen ist selbst Matth. 23, 39 (= Luc. 13, 35 und dazu §. 18, d.) noch in Aussicht genommen, wenn das Volk bereit wäre, Jesum bei seiner Wiederkunft als den Messias zu begrüßen, aber sie wird bereits Luc. 18, 8 als sehr unwahrscheinlich hingestellt. Das nach §. 36, c. gedrohte Gericht über Israel vereitelt freilich auch diese letzte Hoffnung für das Volk der Verheißung (§. 31, d.), allein diese Drohung ist keine unwiderrufliche (Vgl. §. 48, b.).

b) Daß die letzte Vollendung des Gottesreiches jedenfalls als eine himmlische gedacht ist, folgt bereits daraus, daß der Lohn, der in der Theilnahme am Gottesreiche besteht, als ein im Himmel deponirter gedacht ist (§. 35, c.). Allerdings könnte dabei auch bloß an das seit Grundlegung der Welt in Bereitschaft gesetzte (Matth. 25, 34), also an das Gottesreich in dem göttlichen Rathschlusse gedacht sein, das zu seiner Verwirklichung auf die Erde herabkommt (Marc. 9, 1). Allein für diese Vorstellung fehlt es in der ältesten Ueberlieferung an allen Anhaltpunkten. Wollte man sich auf das Gastmahl mit den Patriarchen berufen (Matth. 8, 11 = Luc. 13, 28) oder auf die Festtafel des Messias (Luc. 22, 30), so zeigt schon die Verwendung dieser Vorstellung in dem Gleichniß vom Gastmahl (Luc. 14, 16 = Matth. 22, 2), daß dieselbe nur symbolischer Ausdruck für die Seligkeit des vollendeten Gottesreiches ist. Dahin gehört auch der neue Wein, den Jesus nach Marc. 14, 25 im Gottesreiche trinken will und den Lucas (22, 16) mit Recht von einer höheren Erfüllung des Passah im Gottesreiche deutet. Wenn Jesus die Bitte um die beiden Ehrenplätze zu seiner Rechten und Linken (Marc. 10, 37)

keineswegs an sich zurückweist, so folgt daraus nur, daß das vollendete Reich als eine organisirte Gemeinschaft gedacht ist, in welcher jeder nach seiner Begabung seine Stellung und Bedeutung findet (§. 35, b.). Aehnlich wird Matth. 19, 28 = Luc. 22, 30 die Stellung der zwölf Apostel im vollendeten Gottesreich gewahrt, sofern sie an der Würdestellung des wiederkehrenden Messias den nächsten Antheil haben, wie sie ihm in seiner irdischen Wirksamkeit die nächsten gewesen sind; aber ihr Richten über die zwölf Stämme ist wohl nur die Kehrseite ihrer Bestimmung für die zwölf Stämme (§. 34, a.), welche eben um der ihnen durch sie gewordenen Heilsanerbietung willen dem Gerichte verfallen. Es widerspricht aber auch die Annahme einer irdischen Vollendung des Gottesreichs deutlichen Andeutungen der Aussprüche Jesu. Nach §. 29, d. wird von Jesu als letztes Ziel eine Errettung der durch den Tod vom Leibe getrennten Seelen verheißen, und diese schließt eine vollkommene Verwirklichung des Heils auf dieser Erde, welche die irdische Leibhaftigkeit voraussetzen würde, aus. Bereits Matth. 5, 18. 24, 35 wird ein Vergehen von Himmel und Erde in Aussicht genommen und die Zeichen, welche der Wiederkunft vorhergehen (Matth. 24, 29 und dazu §. 36, b.), involviren so deutlich den Eintritt dieser Katastrophe, daß der wiederkehrende Messias die Erde in ihrem jetzigen Bestande gar nicht mehr vorfindet. Was an ihre Stelle tritt, ist freilich nirgends gesagt; aber wenn in der neuen Welt das Gottesreich sich vollkommen verwirklicht, so ist jedenfalls für sie der Gegensatz von Erde und Himmel (Matth. 6, 10) aufgehoben und es kann daher auch von einem Gegensatz irdischer und himmlischer Vollendung nicht mehr die Rede sein.

c) Die Vorstellung des Eingehens ins Gottesreich (not. a.) wechselt mit der des Eingehens ins Leben (Matth. 19, 23. 24, vgl. mit v. 17. Matth. 7, 13. 14, wo bei dem Eingehen schlechthin (v. 13) wohl an das Eingehen ins Gottesreich (5, 20) gedacht ist und dies durch den Weg, der zum Leben führt, erklärt wird. Vgl. Marc. 9, 47 mit v. 43. 45), wie das Eingehen ins ewige Leben (Matth. 25, 46) mit dem Besitz des Gottesreichs (v. 34). Auch wird Matth. 19, 29 (Vgl. Marc. 10, 17. Luc. 10, 25) das ewige Leben als das erwartete Besitzthum bezeichnet, wie sonst das Gottesreich (not. a.). Schon dieses ewige Leben im Gottesreich schließt den Gedanken an eine irdische Vollendung desselben aus. Allerdings wird der Auferstehung zu demselben nicht gedacht; allein dies liegt daran, daß nach §. 36, a. die Wiederkunft Jesu die Mehrzahl der gegenwärtigen Generation noch am Leben trifft. Sollen aber die Patriarchen (Matth. 8, 11) an der Seligkeit des vollendeten Gottesreiches theilnehmen, so müssen sie dazu auferweckt werden, wie denn auch Jesus in dem Exod. 3, 6 vorausgesetzten dauernden Leben derselben eine Hinweisung auf ihre Auferstehung findet (Marc. 12, 26. 27. Vgl. v. 24). Ebenso müssen die nach Matth. 10, 21. 39 in den Verfolgungen getödteten auferstehen; denn ein wahrhaftes Leben ohne Wiederherstellung der Leiblichkeit giebt es nach biblischer Anschauung nicht. Die Auferstehung aber versetzt nach §. 22, a. in ein über die Bedingungen des irdischen Lebens

erhabenes Dasein und Jesus bestreitet Marc. 12, 24. 25 ausdrücklich die pharisäische Vorstellung, wonach die Auferstehung nur das irdische Leben wiederherstellt, als eine Beschränkung der göttlichen Schöpfermacht. Er beschreibt das Leben der Auferstandenen als ein engelgleiches (§. 22, c.), also der himmlischen Welt angehöriges, das aber doch auch eine derselben entsprechende Leiblichkeit hat, weil sonst nicht von einer Auferstehung die Rede sein könnte. Ein solches Leben aber schließt eine irdische Vollendung des Gottesreiches aus. Wie die Ueberlebenden zu diesem Leben und der ihm entsprechenden Leiblichkeit gelangen, darauf wird nirgends reflectirt. Nahe aber liegt die Combination, daß der unmittelbar vor der Wiederkunft hereinbrechende Weltuntergang (not. b.) auch die irdische Leiblichkeit der Frommen vernichtet; doch so, daß ihre Seelen sofort durch die Bekleidung mit der höheren himmlischen Leiblichkeit vom Verderben errettet (§. 29, d.) und für die Theilnahme an dem ewigen Leben im vollendeten Gottesreiche befähigt werden. Ueber das Leben in diesem Gottesreich ist nur Matth. 5, 8 gesagt, daß die, welche es erlangen, Gott schauen werden, was ebenfalls darauf führt, daß der Gegensatz zwischen Himmel und Erde aufgehoben ist und Gott vollkommen inmitten seines Reiches Wohnung macht. Auch kann man in Matth. 5, 9 den Gedanken finden, daß die Vollendeten Kinder Gottes genannt werden, weil sie es nun ganz und gar geworden, zur vollen Gottähnlichkeit gelangt sind (§. 24, c.).

§. 38. Das ewige Verderben und die Hölle.

Die Strafvergeltung, obwohl bereits im Hades beginnend, vollendet sich doch erst im messianischen Gericht. a) Sie wird bald dargestellt als ein Verderben, dem der Mensch nach Leib und Seele verfällt b), bald als ewige Unseligkeit in der Hölle. c) Immer liegt darin, daß das messianische Gericht über das Schicksal des Menschen für die Ewigkeit entscheidet. d)

a) Die Strafvergeltung beginnt nach orthodox-jüdischer (pharisäischer) Vorstellung bereits mit dem Tode des Einzelnen, wo die Seele in den Scheol (Hades) kommt. In der ältesten Ueberlieferung wird des Hades Matth. 16, 18 gedacht, wo seine Thore zur populären Bezeichnung des Allerfestesten dienen, weil das Todtenreich keinen, den es einmal verschlungen hat, wieder herausläßt (§. 34, b.), und Matth. 11, 23, wo im Gegensatz zum Himmel als dem Allerhöchsten das Allertiefste bezeichnet werden soll. Nur in dem Gleichniß Luc. 16, 19—31 tritt die Vorstellung von dem verschiedenen Schicksal der Seelen im Scheol hervor. Der reiche Mann und Lazarus befinden sich im Hades (v. 23), aber jener an einem Ort der Qual (v. 23. 28), wo er in großer Hitze von brennendem Durst gepeinigt wird (v. 24); dieser dagegen ruht an Abrahams Busen (v. 22. 23) und genießt einer Seligkeit, die ihn alle Mühsal der Erde vergessen macht (v. 25). Die Aufenthaltsorte beider sind durch eine unübersteigliche Kluft getrennt (v. 26). Der Aufenthalt der Frommen im Hades wird

Luc. 23, 43 Paradies genannt; daß der Schächer dort mit Jesu zusammentreffen soll, ist das Zeichen seiner Begnadigung. Es tritt also schon im Scheol für die Seele eine Vergeltung ein, welche aber eine Endentscheidung über ihr definitives Schicksal nicht ausschließt.

b) Erst das messianische Gericht verhängt die ewige Strafe, die den Gegensatz gegen das ewige Leben bildet (Matth. 25, 46). In diesem Gegensatze liegt angedeutet, daß diese Strafe in der Entziehung des ewigen Lebens besteht und diese ist identisch mit dem Verderben; denn der schmale Weg, der zum Leben führt (§. 37, c.), steht entgegen dem Wege, der ins Verderben führt (Matth. 7, 13: ἀπώλεια). Das diesem Worte zu Grunde liegende Verbum bezeichnet zunächst überhaupt jede gewaltsame Tödtung (21, 41. 22, 7. Vgl. 2, 13. 26, 52. 27, 20) oder jedes plötzliche, unnatürliche Umkommen (Luc. 13, 3. 5. Marc. 4, 38). Ein solches Ende ist aber an sich schon ein Gottesgericht (Luc. 17, 27—29) und so kann das Strafgericht über das unbußfertige Volk (§. 36, c.) als ein Verderben in diesem Sinne bezeichnet werden (Luc. 13, 3. 5. Vgl. v. 9), zumal dabei ja wohl zunächst an den Untergang durch Feindeshand gedacht ist (Matth. 24, 15—22). Auch bei dem Gericht über die in fleischlicher Sicherheit dahinlebende Welt (§. 36, c.) ist nach der Analogie mit der Sündfluth wohl an ein plötzliches Umkommen gedacht, das ohnehin mit dem Weltuntergange (§. 37, b.) über alle, die nicht davon errettet werden (§. 37, c.), hereinbricht. Offenbar ist also das Verderben zunächst als der leibliche Tod und zwar als ein gewaltsamer, unnatürlicher gedacht, in dem sich das Gottesgericht über die Sünde vollzieht. Aber der leibliche Tod trennt zunächst nur die Seele vom Leibe, ohne über ihr definitives Schicksal zu entscheiden. Wenn Jesus von der Errettung der Seelen redet (§. 29, d. 37, b.), so muß es ein Verderben geben, welches die (körperlosen) Seelen trifft, und dieses muß erst das definitive Verderben oder das Verderben schlechthin sein. Dies Verderben fürchten auch die (nach §. 26, b. leiblosen) Dämonen (Marc. 1, 24) und nach Matth. 10, 28 ist nicht das Verderben des Leibes, sondern das der Seele das zu fürchtende (Vgl. 10, 39. Marc. 8, 36. 37). Diesem Verderben schlechthin war um seiner Sünde willen das ganze Volk verfallen, als der Messias kam, es zu erretten (§. 25, a.). Aber nur die Auserlesenen werden davon errettet (Matth. 24, 22. 10, 22. Vgl. Marc. 10, 26. Luc. 13, 23), indem ihre Seelen (nach dem Untergange ihrer irdischen Leiblichkeit) durch die Wiederbekleidung mit dem Leibe zum wahren ewigen Leben geführt werden (§. 37, c.).

c) Nach einer häufigen Vorstellungsweise befinden sich die vom Gottesreiche in seiner himmlischen Vollendung ausgeschlossenen in der Hölle (Marc. 9, 47: γέεννα). Der Name eines Thals, südlich von Jerusalem, wo einst die abgöttischen Israeliten dem Moloch ihre Kinder geopfert hatten (Jerem. 7, 31: גֵּיא בֶן־הִנֹּם. Vgl. 2. Reg. 23, 10) und zugleich das Strafgericht Gottes über diesen Greuel hereinbrechen sollte (Jerem. 7, 32. 33), ward in dieser Umbildung zur Bezeichnung des Ortes, wo die im Endgericht verurtheilten das Verderben (not. b.)

treffen sollte (Matth. 10, 28); daher dies Gericht ἡ κρίσις τῆς γεέννης heißt (23, 33. Vgl. v. 15). Doch darf man aus 5, 29. 30. 10, 28 nicht schließen, daß die Gottlosen auferweckt werden, um in dem ihnen wiedergegebenen Leibe die Höllenstrafe zu erdulden. Vielmehr erklären sich diese Aussprüche hinlänglich daraus, daß das bei der Wiederkunft des Messias zu haltende Endgericht die gegenwärtige Generation noch bei Leibesleben antrifft (§. 36, a. Vgl. §. 37, c.). Allerdings sollen auch die Sünder der Vorzeit in dem messianischen Gericht ihr definitives Urtheil empfangen (Matth. 11, 22. 24 = Luc. 10, 12. 14); aber, da ihre Seelen im Scheol sind (not. a.) und es sich bei dieser Endentscheidung um das Schicksal der Seelen handelt (not. b.), so folgt daraus keineswegs eine Auferstehung derselben. Eine solche kann nach der Art, wie sie Marc. 12, 25 beschrieben wird (§. 37, c.), nur für die Frommen in Aussicht genommen sein. Allerdings wird nun die Hölle als Feuerhölle bezeichnet (Matth. 5, 22) und das Feuer derselben heißt Matth. 25, 41. Marc. 9, 43 ausdrücklich ein ewiges, was Marc. 9, 48 nach Jesaj. 66, 24 dahin erläutert wird, daß ihr Wurm nicht stirbt und ihr Feuer nicht verlischt. Aber damit brauchen keineswegs sinnliche Qualen gemeint zu sein, welche den Auferstehungsleib der Gottlosen treffen. Vielmehr ist das Feuer nur Symbol des göttlichen Zorngerichts (Vgl. Matth. 3, 11), dessen Schrecken dadurch veranschaulicht werden; denn das Ende der Sünder ist schrecklicher als der schrecklichste Tod (Matth. 18, 6 = Luc. 17, 2), ihnen wäre besser nie geboren zu sein (Marc. 14, 21). Sollte an ein wirkliches Feuer gedacht sein, das ewige leibliche Qual hervorruft, indem es brennt, ohne zu verzehren, so wäre es ein seltsamer Widerspruch, wenn andererseits die vom Gottesreich ausgeschlossenen in die Finsterniß hinausgestoßen werden (Matth. 8, 12). Aber auch diese Finsterniß ist nur ein auf Grund ATlicher Bilderrede gangbares Symbol des Unheils und der Schrecken (Vgl. Hiob 30, 26. Jesaj. 5, 20. 8, 22. 9, 2. 50, 10). Demnach liegt in beiden Bildern, daß die Verdammten einem Schicksal verfallen, für dessen Schrecken sie keineswegs unempfindlich sind, das sie vielmehr mit Heulen und Zähneknirschen empfinden (Matth. 8, 12). Als Subject dieser Empfindung kann aber sehr wohl die körperlose Seele gedacht sein, wie ja auch die (leiblosen) Dämonen diese Qual fürchten (8, 29) und auch die Verstorbenen im Scheol Pein und Seligkeit empfinden (not. a.).

d) Die beiden Vorstellungsformen über das endliche Schicksal der Verdammten (not. b. c.) stimmen vollkommen zusammen. Das Verderben der Seele (not. b.) könnte zwar an sich auch als völlige Vernichtung gedacht werden; aber dann wäre es den Verdammten nicht besser, nie geboren zu sein (Marc. 14, 21 und dazu not. c.). Dasselbe besteht vielmehr darin, daß die vom Leibe getrennte Seele, die im Scheol noch des Endgerichts wartete, nachdem ihr durch die Entscheidung in demselben jede Aussicht auf eine Wiedererweckung zum wahren Leben (durch die Auferstehung, welche nur der Frommen wartet) benommen, ewig in dem leiblosen und darum schattenhaften

Zustande bleibt, in welchen sie der leibliche Tod versetzt hat. Die Fortdauer der Seele als solche ist nach dieser Vorstellungsweise kein Glück, sondern sie involvirt die ewige Strafe, sofern der leiblose Zustand der Seele, der schon als Uebergangszustand gefürchtet wurde, als definitiver gedacht, die größte Unseligkeit in sich schließt. Das Verderben der Seele, die in diesem Zustande auf ewig von dem wahren Leben (das ohne Leiblichkeit nach §. 37, c. gar nicht gedacht werden kann) ausgeschlossen ist, kann darum mit demselben Worte bezeichnet werden, wie die Trennung der Seele vom Leibe im leiblichen Tode (not. b.), weil dieser, wenn er die Gottlosen am Tage der Endentscheidung trifft, an welchem die verstorbenen Frommen durch die Auferstehung von demselben errettet werden, ihre Verurtheilung zum Bleiben im Tode, d. h. in dem leiblosen Zustande der Seelen involvirt. Dieser leiblose Zustand schließt aber keineswegs eine dauernde Empfindung seiner Unseligkeit aus, da auch die Seele als solche empfindungsfähig ist und bleibt (not. c.). Auch das Feuer der Hölle deutet nicht auf völlige Vernichtung; denn abgesehen davon, daß dasselbe nicht materiell gedacht werden kann (not. c.), zeigt gerade die Vorstellung des ewigen Feuers (Matth. 25, 41. Marc. 9, 43. 48), daß dasselbe die Strafobjecte nicht verzehrt, weil es sonst für sie aufhören würde zu brennen. Die Ewigkeit der Höllenstrafe in diesem Sinne ist das nothwendige Correlat der Vorstellung, daß die Entscheidung im messianischen Gericht eine definitive ist. Sie liegt aber auch sonst unzweifelhaft in der Consequenz dieser Lehranschauung. Wo es eine Sünde giebt, die nie vergeben werden kann (Matth. 12, 32 und dazu §. 25, b.), da muß es auch eine ewige Strafe (25, 46) geben.

Zweiter Theil.

Der urapostolische Lehrtropus in der vorpaulinischen Zeit.

Einleitung.

§. 39. Die Reden der Apostelgeschichte.

Die ältesten Urkunden der apostolischen Verkündigung, aus welchen wir die religiösen Vorstellungen und Lehren der Urapostel erkennen, sind die vorzugsweise petrinischen Reden in dem Theile der Apostelgeschichte, welcher die Geschichte der Urgemeinde behandelt. a) Nur unter der Voraussetzung, daß diese Reden aus einer glaubwürdigen schriftlichen Quelle im Wesentlichen treu herübergenommen sind, können wir dieselben als solche Urkunden betrachten. b) Daß aber eine solche dem ersten Theil der Apostelgeschichte zu Grunde liegt, aus welcher auch sonst manche für unsere Darstellung wichtige Züge aus dem Leben der Urgemeinde geschöpft sind, läßt sich mit Grund annehmen. c) Eine selbstständige Darstellung des hierin enthaltenen biblisch-theologischen Materials ist wohlberechtigt, wenn auch in anderem Sinn und Umfang, als sie von Lechler gegeben ist. d)

a) Die Apostelgeschichte enthält außer der großen Pfingstpredigt des Apostel Petrus (2, 14—36. 38—40) eine Tempelrede desselben an das Volk (3, 12—26) und eine Missionspredigt im Hause des Cornelius (10, 34—43). Da alle drei die ausgesprochene Absicht haben, die Hörer für den Glauben an Jesum zu gewinnen, so sind sie besonders geeignet, die Summe der ältesten apostolischen Verkündigung kennen zu lehren. Aber auch in den kürzeren Vertheidigungsreden vor dem Synedrium (4, 8—12. 19. 20. 5, 29—32) kommt der Standpunkt der messiasgläubigen Apostel im Gegensatz zu der messiasfeindlichen Hierarchie zu einem sehr charakteristischen Ausdruck. Wenn in der zweiten die Apostel überhaupt als redend eingeführt werden, so ist hier doch der Natur der Sache nach Petrus, der auch sonst überall in Wort und That vorangeht, als der eigentliche Wortführer zu

denken, und ebenso in den Gemeindegebeten (1, 24. 25. 4, 24—30), in deren zweitem sich das religiöse Bewußtsein der Urgemeinde, wie es durch den Eindruck der ersten Verfolgung bestimmt wird, sehr bezeichnend ausspricht. Es kommen noch hinzu die Rede, durch welche Petrus die Ersatzwahl eines zwölften Apostels anregt (1, 16—22), und die Verhandlungen des sogenannten Apostelconcils über die Heidenfrage (15, 7—29). War bisher Petrus der ausschließlich redende, so daß es sich streng genommen zunächst um dessen Lehrbegriff handelt, so hören wir hier auch den Jacobus, den Bruder des Herrn (Vgl. §. 41), sein Votum abgeben (v. 13—21). Endlich theilt die Apostelgeschichte auch eine ausführliche Vertheidigungsrede des Hellenisten Stephanus mit (7, 2—53), der zwar nicht in den Kreis der Urapostel gehört, aber die von ihm vertretenen Anschauungen doch in diesem Kreise gewonnen hat. Es ist daher gar kein Grund vorhanden, diese Rede selbstständig zu behandeln, wie es Lechler (S. 30—33) und noch entschiedener Meßner (S. 170—175) gethan hat. Die Rede ist von besonderer Wichtigkeit, sofern sie sich apologetisch und polemisch auf den ersten Conflict bezieht, in welchen die evangelische Verkündigung mit der volksthümlichen Anhänglichkeit an das väterliche Gesetz gerieth.

b) Wenn die Apostelgeschichte, wie die Tübinger Schule annimmt, eine Tendenzschrift ist, welche absichtlich dem Petrus paulinisch gefärbte und dem Paulus petrinisch gefärbte Reden in den Mund legt (Vgl. besonders Zeller, die Apostelgeschichte. Stuttgart, 1854), so kann man freilich alle Reden derselben nur als Quelle für den eigenthümlich modificirten Paulinismus des Verfassers betrachten (Vgl. Baur. S. 331—338). Aber wenn auch die Apostelgeschichte im Ganzen auf glaubwürdiger Ueberlieferung beruht, so könnten doch die Reden des ersten Theils, die der Verfasser keinenfalls angehört hat und die der Natur der Sache nach nicht wohl in mündlicher Ueberlieferung fortgepflanzt werden konnten, nur frei componirt sein, wenn wirklich der Verfasser, wie noch zuletzt Lekebusch (die Composition und Entstehung der Apostelgeschichte. Gotha, 1854) behauptet, keinerlei schriftliche Quellen benutzt hätte. Daß diese Reden aber keineswegs in einem Maße, welches jede Benutzung schriftlicher Quellen ausschlösse, die Sprachfarbe des Lucas tragen, daß vielmehr ihr sprachlicher Charakter in seiner von dieser abweichenden Eigenthümlichkeit die Benutzung einer solchen verräth, glaube ich gegen Lekebusch in dem „kritischen Beiblatt zur deutschen Zeitschrift für christliche Wissenschaft und christliches Leben. 1854. №. 10. 11" gezeigt zu haben. Daß ihr Lehrgehalt auffallend mit der uns sonst bekannten Lehre des Petrus übereinstimmt, habe ich in meinem „petrinischen Lehrbegriff. 1855" nachzuweisen gesucht. Damit ist nicht ausgeschlossen, daß Lucas hier wie im Evangelium (§. 11, b. §. 12, c.) seine Quellen nicht überall wörtlich aufgenommen hat, so daß auch hier die Kritik das Recht behält, was sich in Ausdruck oder Lehreigenthümlichkeit als specifisch lucanisch verräth, in Abzug zu bringen. Daß aber die Reden dieser Quelle im

Wesentlichen glaubwürdig wiedergegeben sind, läßt sich nach der Art, wie der Verfasser im Evangelium die Reden Jesu aus seinen Quellen reproducirt hat, mit Grund voraussetzen.

c) Von den meisten Kritikern ist die Vermuthung ausgesprochen, daß der erste Theil der Apostelgeschichte, soweit sie die Geschichte der Urgemeinde und insbesondere die Thaten und Reden des Apostel Petrus darstellt, aus schriftlichen Quellen geschöpft sei. Der stringente Beweis dafür ist freilich um so schwerer zu führen, als Lucas sich schon im Evangelio keineswegs als Compilator, sondern als selbstständiger Bearbeiter seiner Quellen zeigt, und in einem so planvoll angelegten Buche, wie die Apostelgeschichte sich den neueren Untersuchungen immer mehr erwiesen hat (Vgl. §. 193), dies noch viel mehr der Fall sein wird. Er wird darum nach der Analogie des Evangeliums seine Quellen weder vollständig noch ohne eigene Zusätze und theilweise Umarbeitung benutzt haben (Vgl. not. a.), und das Bestreben, sie kritisch herstellen zu wollen, würde ganz vergeblich sein. Dennoch fehlt es nicht an deutlichen Indicien, an welchen sich die Bearbeitung schriftlicher Quellen noch kritisch mit aller in solchen Fragen erreichbaren Sicherheit nachweisen läßt und von welchen ausgehend man den Umfang des aus Quellen geschöpften Materials noch ungefähr wird bestimmen können. Der Nachweis davon gehört der historisch-kritischen Einleitung an, die namentlich durch eine sorgfältigere Begrenzung dessen, was als specifisch lucanischer Sprachcharakter betrachtet werden muß, noch ungleich sichrere Resultate als bisher erzielen können wird. Diesen Quellen verdanken wir denn auch die zahlreichen charakteristischen Züge aus dem Leben der Urgemeinde, welche der erste Theil der Apostelgeschichte enthält und welche schon an sich für das religiöse Leben derselben und die in ihr herrschenden Vorstellungen von Bedeutung sind. Aber durch sie ist denn wohl auch noch manches authentische Wort des Petrus aufbehalten (Vgl. 5, 3. 4. 9. 8, 20—23), das wohl berücksichtigt zu werden verdient, während Anderes, wie 6, 2—4. 11, 4—18, eher den Verdacht erweckt, wenigstens in seiner jetzigen Fassung von Lucas selbst den Redenden in den Mund gelegt zu sein. Jedenfalls rührt die Hauptquelle, welche die Thaten und Reden des Petrus enthielt, von einem Mitgliede der Urgemeinde her, das zu Petrus in näherer Beziehung stand, und als Augen- und Ohrenzeuge über dieselben berichtet. Liebhabern von Hypothesen sei die Frage zur Erwägung empfohlen, ob nicht das Marcusevangelium, das bekanntlich 16, 8 unvollendet abbricht, in dieser Quelle seinen zweiten Theil gehabt haben könnte, wie das dasselbe benutzende Lucasevangelium in der Apostelgeschichte. Die für jeden fernerstehenden Berichterstatter jedenfalls höchst wunderliche Mittheilung eines Detailzuges wie 12, 12—17, an deren Anfange der Name des Marcus zum ersten Male auftaucht, würde eine solche Annahme nicht unkräftig unterstützen.

d) Die Reden der Apostelgeschichte sind selten in der biblischen Theologie ihrer Bedeutung nach gebührend gewürdigt worden. Meist

wurden sie nur bei der Darstellung des petrinischen Lehrbegriffs als secundäre Quellen mit berücksichtigt (Vgl. Bauer, III. S. 183. Schmid, II. S. 153. Meßner. S. 109) oder, wie von Reuß (I., livr. 4) zur Charakterisirung der théologie judéo-chrétienne überhaupt. Erst Lechler hat der darin enthaltenen ursprünglichen Verkündigung der Apostel eine selbstständige Darstellung gewidmet (S. 15—30). Wenn derselbe aber die Verhandlungen des Apostelconcils von seiner Darstellung ausschließt, weil dieselben in die paulinische Periode hineingehören, so ist dabei übersehen, daß die selbstständige Missionswirksamkeit des Paulus und seine uns bekannte literarische Thätigkeit, somit auch die in seinen Briefen uns vorliegende Lehranschauung erst in die Zeit nach dem Apostelconcil gehört. Wenn Lechler in diesen Reden eine noch unentwickeltere Stufe des petrinischen Lehrbegriffs nachzuweisen gesucht hat (S. 192—194), so können wir dieselbe um so weniger in ihnen finden, als nach unserer Auffassung der erste Brief Petri ebenfalls noch dieser ersten Periode der urapostolischen Lehrentwicklung angehört (Vgl. §. 40). Was eine gesonderte Darstellung der in diesen Reden enthaltenen Anschauungen wünschenswerth macht, ist, abgesehen davon, daß sie allerdings die ältesten Urkunden über die religiösen Vorstellungen und Lehren der apostolischen Zeit bilden, nicht sowohl dies, daß sie dem ersten Brief Petri gegenüber einen eigenthümlichen Lehrbegriff enthalten, als vielmehr, daß sie uns eine besondere Seite der apostolischen Verkündigung, die halieutische und apologetische, vorführen und uns zugleich in das religiöse Leben der Urgemeinde und die sie in der frühesten Zeit bewegenden Fragen einen Einblick gewinnen lassen, während jener Brief, an zum Theil unter sehr anderen Verhältnissen lebende Christengemeinden gerichtet, selbstverständlich eine andere Seite der apostolischen Verkündigung, wie andere Seiten des christlichen Gemeindelebens zur Darstellung bringt. Es wird von diesem Gesichtspunkte aus Seitens der biblischen Theologie freilich auch noch manches in Betracht zu ziehen sein, was Lechler in seine Darstellung nicht mit aufgenommen hat.

§. 40. Der erste Brief Petri.

Die Hauptquelle für den petrinischen Lehrbegriff, wenigstens in seiner der vorpaulinischen Zeit angehörigen Entwicklungsform, ist der unter seinem Namen erhaltene erste Brief. a) Nur unter der Voraussetzung, daß dieser Brief echt und daß seine hergebrachte Auffassung, die ihn wesentlich als einen Nachklang paulinischer Briefe faßt, eine unrichtige sei, kann er als solche benutzt werden. b) Die Eigenthümlichkeiten des in dieser Quelle enthaltenen Lehrbegriffs sind sein judenchristlicher Charakter, seine vorwiegende Richtung auf die Christenhoffnung und die Unmittelbarkeit seiner Anknüpfung an das Leben und die Aussprüche Jesu. c) In den bisherigen Darstellungen desselben sind diese Eigenthümlichkeiten noch vielfach nicht ausreichend zur Geltung gekommen. d)

a) Der erste Brief Petri ist nach seiner Adresse an die Gläubigen der kleinasiatischen Diaspora, also an judenchristliche Gemeinden gerichtet. Da nun durch die von Ephesus aus während seines fast dreijährigen Aufenthaltes daselbst entfaltete Wirksamkeit des Paulus die kleinasiatische Kirche eine wesentlich heidenchristliche wurde, so gehört unser Brief, der in Kleinasien nur von wesentlich judenchristlichen Gemeinden weiß, einer früheren Zeit an. Obwohl mit an galatische Gemeinden gerichtet, weiß er von der Beunruhigung derselben durch die Frage nach der Gültigkeit des Gesetzes noch nichts. Sein ausgesprochener Zweck ist ein paränetischer; seine Paränese erhält aber ihre Färbung durch die Verhältnisse der jungen Gemeinden in wesentlich heidnischer Umgebung, an die er gerichtet ist. Schon haben dieselben die von Jesu geweissagte Feindschaft der Welt (§. 33, a.) zu kosten bekommen, heidnische Verleumdung und jüdische Lästerung um des Namens Christi willen. Es kam jetzt darauf an, durch die Entfaltung des christlichen Tugendlebens gerade unter dem Leidensstande die schleichende Verleumdung zu widerlegen, zu zeigen, daß die Schmach, welche die Gemeinde trug, wirklich nur die Schmach Christi sei. Aber die Ermahnung gründet sich überall auf die Heilsthatsachen des Christenthums. Diese waren den Lesern natürlich bereits verkündigt, aber durch Nichtapostel (1, 12), und weil in der Gewißheit derselben das stärkste Motiv der christlichen Paränese ruht, so verbindet der Brief mit dem paränetischen Zweck den anderen, durch sein apostolisches Zeugniß den Lesern die Wahrheit der ihnen zu Theil gewordenen Verkündigung zu bestätigen (5, 12). Diese Verkündigung ist nach dem Obigen nicht die paulinische, welche der Verfasser weder berücksichtigt noch in ihren schriftlichen Documenten kennt, wenn auch Paulus damals bereits seine Briefe an die Thessalonicher geschrieben haben sollte. Gerade dieser zweite Zweck des Briefes bringt es aber mit sich, daß derselbe das Zeugniß des Apostels von den Heilsthatsachen des Christenthums in einem Umfange entfaltet, welche ihn zu einer höchst schätzenswerthen Urkunde des petrinischen Lehrbegriffs macht. Näheres über diese Auffassung des Briefs vgl. besonders in meinen kritischen Untersuchungen über „die petrinische Frage" in den Studien und Kritiken (1865. S. 619—657).

b) Bei der not. a. dargelegten Auffassung unseres Briefes ist seine Echtheit vorausgesetzt. Dieselbe wird hauptsächlich von der Tübinger Schule bestritten, welche ihn einem vermittelnden Pauliner des zweiten Jahrhunderts zuschreibt (Vgl. besonders Schwegler, II. S. 2—29). Bei dieser Auffassung hat die biblische Theologie nichts mehr mit ihm zu thun (§. 1, b.). Aber auch bei der gangbaren Auffassung unseres Briefs, wie sie zuletzt noch am consequentesten von Schott (der erste Brief Petri. Erlangen, 1861) vertheidigt ist, gehört derselbe nicht unter die in diesem Theile zu besprechenden Urkunden. Nach ihr ist der Brief an die paulinischen, überwiegend heidenchristlichen Gemeinden Kleinasiens gerichtet. Schon dadurch wird er in eine Zeit hinabgerückt, welche jenseits der umfassendsten paulinischen Wirksamkeit

in Kleinasien liegt. Aber man meint auch in ihm zahlreiche Reminiscenzen selbst an die späteren unter den paulinischen Briefen zu finden und läßt ihn in der letzten Lebenszeit des Paulus oder gar nach seinem Tode abgefaßt sein. Wäre schon dann alle Wahrscheinlichkeit dafür, daß die Lehranschauung unseres Briefs bereits durch die paulinische mit bestimmt ist, so würde dies dadurch zur Gewißheit, wenn derselbe wirklich die Absicht hätte, seinen Lesern die Wahrheit der paulinischen Lehre zu bestätigen. Von dieser Auffassung aus ist es durchaus inconsequent, den Lehrbegriff unseres Briefs dem paulinischen voranzustellen, wie noch Schmid und Meßner thun. Er darf dann nur als Denkmal der apostolischen Lehre gelten, wie sie nach dem Auftreten des Paulus ausgeprägt ist, und von diesem Standpunkte aus ist Lechler dazu gekommen, künstliche Unterschiede zwischen dem Lehrbegriff unseres Briefs und dem der Reden in der Apostelgeschichte aufzusuchen (§. 39, d.). Die Erkenntniß von der Unrichtigkeit dieser Auffassung unseres Briefs ist die Vorbedingung für die richtige Verwerthung desselben in der biblischen Theologie.

c) Petrus gehört zu den von Jesu selbst berufenen Aposteln, welche ohne einen schroffen Bruch mit ihrer Vergangenheit in dem persönlichen Verkehr mit Jesu allmählig zu dem Verständniß des in ihm erschienenen Heils herangereift waren. Wie Jesus sich als den Bringer des in Israel und für Israel verheißenen und erwarteten Heiles dargestellt hatte (§. 14), so faßt auch er das in ihm erschienene Heil als die Verwirklichung des im A. T. Erstrebten und Verheißenen auf, seine Anschauung desselben ist noch überall durch ATliche Vorstellungen bedingt, er knüpft auch ohne ausdrückliche Veranlassung, wie das Bedürfniß der Beweisführung, noch überall gern an die Sprüche und Bilder, an die Institutionen und Geschichten des A. T. an. Seine Wirksamkeit als Judenapostel, zu der ihn diese Richtung besonders befähigt, befestigt andererseits dieselbe in ihm und lehrt ihn in der gläubigen Gemeinde aus Israel die beginnende Verwirklichung der von Jesu gebrachten Vollendung der Theokratie schauen. Das ist es, was wir seine judenchristliche Richtung nennen. Aber auch die Individualität des Apostels bestimmt die Eigenthümlichkeit seines Lehrbegriffs. Petrus war eine rasche Natur, schnell entschlossen im Reden wie im Handeln sehen wir ihn in den Evangelien wie in der Apostelgeschichte überall den anderen Jüngern vorangehen; seine Vorzüge wie seine Fehler wurzelten in dieser seiner natürlichen Raschheit. Diese Eigenthümlichkeit aber mußte ihn von jeher treiben, mit seinem Streben und Sehnen sich über die Gegenwart hinweg auf die verheißene Heilszukunft hinzurichten, sie mußte ihn schon in seinem früheren Leben mit brennendem Verlangen die messianischen Hoffnungen seines Volks ergreifen lehren, sie mußte ihn rasch zu Christo führen, aber ihm es auch schwer genug machen, sich in den langsameren Weg zu finden, den dieser zum Ziel der erwarteten Vollendung wies. Die Verklärung dieser natürlichen Individualität erzeugte in ihm die Energie der Christenhoffnung, mit welcher wir ihn

das letzte Ziel der in Christo erschienenen Vollendung erfassen und in seinem Lichte das ganze Christenleben betrachten sehen. So ist er in hervorragendem Sinne der Apostel der Hoffnung geworden. Endlich tritt bei ihm als einem persönlichen Jünger Jesu noch unmittelbar der Einfluß hervor, welchen die lebendige Anschauung des irdischen Lebens Jesu und theils einzelne bedeutungsvolle Worte, theils die ganze Lehrweise desselben auf seine Lehreigenthümlichkeit ausüben. Gerade weil seine überwiegend praktische Natur auf tiefer forschende Speculation, auf zergliedernde Reflexion oder auf eindringende Contemplation nicht angelegt war, sind seine Aussagen über Jesum und sein Werk noch der unmittelbare Ausdruck der Anschauungen, welche sich aus der im Lichte des A. T. und seiner eigenen Lehre betrachteten Erscheinung Jesu ergaben.

d) Bereits Bauer (III. S. 182—266) hatte „die christliche Religionstheorie Petri" besonders dargestellt. Dagegen findet de Wette in unserm Brief sowohl einen Repräsentanten der judenchristlichen als der hellenistischen Richtung (S. 203), und v. Cölln rechnet ihn zwar zum palästinensischen Lehrtropus (S. 197), ohne aber seine Lehre besonders darzustellen. Lutterbeck hat dagegen in seiner Darstellung zwar einen besonderen petrinischen Lehrtropus, er findet aber in unserm Briefe fast nur wörtliche Anführungen aus dem paulinischen Lehrbegriff und meint demnach, daß die Darstellung seines Lehrbegriffs nur eine Vorwegnahme des paulinischen sein würde (S. 178). Damit ist nur in bezeichnendster Weise die nothwendige Consequenz der herrschenden Auffassung unseres Briefs (not. b.) ausgesprochen. Die eingehendste Darstellung des petrinischen Lehrbegriffs hat Schmid (II. S. 154—210) gegeben, welchem wesentlich Meßner (S. 107 bis 153) folgt. Wenn derselbe von ihnen zu denjenigen Lehrtropen gerechnet wird, welche das Evangelium in seiner Einheit mit dem A. T. darstellen, so ist damit nur ausgedrückt, was wir not. c. als seinen judenchristlichen Charakter bezeichneten; wenn nun aber als speciellere Eigenthümlichkeit hervorgehoben wird, daß er das Evangelium als Erfüllung der ATlichen Verheißung faßt (Vgl. Schmid, II. S. 91. Meßner. S. 59), so ist dies nur insofern richtig, als die individuelle Eigenthümlichkeit unseres Apostels ihn schon im A. T. vorwiegend das dort verheißene Ziel der Vollendung in den Blick fassen ließ. Andererseits aber bringt es dieselbe Eigenthümlichkeit mit sich, daß er keineswegs das in Jesu erschienene Heil bloß als die Erfüllung der Verheißung, sondern daß er es ebenso als Bürgschaft für die noch unerfüllte Verheißung, als Grund der Hoffnung auf die noch bevorstehende Heilsvollendung auffaßt. Wenn ferner Lechler in seiner Darstellung des petrinischen Lehrbegriffs (S. 173—191) als Grundgedanken unseres Briefs „die Verbindung der Leiden und der Herrlichkeit bei Christo wie bei den Christen" hinstellt (S. 175) und selber zugiebt, daß diese Idee mit dem praktischen Hauptzwecke des Briefes zusammenhängt (S. 176), so folgt daraus von selbst, daß diese Idee, wenn sie auch wirklich in unserm Briefe stärker vorherrschte, doch noch über die

Eigenthümlichkeit des darin enthaltenen Lehrbegriffs nichts Entscheidendes aussagen würde, weil ihr Hervortreten eben durch die Verhältnisse bedingt ist. Die Tübinger Schule hat gerade in dem Bestreben, unseren Brief als Denkmal einer späteren Phase des Paulinismus darzuthun, in welcher derselbe sich bereits mit dem Judenchristenthum zu vermitteln suchte, manches zur Erkenntniß seines judenchristlichen Charakters beigetragen (Vgl. außer Schwegler not. a., Köstlin in seinem johanneischen Lehrbegriff. 1843. S. 472—481). Reuß (II. S. 291 bis 305), obwohl an der Echtheit festhaltend, findet in ihm eine absichtliche Vereinigung paulinischer und jacobischer Lehrelemente (S. 294), eine absichtliche Verschweigung der Streitfrage über das Gesetz und ein Festhalten paulinischer Formeln, die aber mit ihrer Basis ihre eigenthümliche Bedeutung verlieren (S. 300), weil die ganze paulinische Mystik sowie die Rechtfertigungslehre fehlt (S. 297 bis 299), daneben ein starkes Durchscheinen der judenchristlichen Grundlage seiner Lehranschauung (S. 301). Noch entschiedener hält Baur in seiner Darstellung (S. 287—296) den Lehrbegriff unseres Briefes für einen vermittelnden, eklektischen, katholisirenden, in welchem verschiedene Elemente zu einer neutralisirenden Einheit verbunden sind. Wenn er nun aber sagt, die allgemeine Grundlage sei paulinisch, die paulinischen Grundbegriffe blickten überall hindurch, nur sei ihnen das specifisch-paulinische Gepräge genommen (S. 287), so ist es nur noch ein weiterer Schritt, wenn man eine Lehrweise, die zugestandenermaßen nicht das paulinische Gepräge zeigt, gründlicher darauf ansieht, ob wirklich die paulinischen Gedanken in ihr die Grundlage bilden oder auch nur von ihr als bekannt vorausgesetzt werden. Diesen Schritt glaube ich in meinem „petrinischen Lehrbegriff" (Berlin, 1855) gethan zu haben, welcher die Lehreigenthümlichkeiten unseres Briefs nach den not. c. angegebenen Gesichtspunkten in ihrer Bedingtheit durch die natürliche Individualität des Apostels (Abschnitt 1), durch das A. T. (Abschnitt 2) und durch die Worte und die Anschauung des Lebens Jesu (Abschnitt 3) betrachtet. Das Resultat desselben aber ist, daß man sich noch entschiedener als bisher geschehen von der Auslegung unseres Briefs nach paulinischen Parallelen und von der bisherigen Gesammtauffassung desselben (not b.) lossagen muß, um auf Grund desselben zum Verständniß des petrinischen Lehrbegriffs als eines der vorpaulinischen Entwicklung der apostolischen Lehre angehörigen zu gelangen (Vgl. noch Ritschl. S. 116—120).

§. 41. Der Jacobusbrief.

Eine dritte Quelle des urapostolischen Lehrbegriffs in seiner ältesten Form ist der Brief des Jacobus. a) Derselbe kann aber nur unter der **Voraussetzung, daß er die paulinische Lehre weder bekämpft noch auch nur kennt und berücksichtigt,** als eine solche betrachtet werden. b) Die **Eigenthümlichkeit seines Lehrbegriffs** ist außer seinem allgemeinen **judenchristlichen Charakter** theils durch seine vorwiegend

gesetzliche Richtung, theils durch seine unmittelbare Anknüpfung an die überlieferten Aussprüche Jesu bedingt. c) Der meist mit vorwiegender Rücksicht auf die paulinische Lehre dargestellte Lehrbegriff unseres Briefes bedarf noch einer von derselben abstrahirenden, seiner Eigenthümlichkeit vollkommen gerecht werdenden Darstellung. d)

a) Unser Brief rührt von dem leiblichen Bruder des Herrn, dem Sohn der Maria und des Joseph, Jacobus her, der, wahrscheinlich erst nach der Auferstehung Jesu gläubig geworden, durch die Stellung, welche er seit der Flucht des Petrus (Act. 12, 17) an der Spitze der jerusalemitischen Urgemeinde einnahm, ein fast apostelgleiches Ansehen in der ältesten Kirche erhielt und namentlich bei dem judenchristlichen Theile derselben. Sein an die Diasporajuden überhaupt adressirter Brief wendet sich, da er als Knecht Gottes und des Herrn Jesu Christi zu ihnen redet, selbstverständlich zunächst an die Messiasgläubigen unter ihnen. Diese aber lebten, nach den Verhältnissen zu urtheilen, welche er speciell in den Blick faßt, noch im engsten Verkehr mit ihren ungläubigen Volksgenossen. Sie standen noch mit ihnen in Synagogengemeinschaft in einer auf die ältesten Zeiten des Christenthums führenden Weise. Den niederen Ständen angehörig und ohnehin von den habsüchtigen, geldstolzen Reichen bedrückt und verachtet, hatten sie nun noch ihren ganzen Haß als sectirerische Bekenner des verurtheilten Nazareners zu tragen. Sie selbst aber, nicht frei von geheimer Weltliebe, beneideten ihre besser situirten Volksgenossen und suchten sich nun ihnen gegenüber als Lehrer der Wahrheit und als Bußprediger hervorzuthun, wobei sie trotz allem vermeintlichen Bekehrungseifer oft nur ihrer natürlichen Neigung den Zügel schießen ließen. Diese eigenthümliche Situation giebt der Paränese dieses Ermahnungsschreibens ihre bestimmte Färbung. Es galt, nicht in zungenfertigem Reden, in lieblosem Eifern und Streiten den neuen Glauben zu bewähren, sondern im Thun des gehörten Wortes und in der Geduld. Allerdings darf ein Schreiben mit so bestimmt begrenztem Zweck nicht als Programm eines Lehrsystems betrachtet werden; aber gerade die vorliegende Situation giebt dem Verfasser Gelegenheit, das, was ihm das Wesen des Christenthums ausmacht, vielfach in so charakteristischer Weise auszusprechen, daß die Eigenthümlichkeiten seiner Lehranschauung klar genug hervortreten.

b) Die Tübinger Schule rechnet auch unseren Brief zu den Erzeugnissen des zweiten Jahrhunderts und sieht in ihm ein Denkmal der ebjonitischen Polemik gegen die paulinische Rechtfertigungslehre, das freilich die irenische Tendenz verfolgen soll, die entgegengesetzten Denkweisen auf dem Boden und innerhalb des Princips des Judenchristenthums zu vermitteln (Vgl. Schwegler, I. S. 413—448). Allein auch unter denen, welche den Jacobusbrief für ein Product des apostolischen Zeitalters halten, finden Viele in ihm eine Polemik gegen Mißverstand oder Mißbrauch der paulinischen Lehre oder lassen ihn gar Lehrstreitigkeiten über dieselbe (Vgl. Reuß, I. S. 488) voraus-

setzen. Von diesem Standpunkte aus (Vgl. II. S. 98. 132) hat Schmid offenbar kein Recht mehr, seine Lehre als den ersten der apostolischen Lehrbegriffe zu behandeln, er muß dann vielmehr mit Lechler als ein Denkmal der Lehre betrachtet werden, wie sie nach dem Auftreten des Paulus sich ausgeprägt hat (Vgl. S. 255). Allein weder der ganze Charakter des Briefes, der nicht Verirrungen der Lehre, sondern des Lebens in rein praktischem Interesse bekämpft, noch die geschichtliche Situation seiner rein judenchristlichen Leser machen eine directe oder indirecte Beziehung auf paulinische Lehre irgend wahrscheinlich, die richtige Zeitbestimmung unseres Briefes aber schließt sie geradezu aus. Eine nähere Erwägung der Erörterungen, in denen man jene Beziehung hat finden wollen, zeigt, daß der Verfasser mit völlig anderen Begriffen rechnet als Paulus und seine zur Unterstützung der praktischen Ermahnung aufgestellten Sätze in einer Weise als anerkannt hinstellt und durch ATliche Beispiele begründet, welche in naivster Weise seine völlige Unkenntniß der scheinbar so widersprechenden paulinischen These und dessen Anwendung der gleichen Beispiele verräth. (Vgl. meinen Aufsatz: Jacobus und Paulus, in der deutschen Zeitschrift für christliche Wissenschaft und christliches Leben. 1854. № 51. 52). Der Brief gehört also ebenfalls der vorpaulinischen Zeit an und steht jedenfalls zeitlich wie inhaltlich dem ersten Brief Petri am nächsten. Ob er älter oder jünger als dieser sei, hängt von der Ansicht ab, welche man aus der Vergleichung der unzweifelhaften Parallelstellen in beiden Briefen darüber gewinnt, auf wessen Seite die Abhängigkeit ist. Für die biblische Theologie ist das Resultat unerheblich, da jedenfalls die innere Verwandtschaft der Reden in der Apostelgeschichte mit dem ersten Brief Petri es wünschenswerth macht, den Jacobusbrief unter den Documenten dieser Periode erst in dritter Stelle zu behandeln.

c) Obwohl Jacobus nicht unter der Leitung Jesu zum Glauben gelangt ist, so hat doch auch bei ihm die Bekehrung zum Messiasglauben nicht einen Bruch mit seiner ATlichen Frömmigkeit herbeigeführt, die selbst von den ungläubigen Juden an diesem „Gerechten" bekanntlich so hoch geschätzt wurde. Auch seinem Briefe ist der judenchristliche Typus aufgeprägt, den wir am ersten Briefe Petri kennen gelernt haben, ja seine ganze Schreibweise ist sichtlich an der ATlichen Prophetensprache und Spruchweisheit herangebildet. Allein seiner ganzen Individualität nach war die Hauptrichtung seines Strebens schon in seinem früheren Leben nicht sowohl der Erfüllung der Verheißung Israels als vielmehr der Erfüllung des im Gesetz offenbarten göttlichen Willens zugewandt, die er aber freilich nie in pharisäischem Sinne gefaßt hatte. Fand auch er also in Christo die Vollendung des seinem Volke gegebenen Heils, so mußte er dieselbe besonders in der vollkommenen Offenbarung des göttlichen Willens und in der Befähigung zur vollkommenen Erfüllung desselben erblicken. Obwohl auch er das irdische Leben Jesu gesehen hatte, so hat doch sein damaliges Fernbleiben von dem Jüngerkreise verhindert, daß das Bild desselben in

der Lebensfrische auf seine Lehrweise einwirkte wie bei Petrus. Es ist das Bild des erhöhten Herrn, der auch ihm erschienen war (1 Cor. 15, 7), welches seiner gläubigen Verehrung ausschließlich vorschwebt. Dagegen knüpft auch er wie Petrus vielfach unmittelbar an die Aussprüche Jesu an, nur daß dieselben nicht aus selbstständiger Erinnerung, sondern aus der apostolischen Ueberlieferung geschöpft sind.

d) Seit Luther sich an dem vermeinten Widerspruch der Rechtfertigungslehre unseres Briefs mit der paulinischen gestoßen, ist die Lehre desselben vielfach eingehend erörtert worden, aber freilich meist mit zu ausschließlicher Beziehung auf die Streitfrage, ob ein solcher Widerspruch vorhanden oder nicht und ob in unserm Briefe die paulinische These berücksichtigt sei. So dreht sich noch bei Neander die ganze Darstellung der Lehre des Jacobus um eine Vergleichung derselben mit paulinischer Lehre (II. S. 858—873). Selbstständiger ist dieselbe in ihrem ihr eigenthümlichen Zusammenhange darzustellen versucht bei Meßner (S. 77—98), der geneigt ist, mit Neander jede directe oder indirecte Beziehung auf die paulinische Lehre zu leugnen. Dennoch baut sich doch auch bei ihm die ganze Darstellung, von der Auffassung des Neuen im Christenthum als des vollkommenen Gesetzes ausgehend, dergestalt auf, daß alles Uebrige nur als Voraussetzung für die Rechtfertigungslehre des Jacobus und diese selbst als der Höhepunkt seines ganzen Lehrbegriffs erscheint, während die Erörterung über die Rechtfertigung im Briefe keineswegs für die Lehre desselben eine so hervorragende Bedeutung hat. Es ist nur der umgekehrte Weg, wenn Schmid in seiner Darstellung (II. §. 56—59) von dem Glauben und seinem Verhältniß zur Rechtfertigung ausgeht, um die Auffassung des objectiven Christenthums als des vollkommenen Gesetzes sowie alle übrigen Lehren des Briefs als hiermit zusammenhängend nachzuweisen. Hier aber verliert dadurch die von ihm (S. 91) und Meßner (S. 59) richtig erkannnte Eigenthümlichkeit unseres Lehrbegriffs, wonach seine dem A. T. zugewandte Seite an das Gesetz anknüpft (not. c.), sogar völlig ihre fundamentale Bedeutung für seine Darstellung. Aus dem von Lechler (S. 165) vorangestellten Hauptgedanken, daß das christliche Leben ein Ganzes sein müsse, läßt sich natürlich für den inneren Zusammenhang der Lehre unseres Briefes nichts entnehmen und werden daher auch von ihm die einzelnen Hauptpunkte ziemlich zusammenhanglos besprochen (S. 163—170) und die ausführliche Vergleichung mit der paulinischen Lehre S. 252 bis 260 nachgebracht. Reuß giebt zwar in seiner Darstellung der théologie judéo-chrétienne (I, 4) eine Analyse von dem Lehrgehalt unseres Briefes (Capitel 8); da er aber eine Erörterung des Verhältnisses von Glauben und Werken, die er erst nach der Darstellung der paulinischen Lehre giebt, davon ausschließt, so muß sie sehr unvollständig bleiben und kommt auf eine Combination christlicher Moral mit jüdischer Eschatologie hinaus. (Vgl. S. 485). Wenn Lutterbeck (II. S. 170—176. Vgl. S. 53) unseren Brief auf den Wunsch des Paulus an die kleinasiatischen Gemeinden gerichtet sein läßt, um

ihnen die Gesammmtlehre des Paulus zu bestätigen, so ist damit nicht nur jedes geschichtliche, sondern auch jedes biblisch-theologische Verständniß desselben unmöglich gemacht. Umgekehrt geht Baur in seiner Darstellung (S. 277—287) davon aus, daß der Brief in directer Opposition auf den Mittelpunkt der paulinischen Lehre losgeht. Wolle man dies leugnen, so müsse gezeigt werden, daß beide einander gar nicht berühren, daß Paulus und der Verfasser des Jacobusbriefs mit den drei Hauptbegriffen, um welche es sich hier handelt, einen ganz andern Sinn verbinden (S. 277. 278). Dies ist es gerade, was ich a. a. O. (not. b.) gezeigt zu haben glaube. Es wird daher einmal der Versuch erlaubt sein, ohne die so vielfach irreführende Rücksichtnahme auf die paulinischen Vorstellungen und Lehren die Lehre unseres Briefes ganz für sich in dem ihr eigenthümlichen Zusammenhange darzustellen (Vgl. noch Ritschl. S. 109—116).

Erster Abschnitt.

Die Reden der Apostelgeschichte.

Erstes Capitel.

Die Verkündigung des Messias und der messianischen Zeit.

---

§. 42. Der Prophet wie Moses und der gesalbte Knecht Gottes.

Die apostolische Verkündigung beginnt mit der Verkündigung der Messianität Jesu. a) Dies ist aber nicht so zu verstehen, als ob die Jünger Jesu in seinem irdischen Leben bereits die volle Verwirklichung der Messiasidee nachgewiesen hätten. b) Der verheißene Prophet wie Moses war er gewesen, den Gott selbst durch die ihm zu vollbringen gegebenen Wunder legitimirt hatte. c) Der gesalbte Knecht Gottes war er gewesen, der Heilige und Gerechte, der dem Volke die Heilsbotschaft von Gott brachte nach der Verheißung. d)

a) Wie Jesus selbst, so beginnen auch seine Apostel nicht mit einer religiösen Lehre oder einer sittlichen Forderung, sondern mit der Verkündigung einer Thatsache. Sie waren ja eben dazu von Jesu bestimmt, seine Verkündigung fortzusetzen (§. 34, a.). Aber wenn Jesus damit begonnen hatte, daß mit dem Anbruch der verheißenen Heilszeit das Gottesreich gekommen sei (§. 14), und zuerst mehr indirect sich als den Messias bezeugt hatte, in welchem es gekommen (§. 15), so kehrt sich jetzt das Verhältniß um. Wohl verkündigen auch die Apostel, daß die Tage ihrer Gegenwart es seien, welche alle Propheten verkündet haben (3, 24), daß also die messianische Zeit angebrochen sei. Allein da noch keineswegs alles Heil, das diese Zeit bringen sollte, verwirklicht war, so knüpfen sie zunächst an denjenigen Punkt an, in welchem die Weissagung bereits erfüllt war, an die Erscheinung des von allen Propheten verheißenen Messias in Jesu von Nazareth. In der Verkündigung, daß dieser Jesus, den die Juden gekreuzigt, von Gott zum Messias gemacht sei, gipfelt die erste Missionspredigt des Petrus am Pfingstfest (2, 36).

b) Es wäre ein völlig vergebliches Bemühen gewesen, dem Volke versichern zu wollen, daß der Rabbi von Nazareth, der unter ihm gelebt, gelehrt und sich durch Heilungen berühmt gemacht hatte, der verheißene und erwartete Messias gewesen sei. Eine solche Erscheinung

[illegible] welches sich die Volkserwartung auf
[illegible] dem Messias machte, durchaus nicht
[illegible] hatte nie gegen dieses Messiasbild
[illegible] Messiasvorstellung einen ihr frem=
[illegible] nach §. 18, b. nur die rein politische
[illegible] zu niedrig gegriffen bestritten und selbst
[illegible] Messiaswürde der Zukunft vorbehalten (§. 22).
[illegible] Messiasbekenntniß der Jünger während
[illegible] den Sinn haben, daß Jesus bereits voll=
[illegible] des Messias besagt; es besagte von vorn=
[illegible] Jesus zum Messias bestimmt sei, daß kein
[illegible] sei, der die messianische Vollendung bringen
[illegible] 20), als er, in dem sie bereits begonnen
[illegible] (§. 15, d.). In der festen Zuversicht auf
[illegible] Jesu zur vollen Messiaswürde hatten sie alles,
[illegible] Erscheinung ihrer Messiaserwartung wider=
[illegible] schweren Kampf, überwinden gelernt. Unmöglich
[illegible] dem Volke zumuthen, in der irdischen Erscheinung
[illegible], was sie selbst nie darin gesehen hatten.

[illegible] mußte schon während seines irdischen Lebens zur Er=
[illegible] sein, daß Jesus das von der Verheißung in
[illegible] Organ zur Herbeiführung der messianischen Voll=
[illegible] sei. Es galt darum in der Weissagung diejenigen
[illegible], welche, abgesehen von dem messianischen Königs=
[illegible] ein solches höchstes und letztes Organ der göttlichen Offen=
[illegible] Heilsmittheilung an sein Volk hinwiesen, und ihre Er=
[illegible] Jesu nachzuweisen. Jesus selbst aber hatte sich als den
[illegible] und höchsten in der Reihe der Gottgesandten hingestellt (§. 15, b.)
[illegible] anderes besagte ja nach messianischer Auslegung die
[illegible] von dem Propheten wie Moses, den Gott einst dem Volke
[illegible] wolle aus seiner Mitte (Deutr. 18, 15). Daß die Volks=
[illegible], obwohl schwankend in ihrer Beziehung, auch diese Weissa=
[illegible] in den Blick gefaßt hatte, ist aus Joh. 1, 21. 6, 14. 7, 40.
Vgl. 1, 46) bekannt (Vgl. Act. 7, 37). Als diesen Propheten ver=
kündigt Petrus Jesum (3, 22), als solcher war er, wie ja einst Moses
selbst (7, 36), von Seiten Gottes legitimirt durch die Machtthaten,
Wunder und Zeichen, die Gott durch ihn inmitten des Volkes gethan
hatte (2, 22 und dazu §. 21, b.), insbesondere durch die Teufelaus=
treibungen, welche bewiesen, daß Gott mit ihm war, d. h. daß er
seinem Gesandten mit seiner Wunderhülfe zur Seite stand (10, 38).

d) Gerade bei seinen Teufelaustreibungen hatte Jesus darauf hingewiesen, daß er sie durch den Geist Gottes vollziehe (§. 21, a.). In ihnen sieht Petrus den Beweis, daß Jesus von Nazareth von Gott mit dem heiligen Geiste gesalbt war (10, 38). Von einer solchen Salbung bei seiner Taufe im Jordan erzählte bereits die älteste Ueberlieferung (§. 21, a.). Die Weissagung aber wußte von einem mit dem Geiste Gottes gesalbten Knecht Gottes (Jesaj. 42, 1. 61, 1), durch welchen Gott dem Volke die Heilsbotschaft von dem An=

bruch der messianischen Zeit bringen wollte (Jesaj. 52, 7). Diese Heilsbotschaft hatte Gott durch Jesum seinem Volke gesandt (Act. 10, 36: *τὸν λόγον ὃν ἀπέστειλεν τοῖς υἱοῖς Ἰσραὴλ εὐαγγελιζόμενος εἰρήνην διὰ Ἰησοῦ*), Jesus also war dieser gesalbte Knecht Gottes (4, 27. Vgl. 3, 13. 26); denn daß *παῖς θεοῦ* hier nicht etwa den Sohn Gottes, sondern den עֶבֶד יְהוָה bezeichnet, zeigt 4, 25, wo David so genannt wird. Durch die Salbung mit dem heiligen Geist war dieser Knecht der heilige Knecht Gottes (4, 27. 30) geworden oder der Heilige Gottes *κατ' ἐξοχὴν* (2, 27: *ὁ ὅσιός σου*), von welchem Psalm 16, 10 redete. Mit dieser Vorstellung einer einzigartigen Gottangehörigkeit und Gottgeweihtheit war aber der Begriff der Reinheit von sündlicher Befleckung gegeben, weil nichts Unreines nach ATlicher Vorstellung Gott geweiht werden kann. Allerdings liegt in der Bezeichnung Jesu als des Heiligen und Gerechten (3, 14) zunächst nur der Gegensatz gegen die Behandlung als Verbrecher, die ihm Seitens der Obrigkeit widerfahren war, allein auch die Weissagung hatte den Knecht Gottes als den Gerechten schlechthin charakterisirt (Jesaj. 53, 11) und da sein ganzes Leben das Bild dieser fleckenlosen Gerechtigkeit zeigte, die dem Willen Gottes entsprach, so konnte man in ihm nur die Ankunft des Gerechten sehen (7, 52), welche die Propheten zuvor verkündigt hatten (Vgl. 22, 14).

§. 43. Der Tod und die Auferstehung Jesu.

Um das Hinderniß hinwegzuräumen, welches das schmachvolle Ende Jesu dem Glauben an seine Messianität entgegensetzte, mußte vor Allem nachgewiesen werden, daß dasselbe nach der Weissagung bereits von Gott vorherbestimmt war. a) Aber der positive Beweis, der daraus für seine Messianität entnommen werden konnte, mußte sammt der Heilsbedeutung seines Todes in der ältesten Verkündigung noch zurücktreten. b) Die schlagendste Vernichtung des im Kreuzestode gegebenen Anstoßes blieb das den Aposteln ermöglichte und befohlene Zeugniß von der Auferstehung Jesu am dritten Tage. c) Diese Thatsache konnte aber auf Grund tieferer Schriftforschung zugleich als positiver Beweis für seine Messianität verwerthet werden. d)

a) Freilich blieb es eine starke Zumuthung an das Volk, wenn man von ihm zu glauben verlangte, daß ein von der geistlichen Obrigkeit verurtheilter, von der heidnischen Staatsgewalt hingerichteter, am Holz (5, 30. 10, 39) d. h. am Galgen gestorbener Verbrecher sein Messias sei. Mochte sein Leben immerhin diesen Glauben begünstigen (§. 42), dieses sein Ende blieb ein scheinbar unüberwindliches Hinderniß (*σκάνδαλον*. Vgl. 1 Cor. 1, 23. Gal. 5, 11). Mochte selbst die Idee eines leidenden Messias einer tieferen Betrachtung der Weissagung auf Grund von Jesaj. 53 nicht ganz unzugänglich sein (Luc. 2, 34. 35. Joh. 1, 29), so war dies sicher nicht die Form, in der man ihre Realisirung als möglich dachte. Es galt also nachzuweisen,

daß auch dieses Ende bereits von der messianischen Weissagung in Aussicht genommen sei. Nun hatte aber Jesus selbst darauf hingewiesen, daß Gott nach Psalm 118, 22 den von den Baumeistern der Theokratie, d. h. von der gegenwärtigen hierarchischen Gewalt verworfenen Stein zum Eckstein der vollendeten Theokratie, d. h. zum Messias machen werde (§. 15, c.) und daß dies bei Jesu eingetroffen sei, darauf beruft sich Petrus vor den Hierarchen (4, 11). Eine Empörung weltlicher Machthaber wider den Gesalbten des Herrn hatte bereits Psalm 2, 2 geweissagt (Act. 4, 25—28). Ja selbst auf die schmähliche Art, wie Jesus durch einen seiner Jünger in die Hände der Feinde überliefert ward, bezog sich der göttliche Rathschluß (2, 23); denn auch sie hatte Jesus als vorausgesagt bezeichnet (§. 15, d.) und Petrus fand in Psalm 69, 26. 109, 8 bereits das Schicksal des Verräthers geweissagt (1, 16. 20). Hatte aber Gott das Leiden seines Messias so, wie es sich erfüllt hatte, durch den Mund aller seiner Propheten vorher verkündet (3, 18), so war das, was geschehen war, kein Willkühract der Menschen, in deren Hand Jesus ohnmächtig gefallen war, es war durch Gottes Macht und Rath vorher bestimmt (4, 28), es war mit seinem vorbedachten Rath und mit seinem Vorwissen geschehen (2, 23).

b) Hatte man sich einmal apologetisch über den Tod Jesu verständigt, so konnte derselbe auch zu einem positiven Zeugniß für seine Messianität gebraucht werden. Denn von jenem messianischen Gottesknecht (§. 42, d.) hatte ja Jesajas geweissagt, daß er wie ein Lamm zur Schlachtbank geführt werden sollte (53, 7. 8), und daß auch dieses Schicksal an Jesu sich erfüllt hatte (Act. 8, 34. 35), konnte nur noch bestimmter beweisen, daß er wirklich jener Knecht Gottes sei. Jesus selbst hatte wiederholt darauf hingewiesen, daß der Tod und das Leiden, wie es ihn traf, zu dem dem Messias in Kraft seines Berufes bestimmten Lebensschicksal gehöre (§. 19, c.). Allein um diesen positiven Beweis stärker zu verwerthen, dazu war die Idee des leidenden Messias dem Volke jedenfalls viel zu fremd geworden. Es liegt darin auch der Grund, weshalb die Heilsbedeutung des Todes Jesu in dieser grundlegenden Verkündigung noch zurücktreten mußte, obwohl dieselbe durch Aussprüche Jesu, welche nach §. 56, d. 57, a. die Urapostel wohl verstanden hatten, deutlich ausgesprochen war (§. 25, d.); denn erst von der Voraussetzung der noch zu begründenden Messianität Jesu aus konnte jene Bedeutung recht gewürdigt werden. Es ist darum unberechtigt, wenn Lechler S. 19 die Erkenntniß dieser Bedeutung dem Petrus in dieser Periode abspricht. War vielmehr der Tod des Messias auf Grund göttlichen Rathschlusses erfolgt (not. a.), so mußte er auch für die messianische Wirksamkeit Jesu seine Bedeutung haben und im Zusammenhange von 3, 18. 19 liegt für das Bewußtsein des Redenden deutlich genug die Voraussetzung, daß Gott durch die Erfüllung der Weissagung von dem Leiden des Messias das Seinige gethan habe, um dem Volke die messianische Sündenvergebung zu beschaffen, zu deren Aneignung es nun nur noch seinerseits das Nöthige zu thun habe.

c) Das bedeutendste apologetische Moment blieb gegenüber der Thatsache des Todes Jesu (not. a.) die Thatsache, daß Gott den getödteten Jesus wieder auferweckt hatte und Petrus verfehlt nicht, diese Thatsache wiederholt im lautredendsten Contrast dem schmachvollen Tode gegenüberzustellen (3, 15. 4, 10. 5, 30). Und zwar war er nicht auferweckt, wie alle auferweckt zu werden hofften, sondern zum deutlichen Beweise, daß es mit diesem Tode eine andere Bewandniß habe, als mit dem Tode anderer Menschen (§. 22, a.), war er bereits am dritten Tage auferweckt worden (10, 40). Diese Thatsache ist daher der eigentliche Mittelpunkt des apostolischen Zeugnisses (2, 32. 3, 15); denn nicht dem ganzen Volk, sondern den erwählten Zeugen hat Gott den Auferstandenen in seinen Erscheinungen sich kundgeben lassen (10, 41) und sie so zu Zeugen seiner Auferstehung gemacht (1, 22).

d) Die Auferstehung Jesu diente nicht nur zur Apologie seines Todes (not. c.), sie enthielt auch in sich selbst einen schlagenden Beweis seiner Messianität. David hatte Psalm 16, 10 davon geredet, daß Gott seinen Heiligen nicht werde die Verwesung sehen lassen und seine Seele nicht im Hades belassen. Dies konnte David nicht von sich selbst gesagt haben, da er gestorben und begraben war, sein Fleisch also der Verwesung verfallen geblieben. Demnach konnte er in jener Stelle nur als Prophet von dem ihm nach 2. Sam. 7, 12 (Vgl. Psalm 89, 5) verheißenen Nachkommen reden. Von diesem war also vorher gesagt, daß er von den Banden des Todes nicht werde gehalten werden. So rechtfertigt Petrus selbst 2, 25—31 die Deutung dieser Stelle auf die Auferstehung des Messias (v. 31: ἐλάλησεν περὶ τῆς ἀναστάσεως τοῦ Χριστοῦ)[1]. Und wenn nun Jesus, von dem wir bei dieser Gelegenheit beiläufig erfahren, daß Petrus seine davidische Abkunft nicht nur an sich, sondern als dem ganzen Volke bekannt und allgemein anerkannt voraussetzt (§. 18, c.), nach dem Zeugniß der Apostel (not. c.) von Gott auferweckt war (2, 32), so war es geschehen, weil er nach dieser Weissagung nicht vom Tode festgehalten werden konnte, d. h. also weil er der in ihr geweissagte Messias war (2, 24). Denn nicht durch die Reflexion auf ein ihm seinem Wesen nach einwohnendes Lebensprincip (Schmid, II. S. 167. 169) oder auf seine messianische Würde an sich (Baur. S. 307), sondern durch die Verweisung auf die in ihrer messianischen Deutung gerechtfertigte Psalmstelle wird das οὐκ ἦν δυνατόν v. 25—31 begründet.

---

[1] Nach dieser Stelle besteht also die Auferstehung darin, daß die nach der Trennung vom Leibe in den Hades (§. 38, a.) versetzte Seele demselben wieder entnommen wird, daß der Todeszustand der (körperlosen) Seele durch ihre Umkleidung mit einem Leibe wieder aufgehoben wird (Vgl. §. 38, d.). Daß auch das Fleisch nicht verwest, sondern, so muß man voraussetzen, in die Substanz des Auferstehungsleibes verklärt wird, ist eine Prärogative des Messias, der nicht am jüngsten Tage, sondern schon am dritten, d. h. ehe noch die Verwesung eingetreten (Vgl. Joh. 11, 39), auferweckt ist (Vgl. not c.).

§. 44. Der erhöhte Messias.

Auch die Erhöhung Jesu zur Rechten Gottes, welche die Jünger auf Grund der Verheißung Jesu und der Geistesausgießung verkündigen, konnte als Erfüllung der Weissagung geltend gemacht werden. a) Durch diese Erhöhung hatte Gott Jesum in die dem Messias zukommende Herrscherstellung eingesetzt, die freilich weit über die Volkserwartung hinaus ihn zu einem gottgleichen Wesen machte. b) Aber erst bei einer neuen Sendung vom Himmel her konnte er dem Volke als der messianische Vollender und Richter erscheinen. c)

a) Der Auferstandene war zugleich zur Rechten Gottes erhöht und zwar ebenfalls, weil David bereits die Erhöhung zur Rechten Gottes von dem Messias geweissagt hatte (2, 33—35), wie Petrus aus der von Jesu selbst (§. 18, b.) messianisch gedeuteten Stelle Psalm 110, 1 nachweist. Daß diese Erhöhung eingetreten sei, mußte den Aposteln auf Grund der Weissagung Jesu feststehen (§. 22, b.) und insofern konnten sie auch diese Thatsache bezeugen (5, 32). Die Voraussetzung einer sichtbaren Himmelfahrt, von welcher nach §. 22, b. die älteste Ueberlieferung nichts weiß, liegt darin an sich so wenig wie in dem ἀναληφϑῆναι (1, 22) und in dem ἀναβῆναι εἰς τοὺς οὐρανούς (2, 34) — das ja nothwendig stattfinden muß, wenn ihn, der auf Erden wandelte, der Himmel aufnehmen soll (3, 21) —, sollte es auch Lucas bereits so genommen haben (Vgl. §. 194, c.). Wenn aber 5, 32 als Zeuge für diese Erhöhung noch das Factum der Geistesmittheilung genannt wird, so ist das nach 2, 33 so zu verstehen, daß Jesus nur als der zur Rechten Gottes erhöhte die Vollmacht empfangen konnte, die Gabe des Geistes mitzutheilen, welche Gott zur messianischen Zeit zu geben verheißen hatte (§. 24, c.) und welche die Gläubigen durch die Vermittlung Jesu empfangen zu haben sich bewußt waren. Nur in dieser Stelle, wo dem erhöhten Jesus eine specifisch messianische Vollmacht (Vgl. Matth. 3, 11) beigelegt wird, ist Gott als sein Vater bezeichnet, was um so bedeutungsvoller ist, als er in diesen Reden nie als Vater der Gläubigen erscheint. Weil darin aber das Sohnesverhältniß und zwar im Sinne der Erwählung zum Messiasberufe (§. 20, c.) von selber liegt, darf man nicht mit Lechler S. 18 auf das Fehlen des Sohnesnamens ein besonderes Gewicht legen.

b) Durch die Erhebung zur Theilnahme an der göttlichen Ehre und Weltherrschaft, welche das Sitzen zur Rechten Gottes (not. a.) bezeichnet (§. 22, b.), ist nun Jesus erst in die specifisch messianische Würdestellung eingetreten. War auch an seinem irdischen Leben (§. 42) wie an seinem Tode und seiner Auferstehung (§. 43) nachgewiesen, daß Jesus von Nazareth die von der messianischen Weissagung in den Blick gefaßte Person sei, durch welche Gott die Heilsvollendung vollbringen wolle (Vgl. §. 42, b.), so war doch die königliche Herrschaft ein zu wesentlicher Zug in dem prophetischen Messiasbilde, als daß dasselbe vollkommen erfüllt gelten konnte, so



lange dieser noch nicht verwirklicht war. Nun aber konnte es das ganze Haus Israel zuverlässig gewiß wissen, daß Gott den gekreuzigten Jesus zum Herrn und Messias gemacht habe (2, 36). Freilich hatte er nicht den Thron seines Vaters David bestiegen, wie die Volkserwartung hoffte (§. 18, a.), aber nur um ihn mit dem Weltenthron zu vertauschen, um statt des Königs Israels der Allherrscher zu werden (10, 36). Nun erst ist er der Eckstein der vollendeten Theokratie geworden (4, 11 und dazu §. 43, a.), der Heerführer, zu dem ihn Gott erhöht hat (5, 31). Aber nicht bloß als der Herr der Theokratie oder der Gläubigen wird er bezeichnet, sondern als der Herr schlechthin (2, 36. Vgl. 15, 11), wie nur Jehova selbst genannt wird. Denn nach dem Vorgange der LXX. wird auch hier der ATliche Gottesname in den Citaten durch *ὁ κύριος* wiedergegeben (2, 20. 25. 34. 4, 26 und öfters), und Gott als *ὁ κύριος* schlechthin bezeichnet (1, 24. 3, 19. 4, 29. Vgl. 2, 39). Ist nun Jesus der *κύριος* in demselben umfassenden Sinne geworden, so kann auch ein Spruch, der von dem *κύριος*-Jehova handelt, ohne weiteres auf den *κύριος*-Jesus bezogen werden und zwar ein Spruch, der von der göttlichen Anrufung handelt (2, 20. 21. Vgl. 7, 59. 60). In der Erhöhung zu dieser *κυριότης* ist der Messias ein göttliches Wesen geworden (Vgl. §. 22, b.).

c) Ist Jesus erst nach seiner Erhöhung von der Erde in seine volle messianische Würdestellung eingetreten (not. b.), so folgt freilich, daß sein irdisches Leben noch nicht die in der Weissagung in Aussicht genommene Erscheinung des Messias war, welche die letzte Vollendung herbeiführen sollte (§. 42, b.). Er muß noch einmal gesandt werden, wie er das erste Mal gesandt war (3, 26). Ohne Verweisung auf die Weissagung Jesu (§. 22, b. §. 36) wird 3, 20 als selbstverständlich vorausgesetzt, daß eine Zeit kommen wird, wo Gott diesen Jesus als den der Nation bestimmten Messias (lies: *τὸν-Χριστὸν Ἰησοῦν*) senden wird, er also der Weissagung gemäß in seiner vollen Messiasherrlichkeit auftritt, dem Volke die Zeiten der messianischen Vollendung zu bringen (v. 19). Selbst der im Himmel thronende (3, 21) und herrschende Jesus ist also noch nicht vollkommen das, was der Messias dem Volke sein soll; aber daß kein anderer als Jesus einst als dieser Messias kommen wird und zwar nicht nur als der Vollender, sondern auch als der von Gott bestimmte Weltrichter (10, 42. Vgl. §. 22, b.), das eben ist es, was die Verkündigung der Messianität Jesu (§. 42, a.) erweisen will.

§. 45. Der Anbruch der messianischen Zeit.

Ist der Messias in Jesu von Nazareth erschienen, so ist damit die messianische Endzeit bereits angebrochen. a) In der Geistesausgießung und der Verkündigung der Sündenvergebung sind bereits wesentliche messianische Heilsgüter den Messiasgläubigen mitgetheilt. b) Aber im unmittelbaren Verfolg der bereits angebrochenen Endzeit steht das messianische Gericht zu erwarten. c) Die Errettung von diesem Gericht und damit das Leben bringt der Messias allen, die seinen Namen anrufen. d)

a) Obwohl die erste Sendung Jesu noch nicht die Heilsvollendung gebracht hatte (§. 44, c.), so konnte doch darüber kein Zweifel sein, daß mit ihr bereits die messianische Zeit angebrochen sei; denn schon in seinem irdischen Leben hatte sich ja vielfach die auf jene Zeit gehende messianische Weissagung erfüllt (§. 42. 43). Was bei Jesu die Botschaft von dem gekommenen Gottesreich war, das ist hier die Verkündigung, daß alle Propheten auf die Tage der Gegenwart hingewiesen haben (3, 24 und dazu §. 42, a.), daß jetzt also die letzten Tage (ἔσχαται ἡμέραι, als Uebersetzung des ATlichen אַחֲרִית הַיָּמִים. Vgl. Gen. 49, 1. Micha 4, 1. Jesaj. 2, 2) angebrochen seien. Ausdrücklich schaltet Petrus 2, 17 diesen term. techn. der messianischen Prophetie in die Joelweissagung ein, deren Erfüllung er dort nachweist, um anzudeuten, daß mit dieser Erfüllung jedenfalls die messianische Endzeit da sei. Dieselbe hat also bereits begonnen die Erfüllung der Weissagung zu bringen und wird nun in ihrem Verlaufe zuversichtlich auch die noch rückständige Heilsvollendung bringen.

b) Die messianische Zeit, die bereits mit dem Auftreten Jesu begonnen (not. a.), ist die Heilszeit; ist sie da, so müssen mit ihr auch wesentliche Heilsgüter bereits gegeben sein. Als ein solches nennt die Weissagung Joel 3, 1. 2. eine allgemeine Geistesausgießung, und diese ist am Pfingstfeste geschehen (2, 16—18) und wiederholt sich immer aufs Neue bei denen, die an den Messias gläubig werden (2, 38). Dieser Geist ist nicht persönlich, sondern als eine Gabe Gottes (2, 38. 5, 32. 8, 20. Vgl. 10, 45. 11, 17) gedacht. Schon der Täufer hatte darauf hingewiesen, daß der Messias dieselbe vermitteln werde (Matth. 3, 11) und die Jünger Jesu sind sich bewußt, diese Gabe durch ihren zum Himmel erhöhten Herrn empfangen zu haben (2, 33 und dazu §. 44, a.). Uebrigens ist dieser Geist deutlich nicht als Princip des neuen Lebens, sondern als Princip übernatürlicher Gnadengaben gedacht (Vgl. 6, 3. 10). Wie auch in der Quelle des Lucas die erste Erscheinung der Glossolalie am Pfingstfeste, die 10, 46. 47 mit dem λαλεῖν γλώσσαις offenbar identisch gedacht wird, dargestellt war, jedenfalls erscheint 2, 33. 10, 44. 45 und auch sonst (8, 17. 18. Vgl. 19, 6) die Geistesmittheilung als eine sofort in sichtbaren und hörbaren Erscheinungen hervortretende, während sie nirgends auf das neue sittliche Leben bezogen wird, ganz entsprechend der Art, wie sie in der 2, 17. 18 angezogenen Joelweissagung beschrieben wird. Auch 7, 55 vermittelt sie, wie bei Joel, die Fähigkeit, Gesichte zu sehen. Das andere wesentlich messianische Heilsgut (§. 25, a.) ist die von allen Propheten für die messianische Zeit verheißene und ebenso wie die Geistesmittheilung durch den Messias (διὰ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ) vermittelte Sündenvergebung (10, 43), die auf Grund der von Jesu der Gemeinde ertheilten Vollmacht (§. 34, c.) nun allen beim Eintritt in die Gemeinde dargeboten werden kann (2, 38. 3, 19. 5, 31).

c) Die Weissagung des Joel knüpfte an die Geistesausgießung unmittelbar das unter schreckhaften Himmelszeichen eintretende Kommen

des Tages Jehova's, d. h. des großen messianischen Gerichtstages (Joel 3, 3. 4 und dazu §. 36, b.). Indem Petrus diesen Theil der Weissagung mit aufnimmt (2, 19. 20), will er ausdrücklich andeuten, daß im unmittelbaren Verfolg der bereits angebrochenen letzten Tage der Anbruch des messianischen Gerichtstages bevorstehe, der nach §. 44, c. der Tag der zweiten Sendung Jesu ist, weil dieser als der zum Richter bestellte Herr und Messias kommt. Ist das gegenwärtige Geschlecht aber ein verkehrtes (2, 40: γενεὰ σκολιά. Vgl. Deutr. 32, 5), so kann dasselbe in diesem Gerichte nur das Verderben erwarten (8, 20: ἀπώλεια. Vgl. §. 38, b.), wenn ihm nicht ein Weg zur Errettung gezeigt wird. Diese Errettung zu bringen ist nach §. 25, a., wie nach der gesammten Weissagung, wenn sie auch zunächst damit oft die Errettung des Volks aus den Gottesgerichten der Gegenwart bezeichnet, eine wesentliche Aufgabe des Messias und daß eine solche möglich sei für die, welche sich den Weg dazu wollen zeigen lassen, darin gipfelt die petrinische Verkündigung am Pfingstfeste (2, 40. Vgl. 11, 14).

d) Welches der Weg zur Errettung sei, deutet schon Joel an, wenn er sagt, jeder, der den Namen des Herrn anrufen werde, solle gerettet werden (3, 5). Nach der messianischen Deutung des Petrus (Vgl. §. 44, b.) ist dies der Name des zum Herrn und Messias erhöhten Jesus (2, 21). Es ist kein anderer Name den Menschen gegeben, durch dessen Anrufung sie errettet werden können, als der Name Jesu (4, 12). In ihm allein als dem Herrn der vollendeten Theokratie ist für alle Genossen derselben die messianische Errettung (4, 11. 12). Denn er ist nicht allein zum Herrn, sondern zugleich zum Erretter erhöht (5, 31). Als der zum Richter bestellte Messias (10, 42) hat er natürlich auch zu bestimmen, wer von diesem Gericht errettet werden soll. Durch seine Huld allein kann man gerettet werden (15, 11) und darum eben muß man ihn um diese Huld anrufen, indem man ihn als seinen Herrn und Erretter nennt und bekennt (2, 21). Mit der Errettung vom Verderben ist aber zugleich das vollendete Heil gegeben, das nach §. 37, c. in dem ewigen Leben besteht. Jesus ist zugleich der Urheber dieses Lebens geworden (3, 15: ἀρχηγὸς τῆς ζωῆς), indem er als der durch die Auferstehung zum Herrn und Weltrichter erhöhte Messias die von dem messianischen Gericht erretteten zum Leben führt.

Zweites Capitel.

Die Urgemeinde und die Heidenfrage.

---

§. 46. Der Eintritt in die Gemeinde.

Die apostolische Botschaft fordert von dem Volke, das sich an der Ermordung des Messias betheiligt hat, zunächst Sinnesänderung und wirkt dieselbe zugleich durch die Verkündigung der demselben zu theil-

gewordenen Erhöhung. a) Diese Botschaft muß aber im Gehorsam gegen Gott gläubig angenommen und auf Grund derselben Jesus als der Herr und Messias bekannt werden. b) Sonst erscheint auch hier der Glaube noch als das Vertrauen auf die durch den Namen des Messias vermittelte göttliche Wunderhülfe oder als Vertrauen auf die vom Messias zu erwartende Errettung. c) Die Erfüllung jener beiden Forderungen fand aber ihren Ausdruck in der Taufe auf den Namen Jesu. d) Die Folge derselben war dann der Eintritt in die Gemeinde, welche die messianischen Güter, die Sündenvergebung und die Geistesgabe, besitzt. e)

a) Die Botschaft von der Messianität Jesu und von dem Anbruch der messianischen Zeit wendet sich an das ganze Volk, aber sie knüpft die Theilnahme an den Gütern, die sie anbietet, an gewisse Bedingungen. Sie fordert zunächst wie Jesus selbst (§. 24, a.), den Gott gesandt hatte, um die Volksgenossen von ihren bisherigen Uebelthaten abzuwenden und sie so der messianischen Segnung theilhaftig zu machen (3, 26), die Sinnesänderung (2, 38. 8, 22) und die daraus folgende Umwendung von dem bisherigen Wege ihres sittlichen Wandels (3, 19: *μετανοήσατε καὶ ἐπιστρέψατε*). Diese Forderung gründet sich aber nicht nur auf die allgemeine Voraussetzung der menschlichen Sündhaftigkeit, sondern unter den speciellen Verhältnissen der ältesten apostolischen Verkündigung auf die Vorhaltung der schweren Sünde, die sie dadurch begangen, daß sie durch die Wahl des Barabbas sich der Verleugnung Jesu schuldig und an seiner Ermordung mitschuldig gemacht haben (3, 13—15). Aber wie die Verkündigung Jesu die Sinnesänderung nicht nur forderte, sondern sie auch wirkungskräftig hervorrief (§. 24, c.), so auch die Verkündigung der Apostel. Gott hat darum Jesum zu seiner Rechten erhöht, damit nun jeder, der sehen will, erkennen müsse, daß Jesus der von Gott erwählte Messias und darum seine Ermordung eine schwere Sünde war, und so sich zur Sinnesänderung angetrieben fühle. Hat in diesem Sinne Gott durch die Erhöhung Jesu dem Volke den kräftigsten Antrieb zur Sinnesänderung gegeben (5, 31. Vgl. 11, 18), so muß die Verkündigung derselben durch die Apostel diese Sinnesänderung lebenskräftig wirken. Die Gemeinde, welche durch die apostolische Verkündigung gesammelt wird, muß fortan eine Gemeinschaft von Gottesknechten sein (4, 29. 2, 18. Vgl. §. 35, a.), welche in der Furcht des Herrn wandelt (9, 31).

b) Ihre beabsichtigte Wirkung kann die apostolische Verkündigung nur haben bei denen, welche dem darin an sie ergehenden Befehle Gottes gehorchen (5, 32: *οἱ πειθάρχοντες αὐτῷ*). Die Apostel sind nämlich die von Gott erwählten Zeugen (10, 41), die durch Jesum seinen Befehl zur Verkündigung an das Volk erhalten haben (10, 42) und in der Ausrichtung desselben ihm gehorsamen (4, 19. 5, 29). Ihnen gegenüber besteht der Gehorsam selbstverständlich darin, daß man ihre Botschaft als wahr annimmt (Vgl. 2, 41. 8, 14), da nur

unter dieser Voraussetzung sie die nach not. a. intendirte Wirkung haben kann. Im Zusammenhange mit dem Hören des Wortes kann 15, 7 (Vgl. v. 9) das Glauben nur dieses vertrauensvolle Annehmen der Botschaft (§. 32, c.) bezeichnen. Die Folge davon wird dann sein, daß man Jesus den Herrn und Messias nennt, weil man durch die apostolische Botschaft zuversichtlich erkannt hat, daß Gott ihn dazu gemacht hat (2, 36). Den so als Messias bekannten Jesus muß man anrufen, weil in diesem Namen allein die messianische Errettung gegeben ist (§. 45, d.), durch diesen Namen, wenn man ihn bekennt, erlangt man die Sündenvergebung (§. 45, b.). Um dieses Namens willen muß man Schmach leiden (5, 41) und sein Leben hingeben (15, 26); daher wird 8, 12 davon geredet, daß man dem glaubt, der von diesem Namen die frohe Botschaft bringt. (Vgl. zu dieser Bedeutung des ὄνομα §. 32, b.).

c) Wie in den Reden Jesu, so wird der Glaube auch hier wohl noch nicht direct auf die Person Jesu bezogen, da 10, 43 das πάντα τὸν πιστεύοντα εἰς αὐτόν wohl ein Zusatz des Lucas ist, der neben dem διὰ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ augenscheinlich überflüssig, und 11, 17 einer Rede angehört, deren Herleitung aus der petrinischen Quelle bedenklich ist (§. 39, c.). Dagegen steht ἡ πίστις 3, 16 ganz wie in den Reden Jesu von dem Gottvertrauen des Kranken auf die von Gott selbst (3, 12. 13) gewirkte Heilung (§. 32, c.), das aber insofern durch den Messias vermittelt ist (ἡ δι' αὐτοῦ), als die Heilung nicht unmittelbar, sondern um den Messias zu verherrlichen (3, 13), durch einen Befehl in seinem Namen (3, 6. 4, 7. Vgl. 16, 18) und damit, wie auch sonst (4, 30. 9, 34), durch Vermittlung seines (bei dem Befehl an den Kranken ausgesprochenen) Namens erfolgte, der Kranke also auch die Heilung von Gott auf Grund des so über ihn ausgesprochenen Namens erwartete, durch ihn bewogen wurde, auf die göttliche Wunderhülfe zu vertrauen. Ebenso aber konnte auch der Apostel die Heilung nur vollziehen im Glauben. Der Name Jesu (not. b.) hat auf Grund des Vertrauens, das Petrus auf diesen Namen setzte (ἐπὶ τῇ πίστει τοῦ ὀνόματος), indem er den Kranken im Namen Jesu wandeln hieß, demselben die Gesundheit wiedergegeben (3, 16. Vgl. 4, 10). Sofern nun in diesem Namen die Erkenntniß der Messianität Jesu sich ausdrückt und das Vertrauen auf seine Heilkräftigkeit dadurch bedingt ist, daß man in Jesu den Vermittler aller göttlichen Heilsthaten und damit auch dieser Wunderhülfe sieht, liegt allerdings in diesem Glauben schon der Glaube an die Bedeutung seiner Person eingeschlossen. Ausdrücklich aber erscheint 15, 11 der Glaube als Vertrauen auf die durch Jesum im messianischen Gericht zu erwartende Errettung (§. 45, d.).

d) Wenn Petrus am Pfingsttage die zur Sinnesänderung Entschlossenen auffordert, sich taufen zu lassen (2, 38), so kann dieser Ritus ursprünglich nur in demselben Sinne aufgefaßt sein, wie die Bußtaufe Johannis (Matth. 3, 11 und dazu §. 24, b.). Durch das Untertauchen sollte der Entschluß, die alte Gesinnung völlig abgethan sein zu lassen und als ein neuer Mensch ein neues Leben zu beginnen,

in symbolischer Handlung dargestellt und dadurch bekräftigt werden. Wer also zur Taufe kam, war entschlossen, die Forderung der Sinnesänderung (not. a.) zu erfüllen. Das Neue war aber dies, daß das Untertauchen vollzogen wurde auf den Namen Jesu hin (8, 16: *εἰς τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου Ἰησοῦ*. Vgl. 2, 38: *ἐπὶ τῷ ὀνόματι* 10, 48: *ἐν τῷ ὀνόματι*, was wesentlich gleichbedeutend). Daß dieses der ursprüngliche Ausdruck für die specifische Anwendung des Taufritus in der christlichen Gemeinde war, erhellt unzweifelhaft aus 1 Cor. 1, 13. 15. (Vgl. 10, 2). Es war damit ausgesprochen, daß dieser Act die Anerkennung Jesu als dessen, als welchen ihn der in der Gemeinde gangbare Name desselben bezeichnete, d. h. als des Herrn und Messias einschlösse und damit die Erfüllung der zweiten Forderung (not. b.). Es ist nicht unmöglich, daß die Benennung Jesu, welche der Ausdruck für die Anerkennung seiner messianischen Würde war, im Zusammenhange mit der Bedeutung, welche sie für den Taufritus gewann, schon frühe sich dahin ausprägte, daß der technische Messiasname (*ὁ Χριστός*. Vgl. §. 21, a.) seines Appellativsinns entkleidet und mit dem Namen Jesus zu einem Nomen proprium zusammengefügt (*Ἰησοῦς Χριστός*: 2, 38. 4, 10. 10, 36. Vgl. 3, 6. 8, 12 — doch fast nur, wo es sich um die solenne Namensbezeichnung des Messias handelt), oder daß nach §. 44, b. Jesus auf Grund der durch seine Erhöhung erlangten Würdestellung als *ὁ κύριος Ἰησοῦς* (7, 59. 8, 16. 15, 11) bezeichnet wurde; doch ist zu bemerken, daß gerade in diesen Reden *ὁ Χριστός* noch oft in seinem ursprünglichen technischen Appellativsinn vorkommt (2, 31. 36. 3, 18. 20. 4, 26. Vgl. 5, 42. 8, 5. 9, 34) und daß daher schwer zu bestimmen ist, wie weit jene Ausdrücke, die auch sonst der Apostelgeschichte eigen (§. 194, a.), bereits der von Lucas benutzten Quelle angehörten. Die Forderung der Taufe wird zwar nirgends auf einen ausdrücklichen Befehl Jesu gestützt, (§. 34, b.), aber sie erfolgte von Anfang an mit einer Entschiedenheit und fortan mit einer ausnahmslosen Consequenz, welche zeigt, daß die Apostel sich bewußt waren, im Sinne Jesu zu handeln, wenn sie die Mitgliedschaft der Gemeinde an die Vollziehung dieses Ritus banden (Vgl. 8, 36).

e) War die Taufe der Ausdruck für die Erfüllung der Forderungen, welche zum Eintritt in die messianische Gemeinde nothwendig waren, so mußte dieselbe von der anderen Seite die Theilnahme an den messianischen Heilsgütern vermitteln, welche mit dem Anbruch der messianischen Zeit unmittelbar gegeben waren (§. 45, b.). In diesem Sinne wird die Taufe auf den Namen Jesu vollzogen zur Vergebung der Sünden (2, 38). Es ist unstreitig bereits ein secundärer Zug des Marcusevangeliums, wenn dasselbe diese Wirkung schon der Johannestaufe beilegt (Marc. 1, 4), von der nach der ältesten Ueberlieferung (Matth. 3, 11) der Täufer selbst noch nichts wußte. Allerdings hatte nach der ältesten Vorstellung nicht die Taufe an sich eine von der Sündenschuld reinigende Wirkung; denn 3, 19. 8, 22 erscheint diese Reinigung als Folge der Sinnesänderung und Bekehrung und es zeigt sich nirgends eine Spur, daß für die, welche bereits früher Jesu Jünger

geworden und durch ihn zur Sinnesänderung geführt waren, die Taufe als nothwendig erachtet ist. Sofern aber der Empfang der Sündenvergebung nach 10, 43 durch den Namen Jesu vermittelt ist (not. b), mußte sie stets die Folge der Taufe sein, welche das Bekenntniß dieses Namens in sich schloß und dadurch die Theilnahme an den durch den Messias vermittelten Heilsgütern bedingte. Ebenso verheißt Petrus 2, 38 als Folge der Taufe den Empfang der Gabe des heiligen Geistes (Vgl. 19, 5. 6). Aber auch diese Gabe ist nicht an die Taufe an sich geknüpft. Sie erscheint 5, 32 als Folge der Gehorsamsthat, welche in der Annahme der Messiasbotschaft liegt (not. b.), und 2, 18, wo das im Urtext nicht stehende *μου* der LXX. zu *τοὺς δούλους καὶ τὰς δούλας* hinzugefügt ist (Vgl. not. a.), als Folge der wahren Gottesknechtschaft, welche das Charakteristicum der Bekehrten ist. Die erste Jüngergemeinde empfängt diese Gabe ohne Taufe (2, 33) und ebenso die erste Gemeinde der Unbeschnittenen (10, 44), um durch ein göttliches *σημεῖον* die Taufe derselben zu veranlassen (10, 47. 11, 15—17). Es kommt sogar der Fall vor, daß sie sich nicht unmittelbar nach der Taufe einstellt (8, 16. Vgl. v. 12) oder doch in keine Beziehung zu derselben gesetzt wird (9, 17. 18). Endlich ist die Taufe nach dem Zusammenhang von 2, 40 eben der Weg zur messianischen Errettung, sofern man derselben nur in der messianischen Gemeinde, die den Namen des Messias anruft und in die man durch die Taufe eintritt (not. d.), theilhaftig werden kann (§. 45, d.).

§. 47. Die Gemeinde und die Apostel.

Die Gemeinde war verbunden durch ihre Theilnahme an der Lehre der Apostel, durch Verwirklichung der Brudergemeinschaft unter einander, durch den Ritus des Brodbrechens und das gemeinsame Gebet. a) Eine Organisation der Gemeinde entsteht gelegentlich durch Einsetzung von Armenpflegern, die wahrscheinlich später als Aelteste auch die übrigen Gemeindeangelegenheiten amtlich besorgen, während die äußeren Dienstleistungen die jüngeren Gemeindeglieder ohne ausdrückliche Beamtung versehen. b) Die Apostel widmen sich geflissentlich ganz dem Gebet und dem Dienst am Wort, ohne außerdem eine specifische Begabung oder Befugniß zu beanspruchen; nur Petrus und später Jacobus erscheinen in freier Weise als die oberste Autorität in der Gemeinde. c) Ihr eigentlicher Beruf aber, wozu sie immer aufs Neue befähigt werden, ist die Verkündigung der Heilsbotschaft an das Zwölfstämmevolk. d)

a) Eine kurze Beschreibung von dem Leben der am Pfingsttage gesammelten Gemeinde giebt 2, 42 wohl sicher nach der petrinischen Quelle, da Lucas 2, 43—47 dieselbe zu erläutern und zu ergänzen gesucht hat. Hiernach sammelte sich dieselbe um die Lehre der Apostel, welche ja nur die Fortsetzung der Verkündigung Jesu war (§. 34, a.), ähnlich wie die beständige Nachfolge Jesu behufs bleibenden Anhörens

seiner Lehre bei Lebzeiten des Messias das Zeichen der bleibenden Jüngerschaft gewesen war (§. 32, a.). Uebrigens scheint auch der Name der μαθηταί im Kreise der Urgemeinde fortgedauert zu haben (15, 10. Vgl. 6, 1. 2. 9, 36. 11, 29). Sie war verbunden durch das Band einer innigen Gemeinschaft (κοινωνία); in der weiteren Brudergemeinschaft der Volksgenossen (2, 29. 37. 3, 17) bildeten sie eine engere Brüdergemeinde (1, 15. 11, 29. 15, 1. 3. 22. 23. 32. 33. 36. Vgl. 1, 16. 6, 3. 12, 17. 15, 7. 13), da sie ja Jesus einander als Brüder betrachten gelehrt (§. 28, c.). Diese brüderliche Gemeinschaft fand ihren Ausdruck in der barmherzigen Fürsorge für die Wittwen (6, 1) und damit natürlich für die Armen überhaupt, für welche nicht selten wohlhabende Gemeindeglieder ihr ganzes Vermögen zur Disposition stellten (4, 37), ohne daß dies aber als Pflicht betrachtet wurde (5, 4). Die Mahlzeiten wurden gemeinsam gehalten und das Brodbrechen Jesu beim Abschiedsmahl in heiliger Erinnerungsfeier dabei wiederholt (2, 42 und dazu §. 34, b.). Endlich war nach 2, 42 die Gemeinschaft der Jünger eine Gebetsgemeinschaft (Vgl. 1, 14. 4, 24. 12, 12), dem entsprechend, daß Jesus das Gebet zum Vorrecht und zur Pflicht seiner Anhänger gemacht hatte (§. 23, b. 33, b.). Daß demnach die Gemeindegenossen ihre stehenden, geschlossenen Zusammenkünfte hatten, in denen sie sich ihres gemeinsamen Bekenntnisses bewußt wurden, leidet keinen Zweifel. Ob ihre geschlossene Gemeinschaft in der petrinischen Quelle bereits als ἐκκλησία bezeichnet war (5, 11. 8, 1. 3. 11, 22. 26. 12, 1. 5. 15, 3. 4. 22), ist wenigstens nicht mehr sicher zu ermitteln.

b) So wenig Jesus etwas über eine Organisation der künftigen Gemeinde bestimmt hat (§. 34, c.), so wenig haben die Apostel eine solche von vornherein für nothwendig gehalten. Als in Folge des Wachsthums der Gemeinde die Verwaltung der Armenpflege eine umfangreichere wurde, die, um Mißstände zu vermeiden, eingehendere Sorgfalt erforderte, beschloß die Gemeinde auf den Vorschlag der Apostel, die bisher die Liebesgaben in Empfang genommen und verwaltet hatten (4, 35. 5, 2), sieben dazu durch die Geistesgabe der Weisheit (6, 3. Vgl. §. 45, b.) befähigte Männer zu wählen, die sich dieser Mühwaltung unterzögen (6, 1—6). Als Diaconen werden diese Siebenmänner (21, 8: οἱ ἑπτά) nicht bezeichnet, obwohl es eine διακονία ist, die sie übernehmen (6, 2). Später finden wir auch das Institut der Synagogenältesten in der Gemeinde nachgebildet in den πρεσβύτεροι, deren Beruf demnach die Verwaltung der äußeren Gemeindeangelegenheiten gewesen sein muß. Da nun unter diesen zunächst keine wichtiger und umfassender sein konnte, als die Armenpflege und da wirklich die Aeltesten 11, 30, wie früher die Apostel, die Liebesgaben in Empfang nehmen, so sind diese Aeltesten entweder jene Siebenmänner selbst (Vgl. Ritschl, a. a. O. S. 355. 356), oder sie sind an ihre Stelle getreten und haben die Pflichten der nur ad hoc gewählten Siebenmänner in ihre umfassendere Amtswirksamkeit mit aufgenommen. Letzteres ist um so wahrscheinlicher, als durch die Verfolgung nach dem Tode des Stephanus wohl ohnehin die Continuität

des Gemeindelebens eine Unterbrechung erfuhr (8, 1), in Folge deren wir z. B. einen der Sieben fortan als Evangelisten thätig sehen (8, 5. 26 ff. 21, 8). Als Lehrautorität treten die Aeltesten nirgends auf; auch nicht auf dem Apostelconcil (Lechler. S. 308), wo ihre Betheiligung wohl nur so stark hervortritt (15, 2. 6. 22. 23. 16, 4), weil die dort verhandelte Frage außer ihrer religiösen Seite eine tief ins gesellige Leben der Gemeinde eingreifende Bedeutung hatte. Auch 21, 18 ff. berathen sie mit Paulus Maßregeln, um die Ruhe und Ordnung in der Gemeinde zu erhalten (Vgl. v. 22). Aeußere Dienstleistungen in der Gemeindeversammlung verrichten ohne besondere Beamtung die jüngeren Gemeindeglieder (5, 6. 10: *οἱ νεώτεροι* oder *νεανίσκοι*) und dazu scheint selbst die äußere Vollziehung des Taufritus gerechnet zu werden (10, 48).

c) Ganz übereinstimmend mit dem Auftrage Jesu (§. 34, a.) bezeichnen die Apostel als ihre specifische Berufsthätigkeit, in welcher sie durch die Verwaltung der äußeren Gemeindeangelegenheiten nicht behindert werden wollen, die *διακονία τοῦ λόγου* (6, 2. 4), durch welche sie die Lehrautorität (2, 42) in der Gemeinde bilden. Mit dieser *διακονία τοῦ λόγου*, soweit dieselbe im Kreise der Gemeinde geübt wird, hängt wohl auch das Vorbeten in der Versammlung zusammen (6, 4: *προσευχή*), das ebenso wie das Lehren die Leitung der Versammlung involvirt. Wenn sie ursprünglich auch die äußeren Angelegenheiten versorgen, so entledigen sie sich ihrer doch bald, weil sie dieselben nicht in den Kreis ihrer specifischen Berufsthätigkeit gehörig betrachten (not. b.), sie also auch bisher nur als die hervorragendsten Glieder der Gemeinde und nicht kraft ihres Apostelamtes verwaltet haben. Nicht einmal regimentliche Befugnisse sehen wir sie ausüben. Die Wahl der Siebenmänner wird auf ihren Vorschlag von der Gemeinde beschlossen und ausgeführt (6, 5. Vgl. 1, 23), die Entscheidung auf dem sogenannten Apostelconcil wird durch die Reden der Apostel nur vorbereitet, aber von der Gemeinde im Einverständniß mit ihnen und den Presbytern getroffen (15, 22. 23). Die Entlarvung der beiden Betrüger, welche die Strafe Gottes ereilt (5, 3—10), ist kein Act der Kirchendisciplin. Wenn in den Aposteln der heilige Geist betrogen und auf die Probe gestellt erscheint (v. 3. 9), so geschieht dies doch nur, weil sie die der Gemeinde anvertrauten Gaben in Empfang genommen haben (5, 2) und darum durch die Erleuchtung des Geistes um die Gesinnung der Geber wissen; denn alle Genossen der Gemeinde haben den Geist empfangen (§. 46, e.) und der Beschluß der Gemeinde ist ein Beschluß des heiligen Geistes (15, 23. 28). Wenn durch der Apostel Hände Zeichen und Wunder geschehen (2, 43. 5, 12), so ist diese Gabe doch keineswegs an sie gebunden (4, 30. Vgl. 6, 8. 8, 6. 7. 13) und Petrus lehnt die Vorstellung ausdrücklich ab, daß dieselben durch ein ihnen beiwohnendes Vermögen geschehen seien (3, 12). Gott selbst ist es, der hier wie in Jesu (§. 21, b.) auf der Apostel Gebet die Wunder wirkt (9, 40. Vgl. 28, 8) durch ihre Hände (Vgl. 19, 11), wenn er auch, um den Messias zu verherrlichen, sie unter Anrufung seines Namens geschehen

läßt (3, 6. 4, 7. 10 und dazu §. 46, c.). Auch andere haben die Geistesgabe der Weisheit (6, 3. 10), reden durch den Geist (6, 10. 7, 51), sehen Gesichte (7, 55) und weissagen (11, 27. 28: *προφῆται*. Vgl. 13, 1. 15, 32. 19, 6), wie ja der allen mitgetheilte Geist überhaupt das Princip der Gnadengaben ist (§. 45, b.). Wenn die Samaritaner durch die Handauflegung der Apostel den heiligen Geist empfangen (8, 17. 19), so zeigt v. 15, daß dieselbe nur Symbol des auf sie bezüglichen Gebets der Apostel (Vgl. 6, 4) ist, und auch diese Handauflegung wird 9, 17 (vgl. v. 12) von einem der Jünger mit gleicher Wirkung vollzogen. Ebenso begleitet 6, 6 die Handauflegung nur das Gebet, womit die Apostel die Armenpfleger in ihr Amt einführen und eine analoge Einführung in den dem Barnabas und Saulus übertragenen Missionsberuf vollziehen die Propheten und Lehrer der antiochenischen Gemeinde (13, 3), während 14, 23 die Bestellung der Gemeindebeamten nur unter Gebet erfolgt. Wenn endlich nach 8, 14 die Apostel für die Verbindung der Neubekehrten mit der Muttergemeinde zu sorgen scheinen, so thut dies in ganz analogem Falle die Muttergemeinde selbst durch eins ihrer anderen Glieder (11, 22). Die hervorragende Stellung, welche Petrus in der Gemeinde einnimmt, ist eine Folge seiner eigenthümlichen Begabung, wonach er in Wort und That überall vorangeht, keine amtlich fixirte. Erst später betrachtete man dieselbe als Folge einer von Jesu ihm übertragenen Oberleitung und bezog die Verheißung der Schlüsselgewalt, indem man sie nach Jesaj. 22, 22 deutete, auf ihn allein (Matth. 16, 19 und dazu §. 34, a.). Neben ihm müssen nach 12, 2 einerseits, nach 3, 1. 3. 4. 11. 4, 13. 19. 8, 14 andererseits die Söhne des Zebedäus, die schon Jesu am nächsten standen (§. 34, a.), besonders hervorgeragt haben. An seine Stelle tritt, ohne daß wir etwas von einer ausdrücklichen Bestimmung darüber hören, seit der Gefangennehmung des Petrus Jacobus (§. 41, a.), der Bruder des Herrn (12, 17. 15, 13. Vgl. 21, 18).

d) Der eigentliche Auftrag der Apostel geht nach §. 34, a. nicht an die Gemeinde, sondern an das ganze Volk. Sie sind die von Gott erwählten Zeugen, die zur Verkündigung der Auferstehung besonders qualificirt (10, 41 und dazu §. 43, c.) und mit der Botschaft an das Volk beauftragt sind (10, 42. Vgl. 4, 19. 5, 29 und dazu §. 46, b.). Die Bedeutsamkeit ihrer auf das Zwölfstämmevolk bezüglichen Zwölfzahl wird durch die Ersatzwahl für den ausgeschiedenen Judas (1, 20) ausdrücklich anerkannt. Zur Wahl können nur solche kommen, die während der ganzen Zeit, auf welche sich die Verkündigung erstreckt (10, 37—41), ständige Begleiter Jesu gewesen sind (1, 21. 22). Unter den dazu qualificirten, welche die Gemeinde aufstellt (1, 23), entscheidet Gott selbst durch das auf seine Anrufung geworfene Loos (1, 24—26). Der Verheißung Jesu gemäß (Matth. 10, 20 und dazu §. 24, c.) werden sie durch den Geist zu ihrer Vertheidigung vor dem Synedrium besonders befähigt (4, 8), und auch sonst zur Verkündigung des Wortes ausgerüstet (4, 31). Doch beanspruchen sie das Recht der Verkündigung keineswegs ausschließlich (Vgl. 6, 10. 8, 4. 5. 11, 19. 20).

§. 48. Die Gesammtbekehrung Israels.

Die apostolische Mission unter Israel ist nur die Wiederaufnahme der heilverkündenden und bekehrenden Wirksamkeit Jesu und soll durch die Gesammtbekehrung Israels die Wiederkunft Jesu und damit den Eintritt der Endvollendung ermöglichen. a) Es ist demnach dem Volke noch eine Bußfrist gegönnt; selbst die Ermordung des Messias soll als Verfehlungssünde und nur der definitive Ungehorsam gegen ihn als Frechheitssünde betrachtet werden, auf welche die Ausrottung aus dem Volke als Strafe gesetzt ist. b) Darum bleibt den Aposteln die Hoffnung, daß das bekehrte Israel die Gemeinde der Vollendungszeit sein werde und damit ist das Festhalten am väterlichen Gesetz nothwendig gegeben. c) Selbst die erneute Drohweissagung des Stephanus und seine furchtbare Strafpredigt hat nicht die Heiligthümer Israels angegriffen und spricht noch nicht das göttliche Verwerfungsgericht über das Volk aus. d)

a) Die Bedeutung der apostolischen Mission (§. 47, d.) hängt aufs Engste zusammen mit der Frage, warum überhaupt die erste Sendung des Messias noch nicht die Vollendung gebracht hat (§. 44, c.), wie doch nach der Weissagung zu erwarten stand. Durch Jesum hatte Gott den Söhnen Israels die Heilsbotschaft gesandt (10, 36 und dazu §. 42, d.); da aber auch er bereits dies Heil abhängig gemacht hatte von der Sinnesänderung des Volkes (§. 24. Vgl. §. 31, c.), so war sein nächstes Bemühen, jeden Einzelnen im Volk zur Umkehr von seinen Sünden zu bewegen (3, 26 und dazu §. 46, a.). Dies Bemühen war vergeblich gewesen; statt sich zu bekehren hatte das Volk seinen Messias gemordet. Dadurch war die ursprünglich intendirte gradlinige Entwicklung des messianischen Heilswerkes unterbrochen. Der getödtete Messias war von Gott auferweckt und zum Himmel erhöht, aber gerade diese Erhöhung mußte nun dem Volke der kräftigste Antrieb zur Sinnesänderung werden (5, 31 und dazu §. 46, a.). Daher waren die Apostel noch einmal an das Volk Israel (10, 42) ausgesandt mit der Botschaft von der Messianität Jesu (Vgl. Capitel 1) und mit der Forderung der Sinnesänderung (§. 46, a.). Jesus mußte im Himmel bleiben, bis die Zeiten der allgemeinen Bekehrung eingetreten waren, welche Maleachi (3, 23. 24) geweissagt hatte (3, 21). Daß davon die *ἀποκατάστασις πάντων* (masc.) zu verstehen ist, zeigt Marc. 9, 12 und wird durch den Zusammenhang bestätigt. Dann erst war das Volk vorbereitet auf die letzte Endvollendung, welche Jesus als der ihm bestimmte Messias (§. 44, c.) bei seiner zweiten Sendung bringen sollte (3, 20). In diesem Sinne hängt es von ihrer Sinnesänderung und Bekehrung ab, daß die verheißenen Zeiten der Erquickung, d. h. die messianische Zeit in ihrer höchsten Vollendung kommen könne (3, 19). Die Erfüllung dieser Bedingung herbeizuführen, ist die Aufgabe der apostolischen Mission unter Israel.

b) Es bleibt also dabei, daß dem Volke Israel das messianische Heil bestimmt ist (2, 39: ὑμῖν ἡ ἐπαγγελία καὶ τοῖς τέκνοις ὑμῶν). Sie sind die Kinder der Propheten, die all dies Heil verheißen haben (3, 24), und die Genossen des Bundes, den Gott mit den Erzvätern geschlossen und in welchem er sich dem Samen Abrahams verpflichtet hat (3, 25). Dieses kann auffallen, da ja nach der ältesten Ueberlieferung Jesus bereits die Verwerfung des Volkes verkündet hatte (§. 31, d.). Aber wie es keine Heilsweissagung giebt, die nicht von dem Verhalten der zu segnenden abhängig bliebe (§. 17, b.), so giebt es auch keine Drohweissagung, die nicht durch bußfertige Umkehr rückgängig gemacht werden könnte. Daß die dem Volke von Jesu gedrohte Verwerfung einstweilen noch suspendirt ist, daß sie noch durch die Sinnesänderung des Volkes rückgängig gemacht werden kann, das ist die Voraussetzung der ganzen urapostolischen Missionspredigt. Das A. T. unterscheidet zwischen Schwachheits- oder Verfehlungssünden, die aus Versehen (Levit. 4, 2. 22, 14: בִּשְׁגָגָה, κατ' ἄγνοιαν) begangen waren und durch das Opferinstitut gesühnt werden konnten und zwischen solchen, die, in frechem Freveln begangen (Num. 15. 30. 31: בְּיָד רָמָה), mit Ausrottung aus dem Volke bestraft wurden (ἐξολοθρευθήσεται ἡ ψυχὴ ἐκείνη ἐκ τοῦ λαοῦ). Petrus verkündet ausdrücklich dem Volke, daß selbst die frevelhafte Ermordung des Messias noch als κατ' ἄγνοιαν begangen betrachtet (3, 17) und auf Grund bußfertiger Umkehr vergeben werden soll (3, 19). Wer aber jetzt auf den von Moses verheißenen Propheten d. h. den Messias (§. 42, c.) nicht hört, über den wird nicht die Strafandrohung aus Deutr. 18, 19, sondern ausdrücklich die Fluchformel aus Num. 15, 30 ausgesprochen (3, 23), d. h. er hat die Sünde begangen, von der schon Jesus sagt, daß sie nicht vergeben werden kann (§. 25, b.). Damit ist dem Volk noch eine Gnadenfrist gegeben; es soll versucht werden, ob nicht das Eine große σημεῖον, auf das schon Jesus sie verwies (Matth. 12, 39 = Luc. 11, 29), sie noch zur Umkehr bewegen kann (Vgl. 5, 31).

c) Die Apostel hoffen noch eine Gesammtbekehrung Israels, diese Hoffnung ist die Seele ihrer Missionsarbeit. Damit ist nicht gesagt, daß jeder Einzelne sich bekehren und gläubig werden wird, da ja auch die Propheten stets vor dem Eintritt der messianischen Vollendung eine Sichtung geweissagt hatten, durch welche die unwürdigen Glieder des Volks von der Theilnahme an dem messianischen Heil ausgeschlossen werden. Die Einzelnen unter den Volksgenossen, welche sich geweigert haben, auf den großen messianischen Propheten zu hören und die Sinnesänderung durch die Taufe auf seinen Namen zu besiegeln, werden aus dem Volke ausgerottet (not. b.), es bleiben also schließlich nur Gläubige in Israel zurück, das bekehrte und an den Messias gläubige Israel wird die Gemeinde der Endzeit sein, welche für die Vollendung (not. a.) reif ist. Mit dieser Hoffnung ist an sich die Möglichkeit gegeben, daß wenigstens die irdische Vollendung des Gottesreichs in den Formen der israelitischen Theokratie verwirklicht

werden (Vgl. §. 37, a.) und damit auch die Weissagung von Israels Reichsherrlichkeit sich erfüllen kann, auf welche ursprünglich jedenfalls die Apostel hofften (Act. 1, 6). Daß eine solche im Kreise der Apostel später noch gehofft wird, läßt sich nicht nachweisen, es gehört zu der Lehrweisheit der Apostel, daß auf die Frage nach der Form, in welcher sich die Zeiten der Erquickung (3, 19) verwirklichen werden, nicht näher eingegangen wird. Die ἀποκατάστασις 3, 21 kann nach dem Zusammenhange gar nicht die Wiederaufrichtung des Reiches Israel sein (Vgl. not. a.) und die himmlische Vollendung, die der Messias bei seiner Wiederkunft bringt (§. 37, b. c.), ließ sich mit einer solchen Hoffnung nur vereinigen durch chiliastische Vorstellungen, von denen sich in dieser Zeit nirgends eine Spur zeigt. Das schließt natürlich nicht aus, daß dergleichen Hoffnungen hie und da genährt wurden, aber es läßt auch den Weg zu der Einsicht offen, daß die irdische Vollendung der israelitischen Theokratie durch den Messiasmord ein für allemal verscherzt sei. Dagegen war mit der Hoffnung auf eine endliche Gesammtbekehrung Israels nothwendig gegeben das unbedingte Festhalten am väterlichen Gesetze. Sollte Israel als Volk der messianischen Vollendung theilhaftig werden, so mußte es auch an seinem Gesetze festhalten; denn Israels ganzes Volksleben beruhte ja auf diesem Gesetz. Israel war nur ein von den Völkern abgesondertes Volk, so lange es an diesem Gesetz festhielt. Und wenn aus irgend welchem Grunde die messiasgläubigen Israeliten sich davon hätten lossagen dürfen, so konnten sie es nicht, ohne eine Scheidewand zwischen sich und ihren noch ungläubigen Volksgenossen aufzurichten, welche jede Bekehrung derselben in umfassenderem Maße unmöglich machte. Aber kein Wort Jesu sprach ja seine Jünger von der Befolgung des göttlichen Gesetzes frei (Vgl. §. 27), dem sie durch die Beschneidung verpflichtet waren; daher kann es nicht verwundern, daß die Urgemeinde gesetzestreu blieb und, weil sie es mit all ihren Pflichten streng nahm, auch in hohem Grade gesetzeseifrig wurde, wie noch 21, 20 von ihr bezeugt wird (Vgl. 2, 46. 10, 14). Die Frage nach den Bedingungen des messianischen Heils berührte das zunächst gar nicht; so gewiß kein wahrhaft frommer Jude, deshalb weil er fromm war, des messianischen Heils entbehren zu können glaubte, so wenig konnte diese Frömmigkeit an sich ihn zur Mitgliedschaft der messianischen Gemeinde berechtigen, die auf ganz anderen Bedingungen beruhte (Vgl. §. 46), oder ihn im messianischen Gericht erretten (§. 45, d.).

d) Die Stellung des Stephanus zu der not. c. besprochenen Frage ist natürlich zunächst nicht aus der wider ihn erhobenen Anklage (6, 11. 13. 14), sondern aus seiner Vertheidigungsrede zu entnehmen. In dieser aber zeigt sich keine Spur davon, daß er das Gesetz und den Cultus Israels als eine unvollkommene Offenbarung Gottes (Vgl. Meßner. S. 174) betrachtet. Er hebt vielmehr den göttlichen Ursprung der Beschneidung hervor (7, 8), er schildert mit Vorliebe den Moses als den großen vorbildlichen Erretter des Volks (7, 35—37), er läßt ihn aus Engelsmund das Gesetz empfangen, das

er als λόγια ζῶντα (7, 38) und als verbindlich für Israel (7, 53) bezeichnet und gewiß soll die Vermittlung durch Engel die Göttlichkeit dieses Gesetzes eher sichern als in Frage stellen. Ebenso wenig spricht er die endgültige Verwerfung des Volkes (Vgl. Meßner. S. 174) aus. Wohl haben schon die Patriarchen sich an dem von Gott erhöhten Joseph versündigt (7, 9. 10) und die Zeitgenossen des Moses in ihm den gottgesandten Erretter nicht erkannt (7, 25—28), sondern ihn verleugnet (v. 35) und nachmals im Ungehorsam gegen ihn sich zum Götzendienst gewandt (7, 39—43). Wohl nennt er darum die gegenwärtige Generation wie Jesus selbst (Matth. 23, 31) die Söhne der Prophetenmörder und schilt sie hartnäckig und unbeschnitten an Herz und Ohren, weil sie dem in den Verkündern des Evangeliums zu ihnen redenden Geiste Gottes widerstrebten, wie ihre Väter dem in den Propheten redenden (7, 51. 52) und das Gesetz, für das sie eiferten, selbst nicht erfüllten (v. 53). Allein alles dies ist doch immer nur eine scharfe Straf- und Bußpredigt und es ist reine Willkühr, mit Schmid (II. S. 36) anzunehmen, der Schluß, welcher die Verwerfung des Volks verkündete, sei dem Redner abgeschnitten. Allerdings zieht sich nun durch die ganze Rede der Gedanke hin, daß die göttliche Heilsoffenbarung nicht an die Tempelstätte gebunden sei. Schon Abraham empfing die grundlegende göttliche Offenbarung in Mesopotamien und kam erst spät in das verheißene Land (7, 2—4). Seine Nachkommen mußten 400 Jahre im fremden Lande dienstbar sein (v. 6. Vgl. v. 9—36), und 40 Jahre in der Wüste wandern, wo ihnen die Gesetzesoffenbarung zu Theil ward (v. 36. 38), wie Gott dem Moses selbst im fremden Lande erschienen war (v. 29. 30). Selbst in den glänzenden Tagen Josuas und Davids haben die Israeliten Gott in der Stiftshütte verehrt (v. 44—46) und erst Salomo durfte ihm den Tempel bauen, der doch auch nach dem Prophetenwort (Jesaj. 66, 1. 2) noch nicht der eigentliche und ausschließliche Wohnsitz Gottes war (7, 47—50). Da diese Ausführungen eine Vertheidigung sein sollen mit Bezug auf die Aeußerungen, um deretwillen er angeklagt war, so ist nichts wahrscheinlicher, als daß er die Drohweissagung Christi von dem Falle des Tempels (§. 36, b.) reproducirt hatte und wohl mochte er, ganz im Sinne Jesu (§. 27, d.), daran die Aussicht geknüpft haben, daß mit dieser Katastrophe auch die Cultusordnung, deren Mittelpunkt der Tempel war, sich ändern werde. Aber sicher hatte er das nicht so unvermittelt hingestellt, wie die falschen Zeugen behaupteten (6, 14), sondern für den Fall der allerdings immer wahrscheinlicher werdenden definitiven Verstockung des Volkes angedroht. Seine ganze Rede zeigt, daß er sich bewußt war, nicht gegen die heilige Stätte und das Gesetz gefrevelt zu haben, wenn auch die verschärfte Form, in der seine Drohworte auf die aufs Neue immer unvermeidlicher werdende Katastrophe hinwiesen, dem Volke zum ersten Male wieder das Bewußtsein erweckte, daß die messianische Secte mit ihren letzten Consequenzen die nationalen Heiligthümer bedrohe.

§. 49. Die Stellung der Heidenchristen in der Gemeinde.

Vgl. Ritschl, Entstehung der altkatholischen Kirche. S. 124—152.

War die endliche Theilnahme der Heiden am messianischen Heile auch von vornherein vorbehalten, so blieb es doch Gott überlassen, wie er dieselben einst der vollendeten Theokratie zuführen werde. a) Erst ausdrückliche Weisungen Gottes mußten die Urgemeinde überzeugen, daß es sein Wille sei, schon vor der Gesammtbekehrung Israels Heiden zur Theilnahme an der messianischen Gemeinde hinzuzuführen. b) Auf dem Apostelconcil wurde gegenüber den Eiferern, welche von diesen Heiden den Durchgang durchs Judenthum verlangten, die Freiheit der bekehrten Heiden vom Gesetz ausdrücklich anerkannt, und nur Vorsorge getroffen, daß diese Anerkennung nicht der Mission unter Israel Abbruch thue. c) Dagegen reichten seine Beschlüsse nicht aus, um die gesellige und cultische Gemeinschaft der beiden in ihrer ganzen Lebensordnung geschiedenen Theile der christlichen Gemeinde zu sichern und eine extreme Partei in der Urgemeinde kehrte bald trotz derselben zu ihren alten Prätensionen zurück. d)

a) Petrus citirt die patriarchalische Weissagung (Gen. 22, 18), nach welcher im Samen Abrahams alle Geschlechter der Erde gesegnet werden sollen (3, 25). Damit ist die endliche universelle Verwirklichung des messianischen Heils ebenso bestimmt ausgesprochen, wie die Voraussetzung, daß, ehe dieselbe möglich wird, erst der Same Abrahams dieses Heils theilhaftig werden müsse. Deshalb hat Gott nach 3, 26 seinen Knecht zuerst zu Israel gesandt, um dessen Bekehrung zu bewirken und damit seine Segnung durch das verheißene Heil zu ermöglichen (§. 48, a.). Allein die Verheißung selbst gehört nicht nur den Juden, sondern auch denen in der Ferne (2, 39) und das sind nach Jesaj. 49, 1. 12. 57, 19 ohne Zweifel die Heiden, zumal ja die Diasporajuden unter der Zuhörerschaft der Pfingstrede zahlreich vertreten und also in das ὑμῖν mit einbegriffen waren. Wenn aber Petrus mit Anspielung an Joel 3, 5 sagt, daß Gott diese herzurufen werde, so ist die Art, wie er dies thun werde, eben damit von ihm wie von Jesu (§. 31, d.) unbestimmt gelassen und jedenfalls eine eigentliche Heidenmission nicht in den Blick gefaßt. Zu einer solchen besaßen die Apostel nach der ältesten Ueberlieferung keinen Auftrag (§. 34, a.) und sie war von vornherein ganz unmöglich, weil es der streng israelitischen Frömmigkeit, wenigstens in den palästinensischen Kreisen, denen die Urapostel angehörten, für gesetzwidrig galt, mit den Unbeschnittenen in einen Verkehr zu treten (10, 28. 11, 3. Vgl. Gal. 2, 12. 14), wie eine solche ihn erfordert haben würde. Aber auch die prophetischen Schilderungen von der Art, wie die Heiden zur messianischen Zeit am Heile Israels Antheil erlangen würden, hatten nie eine eigentliche Heidenmission in den Blick gefaßt. Vielmehr sollten die Heiden, durch die Herrlichkeit Israels angelockt, von selbst

sich aufmachen, um der vollendeten Theokratie sich anzuschließen (Micha 4, 1. 2. Jesaj. 2, 2. 3. 60, 4. 5. Jerem. 3, 17). Diese Vollendung der Theokratie konnte aber nur durch die Bekehrung Israels herbeigeführt werden (§. 48, a.), von welcher Jerem. 4, 1. 2 ausdrücklich das Heil der Heiden abhängig macht, und je mehr die Apostel das messianische Heil als eine Fülle geistiger Güter erkennen gelernt hatten (§. 45), um so mehr blieb jene Vollendung zunächst unabhängig von der etwa damit eintretenden politischen Wiederherstellung (§. 48, c.).

b) Als der erste Fingerzeig Gottes, nach welchem schon vor der Gesammtbekehrung Israels (not. a.) Unbeschnittene der Gemeinde zugeführt werden sollten, erscheint in der Apostelgeschichte die Bekehrung des Hauptmanns Cornelius. Ausdrücklich hatte Gott dem Petrus in einem Gesichte gezeigt, daß er nicht für unrein achten dürfe, was Gott für rein erklärt (10, 10—16) und der Geist ihm dies Gesicht dahin gedeutet, daß er den Boten des Cornelius, die ihn in das Haus des unreinen Heiden einluden, folgen solle (v. 17—20. Vgl. v. 28). Als er dort erfährt, daß Cornelius auf göttlichen Befehl bereit sei zu hören, was Gott ihm durch seinen Boten sagen läßt (v. 29—33), da erkennt er, daß Gott ohne Ansehen der Person die Heilsbotschaft jedem verkündigen lassen wolle, der wegen seiner Gottesfurcht und Gerechtigkeit dafür empfänglich sei (v. 34. 35) und predigt ihm das Evangelium (15, 7). Aber erst als Gott durch die Geistesausgießung gezeigt hat, daß er keinen Unterschied mache zwischen heidnischen und jüdischen Gläubigen, sondern jene durch die Gehorsamsthat des Glaubens (§. 46, b.) von aller heidnischen Profanität im Herzen gereinigt (15, 8. 9) und so der Gemeinschaft mit seinem durch die Beschneidung geweihten Volk würdig erachte, läßt er den Cornelius mit den Seinigen durch die Taufe in die Gemeinde, d. h. in die Gemeinschaft des gläubigen Israel, dem die Verheißung gehört, aufnehmen (10, 44—48). Nicht die Taufe der Heiden, welche ja unter Umständen erfolgt war, unter denen niemand ihr Recht bestreiten konnte, sondern die Thatsache, daß Petrus zu den Unbeschnittenen eingegangen war und mit ihnen gegessen hatte, war es, was in Jerusalem Anstoß erregte (11, 2. 3) und einer ausführlichen Rechtfertigung bedurfte. In diesem Punkte aber hatten die hellenistischen Juden, welche von vornherein an einen freieren Umgang mit den Heiden gewöhnt waren, weniger Skrupel und so entstand durch ihre Wirksamkeit in Antiochien eine wesentlich heidenchristliche Gemeinde (11, 20. 21), welche die Urgemeinde ohne weiteres anerkannte und durch Absendung des Barnabas in Verbindung mit sich erhielt (v. 22). Wohl erschien den Heiden hier zum ersten Mal das Christenthum nicht mehr als eine jüdische Secte, weil seine Bekenner sich nicht mehr an die jüdische Lebensweise banden, sondern als eine selbstständige religiöse Gemeinschaft, der sie den Namen *Χριστιανοί* gaben (11, 26). Aber die Urgemeinde konnte in den neubekehrten Heiden nur solche sehen, welche Gott vor der Zeit zur Theilnahme an dem messianischen Heil, das sich in Israel zuerst verwirklichen sollte, hinzugeführt habe (not. a.). So lange dies immer nur Einzelne waren, die in der Gemeinde eine selbstständige Be-

deutung nicht beanspruchten, blieb das gläubige Israel die eigentliche Substanz der messianischen Gemeinde (§. 48, c.), der sich die Fülle der Heiden erst anschließen sollte, wenn Israel als Volk der Verheißung theilhaftig geworden sei.

c) Erst als durch die von Antiochien aus unternommene Mission eine Reihe wesentlich heidenchristlicher Gemeinden entstanden war (Act. 13. 14), trat an die Urgemeinde die Frage heran, ob man in diesen Heidengemeinden einen selbstständigen Theil der messianischen Gemeinde anerkennen solle. Viele verneinten diese Frage, weil das für Israel bestimmte messianische Heil den Heiden nur zu Theil werden könne, wenn dieselben sich durch Annahme der Beschneidung und des Gesetzes an Israel anschlössen (15, 1. 5), wie es ja von jeher mit den Proselyten, die volles Bürgerrecht in Israel haben wollten, gehalten war. Dies Ansinnen wies aber Petrus auf dem Apostelconcil entschieden zurück, da einerseits Gott selbst durch die Geistesmittheilung die gläubigen Heiden für rein, also dem durch die Beschneidung geweihten Volke gleichstehend erklärt habe (v. 8. 9 und dazu not. b.), andererseits man ihn nicht erst zu einem neuen Zeichen herausfordern dürfe, das sie auch von dem Gesetze frei erkläre, zumal ja auch die Judenchristen nicht durch ihre immer unvollkommene Gesetzeserfüllung, sondern durch die Huld des Messias gerettet zu werden hofften (v. 10. 11 und dazu §. 45, d.)[1]. Ebenso erkannte man aus den Mittheilungen des Barnabas und Paulus, daß Gott auch unter den Heiden seiner Heilsbotschaft Wirkungskraft gegeben und so dieselben zur Theilnahme am Messiasheil berufen habe (v. 12. Vgl. Gal. 2, 7. 8). Dieser Fingerzeig Gottes wäre aber unbeachtet geblieben, wenn man dieselben gezwungen hätte, durch die Annahme der Beschneidung und des Gesetzes erst Juden zu werden. In der Sache stimmte auch Jacobus damit überein, nur daß er die gesetzesfreien Heidenchristen nicht als dem gesetzestreuen gläubigen Israel einverleibt ansah, sondern als ein neues Volk, das sich Jehova erwählt habe, seinen Namen zu tragen, neben dem alten Gottesvolk, wie schon Amos (9, 11. 12) geweissagt habe, daß die (jetzt durch den Messias begonnene) Wiederherstellung Israels die Heiden für die Unterstellung unter seinen Namen gewinnen werde (15, 13—18). Man beschloß daher, den Heidenchristen, abgesehen davon, daß sie durch Liebesgaben ihre brüderliche Gemeinschaft mit der Urgemeinde bekunden sollten (Gal. 2, 10), nichts weiter aufzuerlegen (Act. 15, 19), als die Enthaltung von denjenigen Stücken, welche den Abscheu der in den Synagogen vertretenen Judenschaft gegen die unbeschnittenen Christen immer rege

[1]) Durch den letzten Zusatz war nur ausgesprochen, daß es sich bei dieser Frage von vornherein gar nicht um den eigentlichen Heilsgrund handele, den auch kein wahrhaft gläubig gewordener Jude mehr in seiner Gesetzesbefolgung suchte, sondern um eine Verpflichtung, welche die Einfügung in das Volk der Verheißung mit sich bringe. Allerdings aber lag die Gefahr immer nahe genug, daß man die Bedingung der Theilnahme am Heil wieder zum Heilsgrunde machte und diese Gefahr scheint auch Petrus durchschaut zu haben.

erhalten und dadurch der Bekehrung der Diaspora ein unübersteigliches Hinderniß bereitet haben würden (v. 20. 21). Da nämlich die Hoffnung auf eine Gesammtbekehrung Israels noch nicht aufgegeben war (§. 48) und die Urapostel die Mission unter Israel unverdrossen fortsetzen sollten (Gal. 2, 9), so mußte Vorsorge getroffen werden, daß nicht die Judenschaft in der Diaspora von der gesetzesfreien Christenheit sich durch eine unüberwindliche Schranke getrennt fühlte, welche jede Einwirkung auf sie unmöglich machte. Diese Stücke waren der Genuß von Götzenopferfleisch, von Blut und Ersticktem, sowie die außereheliche Geschlechtsgemeinschaft (Act. 15, 20. 29). Es läßt sich nicht nachweisen, daß damit die Heidenchristen unter dieselben Bedingungen gestellt waren, unter denen die Israeliten die Proselyten des Thores in ihre sociale Gemeinschaft aufnahmen (Ritschl. S. 129. Vgl. dazu meine Recension in den Studien und Kritiken. 1859. S. 137. 138); die Aehnlichkeit mit diesen, soweit sie wirklich vorhanden, ergab sich von selbst aus den ähnlichen Motiven, die hier wie dort obwalteten. Uebrigens sollte das Decret des Apostelconcils ausdrücklich nur für diejenigen Gemeinden bindend sein, die mit der Muttergemeinde in einem näheren Zusammenhange standen (15, 23), und wenn Paulus dasselbe später auch in den auf seiner ersten Missionsreise gegründeten Gemeinden einführte (16, 4), so ist zu erwägen, daß diese auf Anlaß der antiochenischen Gemeinde unter Leitung des Barnabas, eines Gliedes der Urgemeinde, unternommen war (13, 2. 3. Vgl. v. 7).

d) Der Beschluß des Apostelconcils (not. c.) löste keineswegs alle Schwierigkeiten. Da er als unbestritten voraussetzte, daß die Judenchristen dem väterlichen Gesetze treu blieben, und dazu nach der Auffassung der urapostolischen Kirche (not. a.) auch die gänzliche Enthaltung von allem näheren Umgange, insbesondere von der Tischgenossenschaft mit Unbeschnittenen gehörte, so war ihnen damit die nähere gesellige und cultische Gemeinschaft mit den Heidenchristen, zu der ja namentlich auch die gemeinsamen Mahlzeiten gehörten (§. 47, a.), verwehrt. Man konnte nun die Heidenchristen als solche durch den Glauben von aller heidnischen Profanität gereinigt erachten (15, 9 und dazu not. b.) und in Folge dessen ihnen die Tischgemeinschaft zugestehen, wie Petrus in Antiochien that (Gal. 2, 12). Damit war dann freilich ein Schritt zur Entwöhnung von der streng israelitischen Lebensordnung gethan, der leicht immer weiter führen konnte. Man konnte aber auch, wie τινὲς ἀπὸ Ἰακώβου (Gal. 2, 12) thaten, verlangen, daß um der strengen väterlichen Observanz willen die Judenchristen auf jene Gemeinschaft mit den Heidenchristen verzichten müßten. Zwar weiß man nicht, ob sie wirklich im Sinne des Jacobus handelten oder seine Autorität nur vorschoben; aber unmöglich ist es keineswegs, daß derselbe an dieser strengeren Auslegung des Aposteldecrets, die seiner Anschauung von dem selbstständigen Bestehen des neuen Gottesvolks neben dem alten (not. c.) vollkommen entsprach, festhielt. Das Aposteldecret selbst hatte ja den Fall des Verkehrs in gemischten Gemeinden gar nicht in den Blick gefaßt, da die Concessionen

der Heidenchristen nach Act. 15, 21 nur auf die Synagoge und nicht auf die Judenchristen berechnet waren (not. c.). Als nun Petrus auf das Drängen der Eiferer sich von den Heidenchristen zurückzog, rügte Paulus dies seiner früher bewährten besseren Ueberzeugung widersprechende Verfahren mit Recht als ὑπόκρισις (Gal. 2, 13) und sah darin einen indirecten Zwang für die Heidenchristen, welche, wenn sie ihrerseits nicht die Gemeinschaft mit den Gläubigen aus den Juden aufgeben wollten, die jüdische Lebensweise annehmen, d. h. Juden werden mußten durch Annahme der Beschneidung und des Gesetzes (2, 14). Die ganze Polemik des Paulus zeigt aber ausdrücklich, daß Petrus die Consequenz des von ihm adoptirten Verfahrens, welche die feierlich anerkannte Freiheit und Selbstständigkeit der Heidengemeinden aufhob, perhorresciren mußte. Dagegen fehlte es nicht an einer Partei innerhalb der Urgemeinde, welche trotz des Aposteldecrets immer wieder zu der Forderung zurückkehrte, daß die Heiden, um an dem messianischen Heil Antheil zu erlangen, sich völlig durch die Beschneidung und Gesetzesannahme dem Volk der Verheißung einverleiben müßten und diese Forderung lag allerdings in der Consequenz jener strengeren Auslegung des Aposteldecrets, da eine Versagung der socialen Gemeinschaft nothwendig allmählig zur Anzweiflung der vollen Heilsgemeinschaft der Heidenchristen zurückführen mußte. Daß aber die Urapostel oder Jacobus die Forderungen dieser judaistischen Partei je unterstützt haben, hat die Tübinger Schule nicht nachzuweisen vermocht. Weder ihre Hoffnung auf eine Gesammtbekehrung Israels, noch die Betrachtung der gläubigen Israeliten als des Grundstocks der Gemeinde nöthigte sie dazu. Allerdings aber konnte eine befriedigendere Lösung der Frage nach dem socialen Verhältniß zwischen dem judenchristlichen und heidenchristlichen Theil der Gemeinde, als sie das Apostelldecret bot, nur aufgeschoben bleiben unter der doppelten Voraussetzung, daß die Judenmission einen raschen und umfassenden Erfolg haben und die begonnenen Heidenbekehrungen etwas vereinzeltes bleiben würden. Beide Voraussetzungen haben sich nicht verwirklicht und darum hat die weitere Entwicklung des Christenthums den Standpunkt des Apostelconcils bald hinter sich zurückgelassen.

Zweiter Abschnitt.
Der erste Brief Petri.

Drittes Capitel.
Der Beginn der messianischen Vollendung in der christlichen Gemeinde.

---

§. 50. Das auserwählte Geschlecht.

In der christlichen Gemeinde beginnt sich die verheißene Vollendung der Theokratie zu verwirklichen. a) Diese Gemeinde ist aber für den Gesichtskreis unseres Briefs das auserwählte Geschlecht, d. h. das Volk Israel, soweit dasselbe gläubig geworden ist. b) Alle, die der Forderung der Heilsbotschaft nicht gehorchen wollten, werden von dem auserwählten Geschlechte ausgeschlossen. c) Wo etwa auch einzelne Heiden durch die Taufe in die Gemeinde aufgenommen sind, da sind sie dem auserwählten Geschlechte eingefügt, dessen Substanz das gläubige Israel bildet. d)

a) Auch der erste Brief Petri geht von der Grundanschauung aus, daß die Zeit der Erfüllung aller Weissagung, d. h. die messianische Zeit gekommen ist (§. 45). Aber da es sich hier nicht um eine grundlegende Verkündigung handelt, sondern um eine Erbauung (2, 5) der bereits bestehenden Gemeinden (§. 40, a.), so geht der Apostel nicht von dem Nachweis aus, daß in Jesu die Weissagung erfüllt sei, sondern er zeigt, daß in der christlichen Gemeinde verwirklicht ist, was dem theokratischen Volke als höchstes Ideal vorgesteckt war (2, 9). Diese Verwirklichung war für die messianische Zeit in Aussicht gestellt (§. 14, c.), ihr Eintritt involvirt den Anbruch der messianischen Vollendungszeit. Was Israel seiner Bestimmung nach sein sollte und doch nie in voller Wirklichkeit war, das ist jetzt zu verwirklichen begonnen in der Christengemeinde; alle Prädicate, mit welchen das Gesetz und die Verheißung die vollendete Theokratie bezeichnen, werden auf sie übertragen, in ihr hat die messianische Vollendung begonnen. Was Jesus als das Gekommensein des Gottesreichs in der Jüngergemeinde verkündete (§. 16), das ist für die apostolische Verkündigung die Vollendung der Theokratie in der Christengemeinde.

b) Als das Subject, an welchem das Ideal der Theokratie verwirklicht werden soll (not. a.), hat Gott Israel erwählt aus allen Völkern der Erde (Deutr. 7, 6—8), Israel war sein auserwähltes

Geschlecht (Jesaj. 43, 20). Wenn nun Petrus zu seinen Lesern sagt: Ihr seid das auserwählte Geschlecht (2, 9), so würde dies nach der gangbaren Auffassung unseres Briefes (§. 40, b.) besagen, daß das Ideal der Theokratie, das einst in Israel verwirklicht werden sollte, nunmehr in einer aus ehemaligen Heiden bestehenden Gemeinschaft verwirklicht wird. Dies würde voraussetzen, daß Israel als Volk definitiv das Heil verworfen und dadurch die Erfüllung der Verheißung in ihrer ursprünglichen Gestalt schlechthin unmöglich gemacht hat. Allein für diese Anschauung findet sich auch nicht der leiseste Anhalt in unserm Briefe und doch wäre diese Uebertragung der Verheißung auf ein anderes Subject für die urapostolische Anschauung ein Riesenschritt gewesen, für dessen Rechtfertigung es schwerlich an Andeutungen fehlen würde. Dagegen deutet schon die Bezeichnung der Leser als des auserwählten Geschlechts (γένος), die nur hier sich findet, auf ihre Abstammung (Deutr. 7, 8) als letzten Grund dieser Erwählung hin. Nach §. 40, a. waren es aber wirklich Israeliten der Abstammung nach, an welche der Brief gerichtet ist. Die Erwählten, an welche Petrus schreibt, gehörten zu der jüdischen Diaspora Kleinasiens (1, 1), sie waren erwählt in Gemäßheit des göttlichen Vorhererkennens (v. 2: κατὰ πρόγνωσιν θεοῦ). Weil Gott auf Grund seines Vorhererkennens vorher wußte, daß sich in Israel einst die Theokratie verwirklichen werde, hat er die Gläubigen aus Israel erwählt. Das Neue ist nur dies, daß nicht ganz Israel, sondern das gläubig gewordene das auserwählte Geschlecht genannt wird. Denn nur an die Gläubigen in der Diaspora richtet sich der Brief, die Gemeinde der gläubigen Israeliten in Babylon ist die Miterwählte (5, 13) und aus dem Zusammenhange von 2, 9 erhellt, daß die Gläubigen in Israel (v. 7), welche nicht dem Worte ungehorsam gewesen sind (v. 8), als das auserwählte Geschlecht bezeichnet werden, in welchem sich das Ideal der Theokratie verwirklicht. Allein auch im A. T. hat die Erwählung Israels keineswegs den Sinn, daß die Abstammung von den Vätern als solche zur Theilnahme an allem demselben verheißenen Heile berechtigt, schon Deutr. 7, 9 wird dieselbe ausdrücklich auf diejenigen beschränkt, welche ihre Bundespflicht erfüllen und diese Bundespflicht des Gehorsams wird jetzt eben dadurch erfüllt, daß man die Heilsbotschaft annimmt und glaubt (§. 46, b.). Darum ist nur das gläubig gewordene Israel die Gemeinde der Vollendungszeit (§. 48, c.).

c) Ist das Heil nicht bloß an die Abstammung von den Vätern, sondern auch an die Erfüllung der Bundespflicht geknüpft, so kann es nicht wundern, daß viele geborene Israeliten an demselben nicht Antheil empfangen. Daß dies geschehen werde, ja daß möglicher Weise nur ein Rest Israels am messianischen Heile Antheil empfangen werde, das haben die Propheten in ihren Weissagungen von den dem Eintritt der Vollendungszeit voraufgehenden Gerichten oft genug ausgesprochen. Aber dies ändert an der Erwählung Israels nichts; denn die dem Gericht verfallenen sind eben damit aus dem erwählten Volk ausgerottet (§. 48, b.). In dem erwählten Geschlecht vollendet sich

die Theokratie, aber die unwürdigen Nachkommen der Väter gehören gar nicht mehr zu diesem Geschlechte. Denen, die ungehorsam sind, also ihre Bundespflicht nicht erfüllen (not. a.), ist der Messias zum Stein des Anstoßes und Strauchelns geworden, wie 2, 7 mit ausdrücklicher Anspielung auf die Weissagung (Jesaj. 8, 14) gesagt wird. Dieses Straucheln aber ist denen, welche der Verkündigung von dem Messias den Gehorsam verweigern, ausdrücklich von Gott als Strafe dafür geordnet. Die Stelle 2, 8 redet nicht von der Vorherbestimmung Einzelner zum Unglauben (Lechler. S. 186) oder zur Ausschließung vom Gottesreiche (v. Cölln, II. S. 351), sondern davon, daß die Ungehorsamen nach göttlicher Ordnung zum Straucheln, d. h. aber nicht zur sittlichen Verfehlung, sondern zum Verderben bestimmt sind. Dies Verderben besteht nach dem Zusammenhange mit v. 9 eben darin, daß sie nicht mehr zum auserwählten Geschlechte gehören und darum nicht an der Vollendung der Theokratie, die durch den Messias vermittelt ist (v. 6), theilhaben. Auch hier wird demnach, wie §. 48, b., alle Sünde, selbst der Ungehorsam der im Fluthgericht untergegangenen (3, 20) als Verfehlungssünde betrachtet (1, 14: *ἐν τῇ ἀγνοίᾳ*). Nur der hartnäckige Ungehorsam gegen die ihre gläubige Annahme fordernde Heilsbotschaft (2, 8. Vgl. 3, 1. 4, 17: *ἀπειθεῖν τῷ λόγῳ* oder *τῷ τοῦ θεοῦ εὐαγγελίῳ*), der nichts anderes ist als Ungehorsam gegen den Messias selbst, wird als Frechheitssünde gewerthet, die nicht vergeben werden kann, weil durch den Messias eben die Vollendung herbeigeführt wird und der Ungehorsam gegen ihn ein definitiver ist. Es hat also keine Veränderung des göttlichen Erwählungsrathschlusses, keine Uebertragung desselben auf ein anderes Subject stattgefunden. Die Erwählung hat es jetzt nicht weniger wie im alten Bunde auf den Gehorsam der Erwählten abgesehen (*ἐκλεκτοὶ — εἰς ὑπακοήν*: 1, 1. 2). An diesem Gehorsam hat es freilich zu allen Zeiten in Israel vielfach gefehlt; aber das gläubige Israel hat im entscheidenden Augenblicke diesen Gehorsam geleistet und damit die *πρόγνωσις* Gottes hinsichtlich Israels (not. b.) bewährt. Wo dagegen dieser Gehorsam ausbleibt, da kann sich der Erwählungsrathschluß nicht verwirklichen, weil die Ungehorsamen durch das Gericht Gottes aus dem erwählten Geschlechte ausgerottet werden. (Näheres über den Begriff der Erwählung vgl. §. 52, a.).

d) Es ist an sich wohl möglich, daß sich bereits einzelne gläubig gewordene Heiden an die Diasporagemeinden angeschlossen hatten, als Petrus an sie schrieb, und wenn wirklich einzelne Aeußerungen des Briefes sich ausdrücklich auf Heidenchristen beziehen sollten, was ich allerdings nicht finden kann, so würde auf einen nicht unbeträchtlichen heidenchristlichen Bestandtheil derselben geschlossen werden müssen. Aber dann würde nur um so klarer hervortreten, daß Petrus die gläubigen Israeliten für den eigentlichen Stamm, die Substanz der Gemeinde hält, zu dem diese Heiden von Gott vor der Zeit hinzugeführt waren (Vgl. §. 49, b.). Daß auch solche, die nicht geborene Juden waren, in das erwählte Geschlecht eintreten und seiner Verheißungen theilhaftig werden konnten, war ja durch das Proselytenthum dem jüdischen

Bewußtsein durchaus geläufig geworden. Allerdings wurde von den eigentlichen Proselyten des Judenthums die Beschneidung gefordert, allein Petrus hatte ja nach §. 49, c. anerkannt, daß auch Heiden als solche, d. h. ohne die Beschneidung anzunehmen, auf Grund des Glaubens dem Gottesvolk einverleibt werden könnten und, wenn die geborenen und beschnittenen Israeliten nur, sofern sie gläubig geworden waren, zu dem auserwählten Geschlecht der Vollendungszeit gehörten (not. b.), so verstand sich von selbst, daß die, welche, ohne geborene Israeliten und ohne beschnitten zu sein, von Gott vor der Zeit der messiasgläubigen Judengemeinde hinzugefügt waren, ebenso wie die Proselyten, welche die Bescheidung angenommen hatten, an allem Israel verheißenen Heil Antheil empfingen. Wie aber das Apostelbecret nicht daran dachte, die gläubigen Heiden in eine untergeordnete Stellung zur judenchristlichen Substanz der Gemeinde zu setzen nach Analogie der Proselyten des Thores (§. 49, c.), so findet auch in unserm Briefe dies keineswegs statt, obwohl es noch Reuß (II. S. 302) aus einer falschen Erklärung der Briefadresse erschließt. Wie sich dann freilich das gesellige Verhältniß dieser dem erwählten Geschlecht einverleibten Heiden zu dem ohne Zweifel gesetzestreuen Stamm der Gemeinde gestaltete und ob dasselbe bereits im Sinne von §. 49, d. zur Frage gekommen war, darüber fehlt in unserm Briefe jede Andeutung. Die Juden in der entlegenen Diaspora waren schwerlich an eine so strenge Beobachtung des Gesetzes gewöhnt, daß das sociale Verhältniß zu den unbeschnittenen Gliedern der Gemeinde zu einer so brennenden Frage wurde, wie in der unmittelbaren Nachbarschaft Palästinas, und auch in die antiochenische Gemeinde wurde ja der Streit darüber erst von Jerusalem her hineingetragen (Gal. 2, 12).

§. 51. Das Eigenthumsvolk.

Das erwählte Geschlecht ist in der Vollendungszeit zum Eigenthumsvolk Gottes geworden. a) Darin liegt zunächst, daß es berufen ist zu dem höchsten, dem messianischen Heil. b) Es ist aber zugleich damit berufen zu der höchsten Aufgabe, als die wahren Gottesknechte Gott zu verherrlichen. c) Beide Gesichtspunkte schließen sich zusammen in dem Begriff der Kindschaft, doch so, daß der letztere noch vorwiegt. d)

a) Gott hat nach Deutr. 7, 6 Israel erwählt, damit es ihm ein Volk des Eigenthums werde (עַם סְגֻלָּה). Allein Exod. 19, 5 zeigt, daß dies zunächst nur ein dem Volke vorgestecktes Ideal war, dessen Realisirung von dem Gehorsam des Volkes abhing. Das abtrünnige Israel ist nicht mehr Gottes Volk, aber es kann es wieder werden, wenn es sich zur messianischen Zeit bekehrt (Hos. 2, 25). Das erwählte Geschlecht hat nun durch seinen Glauben den zur messianischen Zeit von Gott geforderten Gehorsam geleistet (§. 50, b.), es darf also von Petrus als das zum Eigenthum angenommene Volk (2, 9: *λαὸς εἰς περιποίησιν*) bezeichnet werden, es darf mit Anspielung auf Hos. 2, 25 von ihm gesagt werden, daß es jetzt wieder Gottes Volk

geworden sei (2, 10). Unter einem geläufigen prophetischen Bilde (Jerem. 31, 10. Ezech. 34, 11. 12) wird dies auch so dargestellt, daß sie, die ursprünglich schon eine Heerde Gottes sein sollten, verirrte Schafe waren, die sich von ihrem Hirten verloren hatten und nun zu Gott, zu ihrem Hirten und Hüter zurückgekehrt sind (2, 25. Vgl. Ezech. 34, 10. 16). Nun erst sind sie wieder eine Heerde Gottes geworden (5, 2), welcher Gott, der Eigenthümer der Heerde, ihre Hirten und als Obersten derselben den Messias bestellt hat (5, 2—4. Vgl. Ezech. 34, 23. 24).

b) Schon darin, daß der Eigenthümer der Heerde zugleich ihr Hirte und Hüter ist (2, 25), liegt es angedeutet, daß mit diesem Angehörigkeitsverhältnisse dem auserwählten Geschlechte aller Segen und Schutz seines Gottes gewährleistet ist. Als Gottes Volk ist es nach 2, 10 zugleich der Gegenstand seiner barmherzigen Liebe geworden (Vgl. Hos. 2, 25: רִחַמְתִּי אֶת־לֹא רֻחָמָה). Unter dem Symbol eines staunenswerthen Lichtes wird 2, 9 das unvergleichliche Glück dargestellt, zu welchem die Glieder des auserwählten Geschlechts aus der Finsterniß ihres Elends berufen sind und 5, 10 wird als das letzte Ziel ihrer Berufung die ewige Herrlichkeit Gottes selbst genannt. Es erhellt hieraus, daß ganz wie §. 31, a. die Berufung als Berufung zu der Theilnahme am messianischen Heil gedacht ist, daß ihr Ziel dasselbe ist wie in den Evangelien. Dagegen ist die Berufung selbst nicht als Aufforderung oder Einladung gedacht, wie dort, sondern mehr in ATlicher Weise als die in der Erwählung gegebene Bestimmung zu dem mit dem Ziele der Erwählung verbundenen Heil; denn als das erwählte Geschlecht sind sie zum Heil berufen (2, 9: *ὑμεῖς γένος ἐκλεκτὸν — τοῦ ὑμᾶς καλέσαντος*).

c) Von der anderen Seite ist die Berufung die Bestimmung zur Erfüllung einer bestimmten Aufgabe, wie wir eine solche ebenfalls schon §. 31, a. als Ziel der Berufung erkannten. Die Christen sind die wahren Knechte Gottes (2, 16. Vgl. §. 46, a.) oder seine Haushalter (4, 10) wie §. 35, a. Ihre höchste Aufgabe besteht darin, daß sie als das zum Eigenthumsvolk erwählte Geschlecht die herrlichen Eigenschaften (*ἀρεταί*) des Gottes, der sie berufen hat, preisend verkündigen (2, 9. Vgl. Jesaj. 43, 21) und durch die rechte Anwendung seiner Gaben ihn verherrlichen (4, 11). So verlangt Petrus, daß sie, als Christen leidend, durch die Art, wie sie den ihnen durch ihre Christenberufung gegebenen Namen tragen, Gott verherrlichen (4, 16) und daß sie durch ihr Wohlverhalten auch die noch Ungläubigen zum Preise Gottes anregen sollen (2, 12. Vgl. Matth. 5, 16 und dazu §. 24, c.). Auch einzelne Verpflichtungen, die es dabei zu erfüllen gilt, werden unter den Gesichtspunkt der Berufung gestellt (2, 21. 3, 9).

d) Schon im A. T. ist der Begriff der Kindschaft ein Wechselbegriff für den des Eigenthumsvolks (Jerem. 31, 1. 9). Jehova ist der Gott und der Vater seines Volks, Israel sein Volk und sein Sohn (Vgl. §. 23, c.). Auch hier wird vorausgesetzt, daß die Christen Kinder Gottes sind und Gott als ihren Vater anrufen (1, 14. 17),

wie sie denn auch 2, 17. 5, 9 als eine Brüderschaft betrachtet werden (Vgl. 5, 12). Freilich tritt nicht direct hervor, daß damit wie in den synoptischen Evangelien (§. 23, b.) die Gewißheit der väterlichen Liebe Gottes ausgedrückt werden soll. Wo vom Sorgen abgemahnt und zum Vertrauen aufgefordert wird, beruft sich Petrus auf Gott als den Schöpfer (Vgl. Act. 4, 24), der nach seiner Treue dem Geschöpf auch seine Hülfe nicht entziehen wird (4, 19) und auf einen Psalmspruch, der von der göttlichen Vorsehung handelt (5, 7 nach Psalm 55, 23). Aber auch hier ist nach dem Zusammenhange von 1, 14. 15 die Berufung zu dem vollen messianischen Heil (not b.) sichtlich als Berufung zur Kindschaft gedacht, auf welche der Christ nach v. 17 gleichsam mit der Anrufung des Vaters antwortet, und somit die Kindschaft als ein hohes Glück betrachtet. In der Ermahnung des v. 17 liegt ja ausdrücklich die Voraussetzung, daß man wähnen könnte, die väterliche Liebe Gottes werde die Unparteilichkeit des Richters beeinträchtigen. Deutlicher aber tritt allerdings die andere Seite des Kindschaftsverhältnisses hervor, wonach dasselbe wie das Knechtsverhältniß (not. c.), das damit also nicht im Widerspruch steht (Vgl. §. 35, a.), die Verpflichtung zum Gehorsam involvirt (1, 14: τέκνα ὑπακοῆς). Dieser Gehorsam wird aber 1, 15 wesentlich darein gesetzt, daß das Kind sich dem Vater gleichgestalte, dem Gott, der es zur Kindschaft berufen hat, ähnlich werde, nur daß dabei nicht, wie in der Lehre Jesu, die neue Liebesoffenbarung Gottes (§. 24, c. 28, a.), sondern auf Grund von Levit. 11, 44 die ATliche Offenbarung der Heiligkeit Gottes als Grundnorm in den Blick gefaßt wird (1, 15. 16)[1]. Es erhellt daraus aufs Neue, daß auch durch die Berufung zur Kindschaft nur verwirklicht werden soll, was als Ideal bereits dem Volke Israel vorgesteckt war. Uebrigens ist der Kindschaftsbegriff weder mit der Wiedergeburt zur Hoffnung (1, 3), noch mit dem Bilde 1, 23. 2, 2 in Beziehung gesetzt.

§. 52. Die heilige Priesterschaft.

Das erwählte Geschlecht ist durch die in der Taufe mittelst der Geistesmittheilung vollzogene Weihe ein heiliges Volk geworden. a) Dadurch realisirt sich an ihm die Verheißung Israels, nach welcher dieses eine heilige, dem Könige der Theokratie dienende Priesterschaft sein sollte. b) Als solche darf es Gott nahen und Opfer darbringen. c) Ja, es erbaut sich aus seinen Gliedern das geistliche Gotteshaus, in welchem Gott selbst Wohnung macht, nach seiner Verheißung. d)

---

[1]) Der Begriff der Heiligkeit Gottes, der hier als aus dem A. T. bekannt vorausgesetzt wird, bezeichnet nicht die sittliche Vollkommenheit (Vgl. v. Cölln, II. S. 54), sondern die von aller creatürlichen Unreinheit abgesonderte Erhabenheit Gottes, welcher der Mensch nur ähnlich werden kann, indem er sich von aller Befleckung durch die Begierden (v. 14) reinigt.

a) Obwohl das gläubige Israel ebenso wie das ATliche die Aehnlichkeit mit dem heiligen Gott in fortgesetzter Heiligung erst realisiren soll (§. 51, d), so zeigt sich doch auch hier, daß in ihm bereits die messianische Vollendung begonnnen hat (§. 50, a.). Was dem Volke Exod. 19, 6 als das auf dem Wege des Bundesgehorsams erst zu erreichende Ziel vorgehalten wird, ist in gewissem Sinne an dem erwählten Geschlecht der Vollendungszeit, dem gläubigen Israel bereits verwirklicht, es ist bereits ein heiliges Volk geworden (2, 9). Die Erwählung hat sich geschichtlich verwirklicht in einem Acte, in welchem die Erwählten Gott geweiht und dadurch heilig gemacht sind (1, 1. 2: *ἐκλεκτοὶ — ἐν ἁγιασμῷ*). Es kann damit nur der Act gemeint sein, durch welchen die gläubigen Israeliten aus der Masse des einstweilen noch ungläubigen Volks ausgesondert und zu der christlichen Gemeinde als dem erwählten Geschlecht, an welchem sich der Erwählungsrathschluß realisiren soll (§. 50), constituirt sind, d. h. die Taufe.[1]) Darauf deutet auch, daß diese Weihe oder Heiligung vollzogen gedacht wird durch den Geist (*ἐν ἁγιασμῷ πνεύματος*), der ja in Folge der Taufe mitgetheilt wird (§. 46, e.). Als Ziel dieser in der grundlegenden Heiligung sich vollziehenden Erwählung kann dann der Gehorsam genannt werden (*εἰς ὑπακοήν*), der ja nach §. 51, d. wesentlich in der fortgehenden Heiligung sich beweist. Es wird also auch hier, wie §. 24, b. c., die Verwirklichung des religiös-sittlichen Ideals in der Christengemeinde nicht bloß gefordert, sondern zugleich gewährleistet, es wird in der Berufung nur gefordert, was in der damit wesentlich identischen Erwählung (§. 51, b.) dem Princip nach bereits gesetzt und dadurch in seiner Verwirklichung ermöglicht ist.

b) Die Heiligkeit des Volkes war im alten Bunde ein Ideal, das nur an einzelnen Personen sich verwirklichte (3, 5: *αἱ ἅγιαι γυναῖκες*). Daher wird von denjenigen Frauen, welche durch ihr Verhalten der Sara, die eine jener heiligen Weiber war, ähnlich geworden, gesagt, sie seien Kinder derselben geworden (3, 6), nämlich im metaphorischen Sinne der sittlichen Wesensähnlichkeit (§. 20, c.). Allein das Volk im Ganzen blieb unheilig und darum mußte das

[1]) Hieraus erhellt, daß der Act der Erwählung auch bei Petrus nicht ohne weiteres der ist, durch welchen einst die Kinder Abrahams zum Eigenthumsvolk erwählt wurden. Es ist vielmehr in Folge der §. 50, b. erörterten Bedingung, an welche die bleibende Zugehörigkeit zum erwählten Volke geknüpft ist, gleichsam ein neuer Erwählungsact eingetreten, in welchem Gott diejenigen Israeliten, welche diese Bedingung erfüllt haben, zum Heile beruft (§. 51, b.). Aber sofern diese engere Wahl unter den Israeliten getroffen wird, ist doch keine Aenderung des ursprünglichen Erwählungsrathschlusses eingetreten, sondern derselbe hat sich nur in der bereits von vornherein in den Blick gefaßten Weise in der messianischen Zeit an dem erwählten Geschlechte (§. 50, b.) geschichtlich verwirklicht. Es kann darum auch so angesehen werden, als ob in der Gegenwart nur das ursprünglich erwählte Geschlecht selbst nach Ausschluß der unwürdigen Glieder und mit Einschluß der ihm einverleibten Heiden zu dem in der ursprünglichen Erwählung ihm bestimmten Heil berufen ist (§. 50, c. d.).

levitische Priesterthum als sein Stellvertreter diese Heiligkeit wenigstens annähernd realisiren (Levit. 21, 6—8). Diese Stellvertretung fällt jetzt weg, wenn das ganze erwählte Geschlecht heilig geworden ist (not. a.). Nach Exod. 19, 6 sollte der Idee nach das ganze Volk eine Priesterschaft sein und auch die Verwirklichung dieses Ideals war nach Jesaj. 61, 6 für die messianische Zeit in Aussicht genommen. So ist nun die ganze Christengemeinde eine heilige Priesterschaft (2, 5), die, weil sie Jehova als ihrem Könige dient, eine königliche genannt wird (2, 9).

c) Nach Num. 16, 5 ist es das Vorrecht der Priester, Gott zu nahen und zu opfern, weil nur der Heilige dem heiligen Gott nahen (Exod. 19, 22) und ihm die Opfer nahe bringen darf. Auch dieses Vorrecht muß jetzt auf die ganze Christengemeinde übergehen. Nach 3, 18 hat Christus uns Gott nahe gebracht, zu ihm, von dem wir durch unsere Unheiligkeit getrennt waren, hinzugeführt. Nach 2, 5 erscheint es als die Aufgabe des heiligen Priesterthums, Gott wohlgefällige Opfer darzubringen. Wenn diese als geistliche bezeichnet werden, so könnte daran gedacht sein, daß der Geist, der die Gottgeweihtheit der Christen überhaupt vermittelt (not. a.), auch ihre Opfer heilig macht, doch kann damit auch nur der Gegensatz gegen die Thieropfer des alten Bundes ausgedrückt sein.

d) Gott hatte verheißen, inmitten seines Volkes Wohnung zu machen (Exod. 29, 45. 46), und er hatte dies gethan, indem er im Tempel als seinem Hause wohnte. Aber da ihm nur die Priesterschaft dort nahen durfte (not. c.), so wohnte er eigentlich doch nur in ihrer Mitte; von dem Volke als solchem blieb er geschieden. Daher eignen die Propheten die volle Erfüllung auch dieser Verheißung der messianischen Zeit zu (Ezech. 37, 26—28). Diese Verheißung ist jetzt aber erfüllt (Vgl. §. 34, d.). Die Christengemeinde ist selber das Haus Gottes geworden (4, 17), in welchem er Wohnung macht. Wenn dieses Gotteshaus (οἶκος) als ein geistliches bezeichnet wird (2, 5), so könnte auch hier daran gedacht sein, daß der Geist, der die Gottgeweihtheit der Christen überhaupt vermittelt (not. a.), sie auch zur Wohnstätte Gottes qualificirt; doch liegt es auch hier nahe, nur an den Gegensatz gegen den steinernen Tempel des alten Bundes zu denken (Vgl. not. c.). Ausdrücklich wird ja hervorgehoben, daß dieses Gotteshaus aus lebendigen Steinen aufgebaut wird, indem die einzelnen Glieder des erwählten Geschlechts sich an den Messias anschließen.

§. 53. Die Gnade Gottes.

Alles von den Propheten verheißene Heil faßt der Apostel zusammen unter den Begriff der Gnade. a) Diese göttliche Gnade ist eine sehr mannigfaltige und die Christen sind ihrer theils schon theilhaftig geworden, theils sollen sie es erst werden. b) Die Gewißheit davon liegt darin, daß den zur messianischen Vollendung Berufenen in der Verkündigung von Jesu Christo die Gnade bereits dargeboten und damit der Beginn der messianischen Heilszeit angezeigt wird. c)

a) Der Begriff der χάρις läßt sich aus dem A. T. nicht ausreichend erläutern. Das hebräische חֶסֶד, das man damit gewöhnlich zusammenstellt, geben die LXX. gewöhnlich durch ἔλεος wieder, und dieses bezeichnet 1, 3 die erbarmende Liebe Gottes, nach welcher er die Hoffnungslosen zu einer lebendigen Hoffnung wiedergeboren hat. Dagegen entspricht das χάρις der LXX. dem hebräischen חֵן, welches das Wohlgefallen, die Huld Gottes bezeichnet. In diesem Sinne fanden wir Act. 15, 11 in petrinischer Rede die Huld Jesu als dasjenige bezeichnet, wodurch man allein im messianischen Gericht von dem Verderben errettet werden kann (§. 45, d.). In diesem Sinne erscheint das ATliche εὑρίσκειν χάριν ἐναντίον ϑεοῦ (Gen. 6, 8. 18, 3) oder παρὰ τῷ ϑεῷ (Luc. 1, 30. 2, 52) metonymisch gewandt, wenn 2, 20 von einem bestimmten Verhalten gesagt wird, es sei χάρις παρὰ ϑεῷ (Vgl. v. 19), ein Gegenstand des göttlichen Wohlgefallens. Es ist nur eine andere metonymische Wendung dieses Begriffs, wenn χάρις die Gabe der göttlichen Huld bezeichnet. In diesem Sinne wird alles messianische Heil, von welchem die Propheten geweissagt haben, als die für das erwählte Geschlecht der Vollendungszeit bestimmte Gabe der göttlichen Huld bezeichnet (1, 10: οἱ περὶ τῆς εἰς ὑμᾶς χάριτος προφητεύσαντες).

b) Aus 4, 10 erhellt aufs Deutlichste, daß χάρις die Gabe göttlicher Huld bezeichnet (not. a.), weil es dort als Wechselbegriff von χάρισμα gebraucht wird, und zugleich daß diese Gabe eine mannigfaltige ist. Daher kann auch Gott 5, 10 als der Gott jeder Gnade bezeichnet werden. Da nun die Heilszeit bereits angebrochen ist, so muß das für dieselbe verheißene Heilsgut (not. a.) wenigstens theilweise bereits ausgetheilt sein. Dies ist aber auch geschehen, wenn die gläubigen Israeliten — wie unser Brief sie ausdrücklich vergewissern will — in der wahren Gnade Gottes ihren Standpunkt genommen haben (5, 12), wenn sie Haushalter der mannigfaltigen Gnade Gottes geworden sind (4, 10). Andererseits bleibt ihnen immer noch eine Mehrung der Gnade zu wünschen (1, 2) und es wird von dem Gott aller Gnade eine Reihe von Segnungen verheißen, die wir als die in der Folge noch zu empfangenden Stücke des Heilsguts zu betrachten haben werden (5, 10). Endlich wird die schlechthin zukünftige Gabe des ewigen Lebens als eine solche χάρις bezeichnet (3, 7).

c) Wir sahen §. 50, a., daß die apostolische Verkündigung von der begonnenen Vollendung der Theokratie in der Christengemeinde nur die Reproduction der Predigt Jesu von dem Gekommensein des Gottesreichs ist. Sofern nun diese Predigt aussagte, daß damit das messianische Heil gegeben sei, wenn auch erst in einem Anfange, der aber die Gewißheit der Vollendung in sich trug (§. 17, c.), wird dieselbe reproducirt in der Verkündigung der von den Propheten verheißenen Gnade (not. a.), die theils bereits empfangen, theils den Empfängern für die Zukunft gewiß ist (not. b.). Nach 5, 10 ist es die Berufung zu der höchsten Heilsvollendung (§. 51, b.), welche die Christen gewiß macht, daß sie auch die weiteren Stücke dieser

Gnade erlangen werden. Berufen dazu war freilich das Volk Israel von jeher; aber nur das gläubige Israel (§. 50, b.) ist in Christo (5, 10: *καλέσας — ἐν Χριστῷ*) zu der messianischen Vollendung berufen, indem Christus die Heilsverheißung nur der gläubigen Jüngergemeinde gab (§. 32), und nur den messiasgläubigen Juden wird bereits ein wesentlicher Theil dieser Gnade dargeboten (*φερομένη*: entgegengebracht) in der Offenbarung Jesu Christi (1, 13), d. h. in der evangelischen Verkündigung, welche den in Jesu bereits erfüllten Theil der messianischen Weissagung (v. 11. 12) und das damit gegebene Heil kund macht. Wie also in der Lehre Jesu seine Erscheinung als die für die messianische Zeit erwartete höchste Liebesoffenbarung Gottes bezeichnet wird (§. 23, b.), so erscheint sie auch hier als eine Offenbarung der göttlichen Huld, die ihre Gnaden spendet. Allerdings wird dieselbe hier nicht so ausdrücklich als Begründung des neuen Kindschaftsverhältnisses dargestellt; aber im Zusammenhange von 1, 13 mit 1, 14—17 liegt doch deutlich genug, daß eben in Folge der Gnade, welche in der evangelischen Verkündigung von Christo dargeboten wird, die gläubigen Israeliten sich zu Gotteskindern berufen wissen (§. 51, d.) und Gott als ihren Vater anrufen. Inwiefern nun die bereits empfangene Gnade, wie sie dieses Capitel geschildert hat, in dem Messias und seinem Werk begründet ist, wird das folgende zu zeigen haben.

Viertes Capitel.

Der Messias und sein Werk.

§. 54. Der Eckstein der vollendeten Theokratie.

Mit der Erscheinung des von den Propheten verheißenen Messias ist die Vollendungszeit angebrochen. a) Durch seine Auferstehung und Erhöhung ist Christus zum Eckstein der vollendeten Theokratie, d. h. zum Messias gemacht. b) In seinem Sitzen zur Rechten Gottes ist er der über die Engel erhabene gottgleiche Weltherrscher. c) Als solcher wird er bei seiner Wiederkunft in der vollen messianischen Herrlichkeit erscheinen. d)

a) Die Vollendung der Theokratie in dem gläubigen Israel hat begonnen, weil die messianische Zeit da ist (§. 50, a.) und die messianische Zeit ist da, weil der Messias erschienen ist. Wie §. 45, a., so wird die von aller Weissagung in den Blick gefaßte Endzeit (*τὸ ἔσχατον τῶν χρόνων* als Uebersetzung des prophetischen אַחֲרִית הַיָּמִים) als gegenwärtig betrachtet, weil zu dieser Zeit der Messias kund gemacht ist (1, 19. 20: *Χριστοῦ φανερωθέντος ἐπ' ἐσχάτου τῶν*

[illegible]). Daß Jesus von Nazareth dieser Messias sei, braucht natürlich den gläubigen Diasporajuden nicht mehr verkündigt zu werden, der Name des Messias (§. 21, a.) ist bereits so ganz auf die geschichtliche Person Jesu übergegangen, daß er zum Nomen proprium geworden ist.[1]) Was die Propheten von den für diesen Messias bestimmten Leiden und den darauf folgenden Verherrlichungen geweissagt haben, das wird jetzt bereits in der evangelischen Verkündigung von Jesu als geschehen angekündigt (1, 11. 12). Daß Petrus hinsichtlich der Leiden dabei an Jesaj. 53 denkt (Vgl. §. 43, b.), zeigt die deutliche Anspielung auf diese Weissagung 2, 22—25 (Vgl. 1, 19). Mit dieser Erfüllung der Weissagung in dem, der eben dadurch als Messias kund gemacht ist, hat aber die messianische Vollendungszeit begonnen (Vgl. §. 15).

b) Gott hat Christum auferweckt von den Todten und ihm Herrlichkeit gegeben (1, 21), womit ohne Zweifel seine Erhöhung zur Rechten Gottes gemeint ist, die durch seine Erhebung zum Himmel (*πορευθεὶς εἰς οὐρανόν*), aber nicht gerade durch eine sichtbare Himmelfahrt (Vgl. §. 44, a.) vermittelt gedacht wird (3, 22). Beides aber, sowohl die Auferweckung wie die Erhöhung gehört zu den von den Propheten für den Messias geweissagten Verherrlichungen (1, 11. Vgl. §. 43, d. 44, a.). Durch sie ist erwiesen, daß der von den Menschen verworfene Stein (nach Psalm 118, 22, wie §. 43, a.) der von Gott erwählte und hochgeehrte war (2, 4), von dem es Jesaj. 28, 16 hieß, daß ihn Gott zum Eckstein der vollendeten Theokratie machen wolle (2, 6. 7). Auch hier also noch, wie §. 44, b., ist Jesus erst durch seine Erhöhung zum Messias gemacht; denn nur von diesem kann der Eckstein des Gottestempels (§. 52, d.) verstanden werden. Wohl war er schon während seines irdischen Lebens der *Χριστός* (not. a. Anmerk.), aber nur im Sinne von §. 42, b. als der zum Messias erwählte, zur Herbeiführung der Heilsvollendung bestimmte Mensch. Erst durch seine Erhöhung aber ist zu der Vollendung der Theokratie (Capitel 3) der Grund gelegt, indem er zu ihrem Herrn (1, 3) und Oberhirten (5, 4) gemacht ist. Dadurch ist er denn auch erst vollkommen als der Messias kundgemacht, wie aus dem Zusammenhange von 1, 20 mit 1, 21 erhellt, wonach eben die Auferweckung und Verherrlichung Christi seine Kundmachung als *Χριστός* bewirkt hat, und nun wird er auch in der evangelischen Verkündigung von den dem Messias bestimmten und an ihm vollzogenen Verherrlichungen (1, 11. 12) als solcher offenbart (1, 13). Auch hier wird ihm wohl der Messiasname des Sohnes Gottes nicht direct beigelegt; aber ähnlich wie §. 44, a. wird gerade da, wo

---

[1]) Nie mehr wird von ihm der Name *Ἰησοῦς* gebraucht, am häufigsten und zwar vorzugsweise, wo auf sein irdisches Leben zurückgeblickt wird (1, 11. 19. 2, 21. 3, 18. 4, 1. 5, 10, wo zu lesen: *ἐν Χριστῷ*), wird er *Χριστός* schlechthin genannt (Vgl. noch 3, 16. 4, 14. 5, 14), seltener und ohne ersichtlichen Unterschied *ὁ Χριστός* (4, 13. 5, 1. Vgl. 3, 15). Daneben findet sich ausschließlich der Name *Ἰησοῦς Χριστός* (1, 1. 2. 3. 7. 13. 2, 5. 3, 21. 4, 11. Vgl. §. 46, d.), die Lesart *Χριστὸς Ἰησοῦς* in 5, 10. 14 ist ohne Zweifel unrichtig.

er in seiner messianischen Qualität als unser Herr bezeichnet wird, Gott sein Vater genannt (1, 3), wie denn derselbe auch 1, 2 gerade in Bezug auf die durch die Erwählung constituirte neue Gottesgemeinde, in der sich die Theokratie vollendet, θεὸς πατήρ heißt, was wohl mit Bezug auf den im Folgenden genannten Jesus Christus zu verstehen ist.

c) Durch das Sitzen Christi zur Rechten Gottes wird die Theilnahme Christi an der göttlichen Ehre und Weltherrschaft bezeichnet (§. 22, b. §. 44, b.). Dies erhellt daraus, daß ihm in Folge dieser Erhöhung nach 3, 22 die Engel unterworfen sind. Diese erscheinen 1, 12 als eine höhere Ordnung von Geschöpfen, die zwar an dem messianischen Heilswerk unbetheiligt sind, aber durch ihr Verlangen, in die verkündigten Heilsthaten hineinzuschauen, die Größe und Herrlichkeit derselben anschaulich machen. Durch die Erhöhung über sie, deren verschiedene Ordnungen durch das beigefügte ἐξουσίαι καὶ δυνάμεις mit umfaßt werden sollen, wird die Weltherrschaft des erhöhten Christus anschaulich gemacht (Vgl. §. 22, c.). Diese erhellt aber auch daraus, daß derselbe nicht nur ὁ κύριος ἡμῶν (not. b.), sondern auch ὁ κύριος schlechthin genannt wird, wie Gott selbst (1, 25. 2, 13. 3, 12), was Beyschlag S. 118. 119 in seiner Bedeutung nicht gewürdigt hat. Auch hier wird, wie §. 44, b., ein ATliches Citat (Psalm 34, 9), das von dem κύριος-Jehova handelt, ohne weiteres auf ihn bezogen (2, 3) und ebenso 3, 15 (Vgl. Jesaj. 8, 13) mit ausdrücklicher Hinzufügung des erklärenden τὸν Χριστόν. Er ist also auch hier in seiner Erhöhung ein gottgleiches Wesen; doch darf die Doxologie 4, 11 nicht mit Schmid, II. S. 174 auf ihn bezogen werden.

d) In seiner vollen messianischen Herrlichkeit ist Christus freilich für jetzt noch unsichtbar (1, 8), aber einst wird er als der messianische Oberhirte kundgemacht werden (5, 4), womit auf die nach §. 44, c. erwartete zweite Sendung des Messias hingewiesen wird. Dann wird Jesus Christus erst als das, was er ist, offenbart werden (1, 7) in seiner vollen messianischen Herrlichkeit (4, 13. 5, 1). Wie jene zweite φανέρωσις (5, 4) der ersten (1, 20), so steht diese zweite ἀποκάλυψις der durch die evangelische Verkündigung bewirkten (1, 13) parallel.

§. 55. Der präexistente Messiasgeist.

Christus ist als der messianische Erlöser von Anbeginn an im Rathschlusse Gottes vorhererkannt. a) Der Gottesgeist, mit welchem er während seines irdischen Lebens gesalbt war, hat schon in den Propheten gezeugt von dem, was Christo nach diesem Rathschlusse begegnen sollte. b) Dieser Geist wird als diejenige Seite seines Wesens bezeichnet, kraft deren der dem Fleische nach getödtete nicht im Tode bleiben konnte, sondern durch die Auferstehung lebendig gemacht werden mußte. c) In diesem Geiste hat Christus endlich bei seinem Aufenthalt im Hades den dort im Gewahrsam befindlichen Geistern der Verstorbenen die Heilsbotschaft verkündet. d)

a. [illegible] Anschauung von der Person Christi, wonach [illegible] und zur messianischen Herrlichkeit erhoben ist, [illegible] ursprünglich eigne, sondern nur als eine für [illegible] stimmte (1, 11) erscheint (§. 54, b.), macht [illegible] unwahrscheinlich, daß Petrus auf ein vor- [illegible] dem entsprechend auf ein schon ursprünglich [illegible] Christi sollte reflectirt haben. Eine solche [illegible] die Stelle 1, 20 keineswegs voraus, wie Lutz [illegible] Das *φανερωθείς* bezieht sich nach seinem prag- [illegible] hange mit dem *εἰδότες* v. 18 nicht auf die durch [illegible] Erden erfolgte Kundmachung Christi, welche aller- [illegible] genseіn in einem früheren Zustande entgegengesetzt [illegible] auf die Kundmachung Christi in seiner Bedeutung [illegible] Erlöser (v. 18. 19) und diese wird ja ausdrücklich [illegible] ein im göttlichen Rathschlusse entgegengestellt. Um der [illegible] Endzeit willen, d. h. damit diese wisse, daß sie erlöst [illegible] diesen Glauben ihre Hoffnung auf die Heilsvollendung [illegible] 21), ist Christus jetzt kundgemacht, aber darum hat doch [illegible] von jeher die Person Christi als jenes messianische Gottes- [illegible] Jesaj. 53 (§. 54, a.) vorher erkannt (*προεγνωσμένος*), [illegible] Blut die messianische Erlösung werde vollbracht werden. [illegible] übrigens mit dieser, so zu sagen, idealen Präexistenz im gött- [illegible] Rathschlusse nichts anderes ausgesagt, als was sich aus der [illegible] setzung einer direct messianischen Weissagung, von der Petrus [illegible] alle NTlichen Schriftsteller ausgeht (§. 54, b.), von selbst ergiebt. [illegible] die Erwähnung der Endzeit im Gegensatze hat es wohl hervor- [illegible], daß dieses göttliche Vorhererkennen bis an die erste Anfangs- [illegible], d. h. bis an die Weltschöpfung hinauf datirt und dadurch der [illegible] liche Heilsrathschluß als ewiger ausdrücklich bezeichnet wird. Dieses [illegible] liche Vorhererkennen setzt aber so wenig wie das in der messianischen Prophetie sich kundgebende ein gleichzeitiges Vorhandensein der Person voraus, deren Qualification Gott vorausgeschaut und die er dann (ähnlich wie das gläubige Israel 1, 2: *ἐκλεκτοὶ — κατὰ πρόγνωσιν θεοῦ*. Vgl. §. 50, b. 52, a.) in Gemäßheit dieses Vorhererkennens bei ihrem geschichtlichen Auftreten zu ihrer vorher erkannten Bestimmung erwählt hat (2, 4. 6).

b) Wenn es 1, 10 heißt, daß der in den Propheten redende Geist Christi die Schicksale Christi vorher bezeugte, so liegt die Auffassung nahe, darunter den Geist des präexistirenden Christus zu verstehen (Vgl. Lechler. S. 177), und ihr steht nicht entgegen, wie Beyschlag S. 121 meint, daß Jesus nach petrinischer Lehre erst durch seine Erhöhung zum Messias gemacht ist. Denn wenn trotzdem der zum Nomen proprium gewordene Messiasname und zwar mit Vorliebe von der geschichtlichen Person Christi gebraucht werden kann (§. 54, a.), so kann er auch auf den präexistenten übertragen werden. Aber auffallend wäre es allerdings, daß er in demselben Satze ohne Unterscheidung von dem präexistenten (*τὸ ἐν αὐτοῖς πνεῦμα Χριστοῦ*) und von dem geschichtlichen (*τὰ εἰς Χριστὸν παθήματα*) gebraucht

wäre, und da der Sinn, welcher entsteht, wenn man ihn beide Male von dem geschichtlichen Christus faßt, ein mit den sonstigen Voraussetzungen der petrinischen Lehre durchaus übereinstimmender ist, so ist diese Fassung allein berechtigt. Hiernach ist der Geist, mit welchem Christus bei der Taufe gesalbt wurde (§. 42, d.) und welcher also während seines irdischen Lebens sein Geist war, bereits, ehe er ihn empfing, in den Propheten thätig gewesen. Dieser Geist ist nichts anderes, als der ewige Gottesgeist, in welchem der messianische Heilsrathschluß von Ewigkeit her gefaßt war (not. a.), und welcher darum ebenso in den Propheten davon zeugen konnte, wie er nachmals den Messias selbst zu der Ausführung dieses Rathschlusses befähigte. Man kann also höchstens sagen, daß der Messias in diesem Geiste, der während seiner künftigen Wirksamkeit das höhere Lebensprincip in ihm bilden sollte, präexistirte, was in der Sache wieder nur auf eine Präexistenz im göttlichen Rathschluß (not. a.) herauskommt.

c) In der Stelle 3, 18 wird die menschliche Person Christi nach zwei verschiedenen Seiten betrachtet, von denen die eine als Fleisch, die andere als Geist bezeichnet wird. Es ist aber nicht richtig, wenn Beyschlag S. 113 darin nur die beiden Factoren des menschlichen Wesens überhaupt sieht; denn wenn auch das Fleisch wie 3, 21. 4, 1. 2. 6 im eigentlichen Sinne zu nehmen ist von dem Substrat des irdisch-leiblichen Leben (§. 29, d. Anmerk.), so kann doch der Geist hier nicht das geistige Wesen des Menschen überhaupt bezeichnen, wie etwa in der Stelle 4, 6. Dieses an sich nämlich könnte das Lebendiggemacht- d. h. Auferwecktwerden des dem Fleische nach Getödteten in keiner Weise begründen, da der Geist des Menschen als solcher zwar fortdauert, also in dieser Beziehung einer Lebendigmachung nicht bedarf, dagegen aber eine Lebendigmachung, wie sie mit der Auferstehung Christi eintrat, nicht an sich fordert, vielmehr ihrer jedenfalls bis zum jüngsten Tage entbehrt. Allerdings entspricht das πνεῦμα in Christo dem πνεῦμα in jedem Menschen, aber eben weil es nicht ein gewöhnlich menschliches πνεῦμα war, sondern der dem Messias für seine Berufserfüllung verliehene Gottesgeist (not. b.), so konnte er dem Geiste nach nicht wie jeder andere Mensch im Tode, d. h. in der Trennung des Geistes vom Leibe bleiben, sondern mußte lebendig gemacht, d. h. auferweckt werden. Wenn also Act. 2, 24 die Nothwendigkeit der Auferstehung noch lediglich durch die Vorhersagung derselben begründet war (§. 43, d.), so wird sie hier bereits auf das Wesen Christi selbst zurückgeführt, sofern der ihm verliehene Gottesgeist für dasselbe constitutiv war. Freilich aber war die Auferweckung nur vorhergesagt, weil sie zur Erfüllung des Messiasberufs nothwendig war, und eben aus demselben Grunde war sie in dem Geiste begründet, der ihn zur Erfüllung dieses Berufs befähigte. Auf die Frage nach dem Verhältniß dieses Gottesgeistes zu dem der menschlichen Natur als solchen eignenden Geiste ist dabei nicht reflectirt, weil derartige Fragen dem Gesichtskreise unserer Lehranschauung ganz fern liegen.

d) Nach 3, 19 ist Christus ἐν πνεύματι in den Hades (§. 38, a.) gegangen, um den darin im Gewahrsam (ἐν φυλακῇ) befindlichen

Geistern die Heilsbotschaft zu bringen. Darunter sind nicht, wie Baur S. 291. 292 meint, die gefallenen Engel (Gen. 6), sondern die Geister, d. h. die von dem Körper getrennten Seelen der Verstorbenen zu verstehen [1]); denn wenn auch dem Zusammenhange nach zunächst an die Geister der in der Sündfluth Umgekommenen gedacht ist, so zeigt doch 4, 6, daß von den übrigen Todten dasselbe gilt. Das Subject ist aber nicht der bereits auferweckte Christus, der eben nicht mehr bloß ἐν πνεύματι war, sondern mit der Auferstehung wieder einen Leib empfangen hatte, sondern der getödtete, der, wie jeder andere Verstorbene (s. d. Anmerk.), nachdem der Geist sich vom Körper getrennt hatte, nur noch ἐν πνεύματι existirte und darum auch unter den körperlosen Geistern, oder den Verstorbenen, die auch nur ἐν πνεύματι existirten, wirken konnte. Während aber die anderen Geister im Scheol nur ein schattenhaftes Dasein führen, konnte der Geist Christi, welcher nicht bloß wie bei den anderen Menschen ein Hauch aus Gott, sondern der Gottesgeist selbst war, der ihn zur messianischen Wirksamkeit befähigte (not. b.) und daher auch seine Auferstehung (not. c.) nothwendig machte, oder — was nur ein anderer Ausdruck dafür ist — Christus in diesem Geiste seine messianische Wirksamkeit unter den Geistern im Scheol fortsetzen. Wie einerseits nach Act. 2, 27 seine Seele nicht im Scheol belassen werden konnte, so konnte andererseits der diese Seele constituirende Geist, weil es der dem Messias verliehene Gottesgeist war, auch nicht an dem Schattenleben der menschlichen Geister im Hades theilnehmen, obwohl Christus selbstverständlich wie jeder andere Mensch nicht nur sterben, sondern auch ἐν πνεύματι in den Scheol hinabgehen mußte. Die Hadesfahrt Christi als solche wird darum auch als eine völlig selbstverständliche Thatsache behandelt und die apostolische Aussage bezieht sich nur auf die in Folge derselben entfaltete messianische Wirksamkeit Christi, die als Beweis für die segensreiche Frucht seines Todes (3, 17. 18) zur Sprache kommt. — Wie also der Geist, welchen der Messias in seinem irdischen Leben empfing, vor dieser Zeit in den Propheten wirksam war, so ist er auch nach dem Ende des irdischen Lebens Christi noch unter den Geistern im Hades wirksam gewesen. Es erhellt auch hieraus, wie das höhere Wesen in Christo auf dieser Stufe apostolischer Lehranschauung noch lediglich als der ihm mitgetheilte, und darum auch in seiner Wirksamkeit an das irdische Leben Christi nicht gebundene Gottesgeist gedacht ist.

---

[1]) Durch die Trennung der Seele vom Leibe ist dieselbe wieder ein immaterielles Wesen geworden, wie sie durch die Einhauchung des immateriellen πνεῦμα in die irdische Materie entstand (§. 29, d. Anmerk.). Die Seelen der Verstorbenen können also ψυχαί genannt werden (Apoc. 6, 9. 20, 4), sofern es dieselben sind, die früher im Fleisch gewohnt haben, sie sind aber ihrem Wesen nach immaterielle Geisteswesen (πνεύματα: Hebr. 12, 23), weil in der Seele sich das dem Menschen eingehauchte πνεῦμα vom Fleische wieder getrennt hat (4, 6) und der Mensch also nur noch ἐν πνεύματι existirt.

§. 56. Die Heilsbedeutung des Leidens Christi.

Das Leiden Christi, bei welchem die wiederholte Betonung der Unschuld und Geduld den Eindruck wiedergiebt, den dasselbe dem unmittelbaren Augenzeugen gemacht hatte, war bereits in der Weissagung vorhergesehen. a) Der einzigartige Zweck dieses Leidens war, die befleckende Sündenschuld von dem Volke zu nehmen, die es am Nahen zu Gott hinderte. b) Dies konnte aber nur geschehen, wenn er der jesajanischen Weissagung gemäß bei seinem Tode am Holze an der Sünder Statt die dadurch verwirkte Strafe trug. c) Auf Grund der Aussagen Christi kann dies auch so dargestellt werden, daß die Gemeinde mit dem sühnenden Blut des neuen Bundesopfers besprengt und dadurch das der Gemeinschaft mit Gott fähige wahre Gottesvolk geworden ist. d)

a) Es ist nicht die einzelne Thatsache des Todes Christi, sondern das Leiden desselben überhaupt, was Petrus, wie schon Act. 3, 18, wiederholt so nachdrücklich hervorhebt (2, 21. 23. 3, 18. 4, 1. 13. 5, 1). Es ist dabei nicht nur auf eine ganze Reihe von Erlebnissen, sondern vor Allem auch auf das Verhalten Christi bei denselben reflectirt, wie denn 2, 21 dieses Leiden als vorbildlich bezeichnet wird (ἔπαθεν — ὑμῖν ὑπολιμπάνων ὑπογραμμόν). Gerade hier verräth sich am deutlichsten der Augenzeuge, welchem Christus in seinem Verhalten während der leidensvollen Schlußtage seines irdischen Lebens noch lebendig vor Augen steht. Schon 3, 18 leidet er als der Gerechte (Vgl. §. 42, d.) und der hinzugefügte Zwecksatz zeigt, daß auch hier das Leiden als ein freiwillig übernommenes, also nicht nur unschuldig, sondern auch willig und geduldig getragenes erscheint. Dasselbe besagt das aus Jesaj. 53, 7 entlehnte Bild vom Lamm, dem Sinnbilde der stillen Geduld (1, 19). Wenn dasselbe als fehllos (ἄμωμος) bezeichnet wird, so zeigt der erläuternde Zusatz (καὶ ἄσπιλος), daß dieses nicht im rituellen Sinne (Levit. 1, 10), sondern im Sinne sittlicher Makellosigkeit gemeint ist, so daß auch hier neben der Geduld die Unschuld dieses Leidens hervorgehoben wird. Am ausführlichsten geschieht dies 2, 22. 23, wo zuerst mit den Worten Jesaj. 53, 9 die Unschuld und dann in einer Umschreibung von Jesaj. 53, 7 die schweigsame Geduld des Leidenden hervorgehoben wird. Daß gerade auf Jesaj. 53 hiebei besonders gern reflectirt wird, erklärt sich daraus, daß der Knecht Gottes aus Jesaj. 53 dem Apostel eine Weissagung des Messias war (§. 42, d.). Es ist aber nicht nur der Eindruck des Leidens, der damit hervorgehoben werden soll, sondern es ist der eigenthümliche Werth dieses Leidens in dieser seiner Qualität begründet (1, 19: τίμιον αἷμα. Vgl. 1, 7. 2, 19). Obwohl demnach dieses Leiden ein freiwilliges, so ist doch von der anderen Seite dasselbe schon in der messianischen Weissagung für Christum vorherbestimmt (1, 11. Vgl. §. 43, a.) und sofern gerade dieser Theil der Weissagung bereits erfüllt ist (1, 12), muß in ihm der bereits realisirte Theil der messianischen Vollendung begründet sein (§. 53, c.).

b) Wenn das Leiden Christi als Beispiel für das Segensreiche (Vgl. *κρεῖττον*: 3, 17) eines unschuldig erduldeten Leidens aufgeführt wird (3, 18), so bevorwortet doch der Apostel, daß dieses Leiden in seiner eigenthümlichen Segensfrucht ein einzigartiges gewesen sei, das sich nicht wiederholen kann. Christus hat einmal (*ἅπαξ*) gelitten um der Sünden willen, dieselben müssen also durch dies einmalige Leiden abgethan sein. Da nun als Zweck dieses Leidens angegeben wird, daß er dem Volke das zur Vollendung der Theokratie nothwendige Nahen zu Gott ermöglicht hat (§. 52, c.), dieses aber bisher durch die Schuldbefleckung des unreinen Volkes unmöglich gemacht war, so erhellt daraus, daß er durch dies Leiden die Schuldbefleckung des Volkes getilgt hat. Wie dies geschehen sei, wird dadurch angedeutet, daß er als Gerechter für Ungerechte gelitten hat. Zwar liegt in der Präposition *ὑπέρ* hier so wenig wie 2, 21 (4, 1 ist das *ὑπὲρ ἡμῶν* unecht) der Begriff der Stellvertretung, aber der so nachdrücklich hervorgehobene Gegensatz des Gerechten und der Ungerechten weckt nothwendig die Vorstellung, daß das zum Besten dieser erlittene Leiden eigentlich von den Ungerechten hätte erlitten werden sollen. Auch war die Vorstellung solcher Stellvertretung bereits durch Matth. 20, 28 an die Hand gegeben (§. 25, d.).

c) Die Hauptstelle 2, 24 weist durch ihren Wortlaut wie durch ihren ganzen Context so deutlich auf Jesaj. 53 hin, daß sie nur aus dieser Weissagung erläutert werden kann. Es ist also davon die Rede, daß Christus unsere Sünden getragen (Jesaj. 53, 12: *αὐτὸς ἁμαρτίας πολλῶν ἀνήνεγκεν*; hebräisch סָבַל ,נָשָׂא), d. h. aber nach stehendem ATlichen Sprachgebrauch (Num. 14, 33), daß er die Strafe derselben (stellvertretend) erlitten hat. Ganz ähnlich wie Jesaj. 53, 11 (*αὐτῶν αὐτός*) wird auch hier durch die Gegenüberstellung von *ἡμῶν αὐτός* das Moment der Stellvertretung (Vgl. not. b.) noch ausdrücklich hervorgehoben. Dagegen ist die Opferidee (Vgl. Lechler. S. 179) nicht nur dem hier in Betracht kommenden jesajanischen Contexte fremd, sondern ebenso die Vorstellung des Sündentragens dem Opferritual. Nie wird von einem Opferthiere gesagt, daß es die Sünden trägt, nur von dem zweiten Bock am großen Versöhnungstage, der gerade **nicht** geopfert, sondern in die Wüste gejagt wurde, wird gesagt, daß ihm die Missethat der Kinder Israel aufs Haupt gelegt sei, damit die völlige Entfernung dieser durch das Opfer des ersten Bocks gesühnten Sünde sinnbildlich dargestellt werde (Levit. 16, 20—22). Der Zusatz *ἐπὶ τὸ ξύλον*, wobei bemerkenswerth, daß hier wie in den petrinischen Reden der Acta (§. 43, a.) das Kreuz als das Galgenholz bezeichnet wird, kann also nicht dem *ἀναφέρειν* die Bedeutung des Hinauftragens des Opfers auf den Altar geben, sondern nur mittelst einer Prägnanz den Gedanken anfügen, daß er die Sünden trug, ans Kreuz hinaufsteigend, weil er gerade dort die specifische Strafe für die Sünden erlitt. Es ist nämlich hier nicht nur der gewaltsame Tod (§. 38, b.), wie ihn Christus erlitt, sondern nach ATlicher Anschauung (Gen. 2, 17. Deutr. 30, 15. 19. Psalm 90, 7)

der Tod überhaupt, sofern er die Seele vom Leibe trennt und das Fleisch der Verwesung überantwortet, als Gottesgericht über die Sünde und damit als Strafe derselben gedacht (4, 6). Wo aber die Strafe getragen ist, da ist die Sünde gesühnt und dadurch die Schuldbefleckung hinweggethan (not. b.). Wenn endlich gesagt wird, daß er die Sünden an seinem Leibe getragen habe, so vergegenwärtigt dies nur in concreter Anschaulichkeit die Art des Todesleidens, und weckt die Erinnerung an die Einsetzungsworte des Abendmahls, in denen Christus seinen Leib als im Tode gebrochen bezeichnete (Vgl. Marc. 14, 22). Es ist hiernach klar, wie die specifische Heilsbedeutung des Todes Christi auf Grund von Jesaj. 53 erkannt ist, und mit Bezug darauf erläutert wird.

d) Wie die Einsetzungsworte des Abendmahls für das Verständniß der Heilsbedeutung des Todes Christi maßgebend geworden sind, zeigt deutlich die Stelle 1, 2. Eine Besprengung des Volkes mit dem Blute des Opfers fand nämlich ausschließlich beim Stiftungsopfer des alten Bundes statt und da dort nach Exod. 24, 7. 8 die Verpflichtung zum Gehorsam der Blutbesprengung vorherging, so ist die Anspielung auf diese Stelle evident, weil auch hier das *εἰς ὑπακοήν* dem *εἰς ῥαντισμὸν αἵματος Ἰησοῦ Χριστοῦ* vorhergeht. Beides zusammen constituirt offenbar eine neue Bundesstiftung, wie sie Jesus Marc. 14, 24 als durch sein Blut vermittelt bezeichnet hatte (§. 25, d.). Wie Gott mit dem erwählten Volk des alten Bundes den Bund am Sinai schloß, nachdem dasselbe zum Gehorsam verpflichtet und durch das sühnende Blut des Bundesopfers von der bisherigen Sündenbefleckung gereinigt war, so werden hier die Christen bezeichnet als erwählt zum Gehorsam und zur Besprengung mit dem Blute Jesu Christi, d. h. also als erwählt zu dem heiligen Volk (§. 52, a.) des neuen Bundes, dem wahren Eigenthumsvolk (§. 51, a.), das durch den Gehorsam zu wahren Gottesknechten geworden (§. 51, c.) und durch die Blutbesprengung von den die volle Gemeinschaft mit Gott hindernden Sünden (§. 52, d.) gereinigt ist. Der neue Bund ist also auch hier nach Jerem. 31, 31—34 als Bund der Gnade und der Vergebung gedacht, aber diese Vergebung kann erst eintreten, wenn das Volk mit dem sühnenden Blute des Bundesopfers besprengt und dadurch gereinigt ist.

§. 57. Die Erlösung.

Wie die erste Heilszeit Israels mit der Erlösung aus der Knechtschaft Aegyptens begann, so beginnt die Zeit der Heilsvollendung mit einer Erlösung aus der Knechtschaft, in welche der von den Vätern überlieferte Wandel das Volk versetzt hat. a) Wenn diese Erlösung als Folge des Todes Christi gedacht ist, so darf sie doch im Sinne des Apostels nur als die mittelbare, praktische Wirkung desselben betrachtet werden. b) Auch von der positiven Seite her wird nur ganz im Allgemeinen das Bewußtsein ausgedrückt, daß der Christ zu allem Gott wohlgefälligen Thun durch Christum befähigt ist. c)

a) Die Erlösung aus der ägyptischen Knechtschaft war schon von Stephanus als vorbildlich für das durch Christum gebrachte Heil betrachtet (Act. 7, 35 und dazu §. 48, d.). Auch in der messianischen Weissagung war vielfach eine Erlösung von allen Feinden in Aussicht genommen (Jerem. 15, 21. 31, 11: *λυτροῦσθαι*, hebräisch פָּדָה, גָּאַל). Eine solche bildete auch einen Bestandtheil der messianischen Erwartung zu Christi Zeit (Luc. 1, 74. 24, 21: *ἠλπίζομεν ὅτι αὐτός ἐστιν ὁ μέλλων λυτροῦσθαι τὸν Ἰσραήλ*). Er selbst hatte seinen Tod als das Lösegeld bezeichnet, wodurch er die Menschenseelen vom Tode erlöse (§. 25, d.). Von einer solchen Erlösung redet auch Petrus 1, 18; aber er bezeichnet als die Macht, von welcher die gläubige Christengemeinde erlöst ist (*ἐλυτρώθητε ἐκ τῆς — ὑμῶν ἀναστροφῆς*), ihren bisherigen Wandel, welcher als ein von den Vätern überlieferter (*πατροπαραδότου*) bisher eine knechtende Macht über sie ausgeübt hatte, die sie hinderte, Gottes Knechte und Kinder des Gehorsams (§. 51, c. d.) und damit das wahre Gottesvolk zu werden. Als das Lösegeld, durch welches diese Erlösung bewirkt ist, bezeichnet Petrus das Blut Christi, dessen Leiden hier nach §. 56, a. in seiner specifischen Kostbarkeit im Gegensatz zu dem sonst Kostbarsten, Gold und Silber, hervorgehoben wird. Ueber die Art, wie diese Loskaufung durch das Blut Christi vermittelt wird, sagt die Stelle nichts aus. An das Lamm als Sühnopfer zu denken (v. Cölln, II. S. 327), fordert weder Jesaj. 53, 7, wo das Lamm lediglich als Bild stiller Geduld und nicht als Sühnopfer in Betracht kommt, noch erlaubt es die Bedeutung des Sühnopfers (Levit. 17, 11), welche nicht redemptorischer Art ist. An das Passahlamm (Lechler. S. 178) könnte man denken, sofern dieses an die vorbildliche Erlösung aus Aegypten erinnert. Da aber die Erwähnung des Lammes nach §. 56, a. im Contexte seinen anders bestimmten Zweck hat, so liegt diese Anspielung nicht im Sinn des Apostels. Auch würde sie über die Art, wie die Erlösung zu Stande kommt, immer nichts aussagen.

b) Wenn es 2, 24 heißt, daß Christus unsere Sünden getragen habe, damit wir, den Sünden fern geworden, der Gerechtigkeit leben und so von der Sündenkrankheit geheilt werden (Vgl. Jesaj. 53, 5), so folgt daraus, daß die Befreiung von der Sünde allerdings eine Folge, aber nur die mittelbare Folge des Todes Christi ist. Weil dieser uns von der Schuld der bisherigen Sünden befreit hat, so wird die weitere Folge davon sein, daß wir fortan den Sünden, die er stellvertretend gebüßt hat, absagen. Wenn man diesen Gedanken durch die paulinische Lehre von der Lebensgemeinschaft mit Christo sich hat vermitteln wollen (Baumgarten-Crusius. S. 416), so liegt dieselbe dem Wortlaut wie dem Contexte unserer Stelle ebenso völlig fern, wie der Stelle 4, 1, die Schmid, II. S. 178. 179 darauf bezieht, und von der Baur S. 290 vergeblich zu zeigen versucht, daß sie aus dem paulinischen Gedankenzusammenhange ergänzt werden müsse (Vgl. §. 64, d.). Es erhellt eben auch hier, daß der Lehrbegriff unseres Apostels einer näheren dogmatischen Bestimmung darüber,

wie der Tod Christi die Befreiung von der Sündenmacht vermittelt habe, noch entbehrt, und bei der praktischen Aussage stehen bleibt, daß dieselbe geschehen und somit die zweite Vorbedingung für die Herstellung eines wahren Gottesvolkes erfüllt sei.

c) Der Zusatz διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ in 2, 5 besagt nicht, daß die geistlichen Opfer der Christen (§. 52, c.) durch Christum Gott wohlgefällig geworden seien; denn dem Contexte nach, in welchem der Schluß des Satzes zu dem Ausgangspunkte (πρὸς ὃν προσερχόμενοι v. 4) zurücklenkt, soll dadurch ausgedrückt werden, daß das Darbringen jener Opfer selbst durch Christum vermittelt ist, daß wir durch ihn zu diesem priesterlichen Thun befähigt sind. Ebenso drückt der gleiche Zusatz 4, 11 aus, daß jede richtige Anwendung der empfangenen Gaben, durch die wir Gott verherrlichen, durch Christum vermittelt ist, daß wir durch ihn zu dieser Thätigkeit der wahren Gottesknechte (§. 51, c.) befähigt sind. Es ist das aber nur der Ausdruck des allgemeinen christlichen Abhängigkeitsgefühls, wonach der Christ sich bewußt ist, nichts ohne durch Christum thun zu können, wie in den synoptischen Reden Christi die Erfüllung des göttlichen Willens als eine durch Christum nicht nur geforderte, sondern auch gewirkte erscheint (§. 24, b.). Eine besondere Lehrform über die Art, wie dieses geschieht, ist direct so wenig ausgeprägt, wie bei der not. b. besprochenen Frage. Doch werden wir eine Weise, wie sich beides nach den Voraussetzungen der petrinischen Lehranschauung denken läßt, §. 63, b. c. kennen lernen.

Fünftes Capitel.

Das Ziel der messianischen Vollendung als Gegenstand der Christenhoffnung.

---

§. 58. Die Auferstehung als Grund der Christenhoffnung.

Erst mit der Auferstehung Christi war den Aposteln die mit dem Tode Jesu verloren scheinende Hoffnung auf die messianische Endvollendung wiedergekehrt. a) Durch seine Auferstehung und Erhöhung nämlich wurde der Glaube an den Anbruch der messianischen Zeit zugleich zur Hoffnung auf die für dieselbe verheißene Heilsvollendung. b) Die Hoffnung ist aber eine Hoffnung auf Gott, der die Christen zur Heilsvollendung berufen hat und sie auch durch seine Macht und seine Gnadengaben dazu führen wird. c)

a) Der Tod Jesu konnte wohl vom Standpunkte der späteren apostolischen Betrachtung aus als das Heil begründend erkannt werden

(§. 56), aber zunächst schien doch auch für die Apostel mit ihm jede Hoffnung auf die von Jesu erwartete messianische Vollendung zu Grabe getragen (Luc. 24, 21). Es ist der Ausdruck der unmittelbarsten Lebenserfahrung, wenn Petrus 1, 3 sagt, daß sie durch die Auferstehung Jesu Christi zu einer lebendigen Hoffnung wiedergeboren seien. Erst durch diese war ja der gestorbene Jesus mit untrüglicher Gewißheit als der Messias kund gemacht (1, 20. 21) und zugleich zur vollen messianischen Herrlichkeit erhoben (2, 7. Vgl. 54, b. c.). Nun erst konnte den Aposteln ein neues Leben der Hoffnung aufgehen. Der auferstandene und erhöhte Christus konnte und mußte vollenden, was der am Kreuz Gestorbene unvollendet gelassen hatte. War durch seine Erhöhung zum Messias bezeugt, daß die Heilszeit wirklich angebrochen sei, die messianische Vollendung begonnen habe (§. 54, a.), so mußte dieselbe nun ihren Verlauf haben, in welchem die volle Erfüllung aller Weissagung nicht ausbleiben konnte. So wurde die Auferstehung der Wendepunkt, welcher ebenso die begonnene Erfüllung der Verheißung als schon eingetreten, wie die volle Erfüllung derselben als sicher zu erwarten verbürgte.

b) Die Genesis der Christenhoffnung wird 1, 21 geschildert. Durch Christum sind die Christen gläubig geworden an Gott, d. h. nach dem Context: sie haben auf ihn vertrauen gelernt als den Vater, der sie in Christo (5, 10) berufen (1, 15) und erlöst hat (1, 17. 18). Dies Vertrauen auf Gott war aber durch ihn nur dann vermittelt, wenn man ihn als den Messias erkannte, und die Gewißheit seiner Messianität dadurch, daß Gott ihn auferweckt und ihm die messianische (Vgl. 1, 11) Herrlichkeit gegeben hatte (not. a.). In dieser seiner messianischen Herrlichkeit war er aber der geworden, der die Erfüllung aller Verheißung gottesmächtig hinausführen konnte, so daß nun der Glaube der Christen an den Beginn der Heilszeit zugleich zur Hoffnung auf die Vollendung derselben werden mußte (*ὥςτε τὴν πίστιν ὑμῶν καὶ ἐλπίδα εἶναι*), die Gott durch den Messias herbeiführen wird.

c) Wie die Hoffnung der Frommen des alten Bundes eine Hoffnung auf Gott ist (3, 5: *ἐλπίζειν εἰς θεόν*), so ist auch die Christenhoffnung, welche die Vollendung des Heils in den Blick faßt, eine Hoffnung auf Gott (1, 21 und dazu not. b.). Gott ist es, der sie in Christo zur ewigen Herrlichkeit berufen (5, 10 und dazu §. 53, c.) und dadurch aus dem Dunkel des Verderbens in das Licht eines unvergleichlichen Heils versetzt hat (2, 9 und dazu §. 51, b.). Er ist es, der sie dadurch zur Hoffnung wiedergeboren hat (1, 3 und dazu not. a.). Er, als der Gott aller Gnade, wird ihnen aber auch zur Erfüllung ihrer Bestimmung verhelfen, indem er sie in seiner Macht, wie in einer Festung bewahrt, damit sie nicht dem ihnen bestimmten Heil entrissen werden (1, 5), und indem er sie durch seine Gnaden (§. 53, b.) vollbereitet, stärket, kräftiget und gründet (5, 10). Die Vollendung des Heils ist wie der Anbruch der Heilszeit (§. 53, c.) seine Gnadengabe.

§. 59. Das himmlische Besitzthum und die Erdenwallfahrt.

Die volle Erfüllung aller Verheißung faßt sich für das erwählte Geschlecht zusammen in den Begriff des ihm zugesagten himmlischen Besitzthums. a) Der wesentliche Inhalt desselben ist das ewige Leben und die ewige Herrlichkeit. b) So lange die Auserwählten aber noch von diesem himmlischen Besitzthum getrennt sind, bleiben sie auf der Erde Fremdlinge und Pilgrime. c)

a) Ist die bisherige Erfüllung der Verheißung als Realisirung des dem Volke Israel vorgesteckten Ideals gedacht (Capitel 3), so wird auch die noch zu erwartende Erfüllung der Verheißung unter demselben Typus der Realisirung des dem Volke Israel verheißenen Zieles angeschaut werden. Nun aber war die specifische dem erwählten Volke gegebene Verheißung der Besitz des Landes Canaan, die *κληρονομία* (Levit. 20, 24. Deutr. 19, 10. 20, 16). Schon in den synoptischen Reden Christi war die Heilsvollendung unter diesem Typus angeschaut (§. 37, a.). So hat nun auch jetzt das auserwählte Geschlecht d. h. das gläubige Israel (1, 1) ein ihm fest bestimmtes Besitzthum (1, 4: *κληρονομία*). Dieses Besitzthum ist aber im Himmel aufbewahrt, und also ebenso als ein himmlisches gedacht, wie in den Reden Jesu die Vollendungsgestalt des Gottesreichs als himmlische gedacht ist (§. 37, b.). Die Prädicate, mit welchen Petrus dieses himmlische Besitzthum preist, stehen vielleicht in ausdrücklichem Gegensatze zu dem dem Volke Israel einst verheißenen Besitzthum. Es ist unvergänglich (*ἄφθαρτος*), während dieses um der Sünde des Volkes willen mit dem Verderben bedroht war (Jesaj. 24, 3: *φθορᾷ φθαρήσεται ἡ γῆ*), es ist unbefleckbar (*ἀμίαντος*), während dieses oft durch die Sünde des Volks verunreinigt wurde (Jerem. 2, 7: *ἐμιάνατε — τὴν κληρονομίαν μου*), es ist unverwelklich (*ἀμάραντος*), während dieses dem Wechsel des Blühens und Verwelkens ausgesetzt war (Jesaj. 40, 6 ff.). Allerdings lag in der Anschauung, wonach das gläubige Israel die Substanz der Gemeinde bildet (§. 50, d.), immer noch die Hoffnung auf eine Gesammtbekehrung Israels; aber wie auch diese einst die äußeren Verhältnisse der nationalen Theokratie umgestalten mochte (Vgl. §. 48, c.), das letzte Ziel der Christenhoffnung war dem Apostel, der die messianische Erlösung im Sinne von §. 57, a. gefaßt hatte, nicht mehr eine irdische Vollendung der Theokratie, sondern die himmlische.

b) Der Inhalt der Heilsvollendung wird 3, 9 als der Besitz einer Segnung (*εὐλογίαν κληρονομεῖν*) bezeichnet, wie sie bereits in der patriarchalischen Verheißung in Aussicht genommen war (Act. 3, 25). Worin diese Segnung besteht, erhellt aus 3, 7, wo die christlichen Frauen als Mitbesitzer des Lebens (Act. 3, 15 und dazu §. 45, d.) bezeichnet werden, weil das ihnen fest zugesagte Leben bereits ein unverlierbarer Besitz, wenn auch erst ein ideeller Hoffnungsbesitz ist. Dieses Leben wird 4, 6 näher beschrieben als ein Leben wie Gott es lebt (*ζῆν κατὰ θεόν*), d. h. als ein ewiges und seliges. Der

[illegible] Ausdruck dafür ist die göttliche Herrlichkeit (δόξα). [illegible] ursprünglich Gott allein zukommt (4, 11) und er sie nach der Auferweckung Christo gegeben hat (1, 21), der bei seiner Wiederkunft in dieser Herrlichkeit offenbar werden wird (4, 13 und dazu §. 34, d.), so hofft Petrus ein Genosse dieser Herrlichkeit zu sein (5, 1) und er verheißt dieselbe den treuen Hirten, als den unverwelklichen Kranz ihres Lohnes (5, 4). Auch der Stelle 4, 13 liegt die Voraussetzung zum Grunde, daß die treuen Jünger Christi einst an dieser Herrlichkeit Antheil empfangen werden. Wie aber die Berufung der Christen zum Gottesvolk auf die ihnen bestimmte Heilsvollendung hinweist (§. 51, b.), so heißt es 5, 10, daß Gott sie zur ewigen Herrlichkeit berufen hat. Während in den synoptischen Christusreden noch das Leben oder das ewige Leben der gewöhnliche Ausdruck für die Heilsvollendung ist (§. 37, c.), tritt hier an seine Stelle vorwiegend der Begriff der Herrlichkeit. Wie aber dort, so wird auch hier der Auferstehung nicht gedacht, weil der Apostel mit seinen Lesern noch die Parusie zu erleben hofft. Für die bereits Gestorbenen aber versteht es sich wie dort von selbst, daß ihre Seelen oder Geister (§. 55, d.) nur mittelst der Auferstehung zum Leben und zur Herrlichkeit gelangen können (Vgl. §. 60, c.), da es nach NTlicher Anschauung ohne Wiederherstellung der Leiblichkeit kein wahres Leben giebt.

c) Es ist gerade unserm Apostel eigenthümlich, darauf zu reflectiren, wie die Christen für jetzt noch von dem ihnen doch bereits fest zugesagten Besitzthum getrennt sind. Auch von dieser Seite her zeigt sich eine Analogie in der Situation der Christengemeinde mit der des ATlichen Bundesvolkes. Wie einst den Erzvätern der Besitz des Landes Canaan fest zugesagt war (Gen. 12, 7) und sie dennoch im Lande der Verheißung als Fremdlinge und Pilgrime leben mußten (Gen. 23, 4), wie auch ihr Same, dem das Land gehörte, lange Zeit Fremdling sein mußte in Aegypten (Act. 7, 6), so bezeichnet Petrus 2, 11 die Christen als Fremdlinge und Pilgrime. Wie eng dies mit seinen Grundanschauungen zusammenhängt, zeigt die Adresse des Briefes, in welcher er die gläubigen Israeliten die auserwählten Pilgrime nennt (1, 1). Eben als Auserwählten kommt ihnen nämlich jenes himmliche Besitzthum zu (not. a.); sofern sie aber von demselben noch getrennt sind, sich eine kurze Zeit an einem ihnen fremden Orte außerhalb dieses Besitzthums aufhalten, sind sie eben Pilgrime (παρεπίδημοι) auf Erden. Von diesem Gesichtspunkte aus erscheint das ganze irdische Leben der Christen als die Zeit ihrer Fremdlingschaft (1, 17: παροικία).

§. 60. Das messianische Gericht und die Errettung.

Das messianische Gericht ist selbst im Vergleich mit dem Fluthgericht zu Noah's Zeit dasjenige, welches allein über das definitive Schicksal der Menschen entscheidet. a) Der zum messianischen Weltrichter Erhöhte ist auch allein im Stande, aus diesem Gericht zu erretten. b) Diese von den Propheten verheißene messianische Errettung

ist von negativer Seite her das Ziel der Christenhoffnung.c) Der letzte Moment der Endzeit aber, wo die Erscheinung des Richters und Retters erwartet wird, steht unmittelbar bevor, weil in den Leiden der Gegenwart das Gericht bereits begonnen hat.d)

a) Die messianische Vollendung kommt nicht ohne das messianische Gericht (§. 16, d.). Das messianische Gericht erscheint wie in den Reden Jesu (§. 36, c.) als das Gegenbild des Fluthgerichts zu Noah's Zeit (3, 20), das sich aber dadurch von ihm specifisch unterscheidet, daß jenes allein ein definitives ist. Wohl sind zu allen Zeiten Gerichte Gottes über die Welt ergangen, indem die Menschen ihrer eigenthümlichen Beschaffenheit gemäß am Fleisch, das als das Substrat des irdisch-leiblichen Lebens (§. 55, c.) durch die Trennung der Seele oder des Geistes von ihm dem Tode verfallen konnte, gerichtet wurden durch den Tod (§. 56, c); aber dadurch sind sie, die ja dem Geiste nach noch im Hades sind (§. 55, d.), von dem ewigen seligen Leben noch nicht ausgeschlossen (4, 6). Selbst jene Ungehorsamen, die zu Noah's Zeit, als die Langmuth Gottes mit dem Gerichte verzog, ungehorsam blieben (3, 20), sind noch nicht dem definitiven Verderben verfallen; denn nach der Erscheinung des Messias giebt es nur eine Sünde, welche definitiv vom Heile ausschließt, das ist der Ungehorsam gegen ihn (4, 17 und dazu §. 50, c.). Darum hat Christus auch den Geistern jener Ungehorsamen im Hades (3, 19), ja allen Todten die Heilsbotschaft verkündet (4, 6), damit nicht nur die Lebenden, sondern auch die Todten in dem definitiven messianischen Gerichte gerichtet werden können, wie aus dem logischen Zusammenhange von 4, 5 mit 4, 6 erhellt.

b) Gern wird noch in ATlicher Weise Gott selbst als der unparteiische Weltrichter betrachtet (1, 17. 2, 23). Aber wie Act. 10, 42 der als Vollender erwartete Messias zugleich zum Weltrichter bestimmt ist (§. 44, c.), so scheint 4, 5 mit dem, der schon in Bereitschaft ist Lebendige und Todte zu richten, Christus gemeint zu sein. Nur weil er der einige Heilbringer ist, der Allen die Heilsbotschaft verkündet hat, kann er auch der allgemeine Richter sein (not. a.). Und nur weil er als der Weltrichter die definitive Entscheidung in seiner Hand hat, kann er auch die Seinen im messianischen Gerichte erretten (§. 45, d.). Da er nun durch seine Auferstehung und die darauf folgende Erhöhung zu der gottgleichen Herrlichkeit gelangt ist (§. 54, b. c.), in welcher er das Weltrichteramt ausüben kann, so wird 3, 21. 22 gesagt, daß unsere Errettung vermittelt ist durch die Auferstehung Jesu Christi als des zur Rechten Gottes Erhöhten.

c) Die Errettung von dem Ende, welches der dem Evangelium Gottes Ungehorsamen wartet (4, 17 und dazu not. a.) ist die messianische Errettung (4, 18). Diese Errettung ist nämlich bereits von allen Propheten vorhergewußt und ein Gegenstand ihres Forschens gewesen (1, 10). Wie sie §. 38, b. und §. 45, c. von negativer Seite her das Ziel der Christenhoffnung ist, so erscheint sie auch hier (1, 5) als Correlatbegriff des himmlischen Besitzthums (1, 4). Sie ist

[illegible] Ziel, zu welchem alles Wachsthum im christlichen Leben zuletzt führen soll (2, 2). Wie in den Reden Christi (§. 29, d.), so erscheint sie auch hier als eine Errettung der Seelen (1, 9), die nicht im Hades belassen werden, sondern in der Auferstehung eine neue Leiblichkeit empfangen und dadurch des ewigen Lebens theilhaftig werden (4, 6 und dazu not. a. Vgl. §. 37, c. 38, d.).[1]

[illegible] Erscheinung des Richters steht unmittelbar bevor, weil d. [illegible] in Bereitschaft ist, das Gericht über Lebendige und Todte [illegible] gleichsam kein Hinderniß mehr vorhanden ist, welches [illegible] kann (4, 5). Ebenso ist nun auch die Errettung [illegible] (not. b. c.) in Bereitschaft offenbar zu werden [illegible] tritt aber ein in dem letzten Moment (ἐν καιρῷ [illegible] Endzeit, welche bereits mit der irdischen Erscheinung des [illegible] ist (1, 20 und dazu §. 54, a.) und nun in der [illegible] bevorstehenden Zukunft ablaufen muß. Das Ende aller [illegible] genaht (4, 7). Dieses erkennt der Apostel daraus, daß [illegible] der Gegenwart das Gericht Gottes bereits seinen An- [illegible] hat (4, 17). Wie nämlich nach der Lehre Jesu das [illegible] Scheidung zwischen den Gliedern der Gemeinde herbei- [illegible] d.), so hat nach Petrus das Gericht begonnen am Hause [illegible] d. an der Gemeinde des gläubigen Israel (§. 52, d.). Ein [illegible] übrigens schon in der ATlichen Weissagung in Aussicht [illegible] (Jerem. 25, 29. Ezech. 9, 6). In den Prüfungsleiden der [illegible] vollzieht sich nämlich die Scheidung zwischen den treuen [illegible] untreuen Gliedern der Gemeinde und damit das Gericht über [illegible] welche in diesen Versuchungen abfallen. Je größer diese Leiden [illegible] jetzt sind, um so schreckhafter erscheint das Ende des sich noth- [illegible] steigernden Gerichts, das einst über die Ungläubigen ergehen [illegible] (4, 17). Aber weil dieses Ende des Gerichts zeitlich nicht weit [illegible] seinem Anfange entfernt sein kann, da ja Jesus selbst in den Trübsalen der letzten Zeit die Vorboten seiner Wiederkunft erkennen gelehrt hat (§. 36, b.), darum können die Leiden der Gegenwart nur noch kurz sein (1, 6. 5, 10). So rückt der Apostel schon hier mit der höchsten Energie der Christenhoffnung das Endziel unmittelbar an den Anfang der Vollendung heran.

---

1) Auch hier, wie §. 29, d. Anmerk., ist die Seele der Centralpunkt des menschlichen Individuums, daher heißen 3, 20 die einzelnen Individuen geradezu ψυχαί. Sie ist aber zugleich die Trägerin des höheren unvergänglichen Lebens, deren Errettung die fleischlichen Begierden gefährden (2, 11) und die von Gott in den Anfechtungen behütet wird (2, 25. 4, 19). Dieses höhere geistige Leben kann auch geradezu als τὸ πνεῦμα bezeichnet werden und ist in seiner normalen Beschaffenheit ein unvergängliches Gut des Menschen (ἄφθαρτον) im Gegensatz zu allem vergänglichen Schmuck (3, 4). Dies geistige Leben dauert in den πνεύματα (3, 19 und dazu §. 55, d.) fort und der Geist der dem Fleische nach im Tode gerichteten kann noch in Folge der Predigt Christi im Hades zum ewigen Leben gelangen (4, 6 und dazu not. a.).

§. 61. Der Apostel der Hoffnung.

Die Hoffnung bildet in der Anschauung des Apostels den eigentlichen Mittelpunkt des Christenlebens. a) Sie erscheint bei ihm in der höchsten Energie, sofern sie die Zukunft bereits so weit als möglich in der Gegenwart anticipirt. b) Die vollkommene Hoffnung, welche in geistiger Frische und Nüchternheit alle Leiden der Gegenwart überwindet, ist aber eine lebendig wirksame für das gesammte sittliche Leben. c)

a) Wenn man Petrus den Apostel der Hoffnung nennt, so heißt das, daß die Christenhoffnung in seiner Anschauung vom Christenleben eine besonders hervorragende Stellung einnimmt. Es ist nicht blos die äußere Veranlassung unseres Briefs, welche ihn die Hoffnung so stark betonen läßt; denn weder ist derselbe ein Trostbrief (Vgl. §. 40, a.), noch haben die hier in Betracht kommenden Stellen eine hervorragend tröstende Tendenz. Schon die Adresse zeigt in der Bezeichnung der Leser als Pilgrime, daß Petrus das ganze Christenleben vom Gesichtspunkte der Hoffnung aus betrachtet (§. 59, c.), und ebenso charakterisirt er sich selbst vom Gesichtspunkt der Hoffnung aus als einen Theilnehmer an der zukünftigen Herrlichkeit Christi (5, 1 und dazu §. 59, b.). Das neue gottgewirkte Leben der Christen, zu welchem sie wiedergeboren sind, bezeichnet er 1, 3 als ein Leben der Hoffnung (§. 58, a.). Dasjenige, was die christlichen Frauen ihren Männern ebenbürtig macht, ist nach 3, 7 der Mitbesitz des Lebens, dessen sie in der Hoffnung bereits theilhaftig geworden (§. 59, b.). Das Specifische des Christenthums, worüber der Christ nach 3, 15 Jedem soll Rechenschaft geben können, ist seine Hoffnung und ihre Begründung in Christo, der durch solchen Nachweis recht geheiligt wird. Da im Christenthum sich nur vollkommen realisirt, was vereinzelt bereits an den Heiligen des alten Bundes realisirt war (§. 52, b.), so ist es auch für diese charakteristisch, daß sie ihre Hoffnung auf Gott setzten (3, 5). Wenn endlich nach 1, 21 die Begründung des Glaubens durch die Erhöhung Christi darauf angelegt ist, daß der Glaube zur Hoffnung werde (§. 58, b.), so erhellt, daß letztere dem Apostel als der eigentliche Höhepunkt des Christenlebens erscheint.

b) Schon in der Art, wie das Endziel der Gegenwart unmittelbar nahe gerückt wird, sahen wir §. 60, d. die Energie der Hoffnung bei unserm Apostel, ebenso in der Art, wie 3, 7 die Gnadengabe des ewigen Lebens bereits als gegenwärtiger Besitz bezeichnet wird (§. 59, b.). Besonders tritt dies aber hervor, wenn die jubelnde Freude, welche dem Christen 4, 13 am Ziel der Vollendung in Aussicht gestellt wird, nach 1, 6. 7 ihn schon in der Gegenwart so erfüllt, daß die momentane Betrübniß in den Leidensprüfungen schließlich im Blick auf ihr Ziel immer nur dazu dienen kann, diese Freude zu erhöhen. Es wird aber diese jubelnde Freude 1, 8 nicht nur als eine unaussprechlich große, sondern auch als eine verherrlichte (δεδοξασμένη), d. h. als

[illegible] welche schon durch den Glanz der zukünftigen [illegible] verklärt, in welcher diese also gleich[illegible] Anspielung auf einen Ausspruch Christi [illegible] 3, 14, daß die Christen in ihrem Leiden [illegible] Der Grund davon wird 4, 14 dahin angegeben, [illegible] nach §. 52, a. in der Taufe empfangen haben, [illegible] wie ja auch Matth. 10, 20 den Jüngern [illegible] eine besondere Wirkung dieses Geistes [illegible] Es wird nämlich dieser Geist Gottes näher [illegible] der Herrlichkeit und zwar nach dem Zu[illegible] v. 13 derselben Herrlichkeit, in welcher Christus bei [illegible] offenbar werden wird, um sie den Seinen mitzutheilen. [illegible] also haben die Christen in diesem Geiste gewissermaßen [illegible] gegenwärtig an der zukünftigen Herrlichkeit Theil. In [illegible] der christlichen Hoffnung spiegelt sich dasselbe Ineinandersein von Gegenwart und Zukunft, Ideal und Wirklichkeit, [illegible] Lehre Christi vom Reiche Gottes (§. 17, c.) bereits angezeigt wurde.

c) Die Hoffnung, zu welcher der Christ wiedergeboren wird, bezeichnet der Apostel 1, 3 als eine lebendige und sie muß es sein, da eine rechte Geburt nur etwas Lebendiges hervorbringen kann. Damit ist aber gemeint ihre Wirkungskräftigkeit, d. h. der wirksame Einfluß, welchen die Hoffnung, wenn sie rechter Art ist, auf das gesammte sittliche Leben des Menschen ausübt. Mit dem Blicke auf sie hebt darum 1, 13 die erste, 2, 11 die zweite Ermahnungsreihe des Briefes an, und ebenso erscheint dieselbe 4, 5 und 7 am Schlusse der letzteren und am Anfange der dritten als das stärkste Motiv der Ermahnung. Die Hoffnung ist aber nach 1, 13 nur dann eine vollkommene, wenn sie im Blick auf das uns bereits zu Theil gewordene Heil (1, 10—12) die Gewißheit der noch bevorstehenden Heilsvollendung (1, 3—5) so festhält, daß sie durch kein Leiden der Gegenwart darin wankend gemacht wird (1, 6—9). Dazu gehört aber ein geistiges Sichaufraffen aus aller Apathie und Muthlosigkeit, welches der Apostel mit dem Bilde Luc. 12, 35 als ein Aufschürzen der Lenden des Gemüths bezeichnet. Es gehört aber sodann dazu, daß man das der Hoffnung gegebene Ziel mit geistesklarer Besonnenheit in den Blick faßt, und dieses bezeichnet der Apostel als die Nüchternheit (νήφοντες), welche einerseits zwar eine Folge jenes Sichaufraffens ist, zugleich aber auch alle schwärmerische Exaltation ausschließt und so von der anderen Seite her die Gesundheit der christlichen Hoffnung sicherstellt.

Sechstes Capitel.

Die Bedingungen der Theilnahme an der Heilsvollendung.

§. 62. Die Taufe.

Die Taufe ist die Bedingung der messianischen Errettung, sofern sie eine Taufe auf den Namen des zum Messias erhöhten Jesus ist. a) Sie kann es sein, sofern in ihr die durch das Leiden Jesu erwirkte Reinigung von der Schuldbefleckung verlangt und erlangt wird. b) Endlich bewirkt die Taufe durch die damit verbundene Geistesmittheilung die Weihe der Erwählten zu einem heiligen Gottesvolk, ohne daß aber der neue Gehorsam desselben direct auf den Geist als bewirkendes Princip zurückgeführt wird. c)

a) Da die messianische Errettung so gut wie die messianische Vollendung in dem himmlischen Besitzthum nur dem Theile Israels zu Theil werden kann, der nicht durch Ungehorsam seine Zugehörigkeit zu dem erwählten Volke verwirkt hat (§. 50, c.), so ist die Bedingung der Heilserlangung zunächst die Annahme der von den Aposteln geforderten Taufe (§. 46, d.). Sie hatte Petrus schon nach §. 46, e. als den einzigen Weg zur Errettung bezeichnet. Wie nämlich bei dem vorbildlichen Fluthgericht, welches nach §. 60, a. der Typus des Endgerichtes war, das Wasser den in der Arche geborgenen Noah mit den Seinigen trug und rettete, so ist es jetzt das diesem Typus antitypisch entsprechende Wasser der Taufe, das uns rettet (3, 20. 21). Wie dieses geschieht, hat man gegen den petrinischen Lehrzusammenhang durch die paulinische Gedankenreihe von dem Mitbegrabenwerden mit Christo zu erklären versucht. Da aber in diesem Zusammenhange ausdrücklich die Errettung als durch die Auferstehung des zur Rechten Gottes Erhöhten vermittelt gedacht wird (§. 60, b.) und die christliche Taufe eine Taufe auf den Namen des zum Messias erhöhten Jesus ist (§. 46, d.), so erhellt, daß ihr die Bewirkung der messianischen Rettung nur zugeschrieben werden kann, sofern in ihr der Name des einigen Erretters bekannt und angerufen wird (§. 45, d.).

b) Der messianische Richter kann freilich nur diejenigen erretten, die nicht um ihrer Sünde willen dem Verderben verfallen sind; die Getauften müssen also von ihrer Sündenschuld frei geworden sein. Nun wird aber in den petrinischen Reden der Acta die Taufe, deren Folge die Sündenvergebung ist (2, 38), als eine reinigende aufgefaßt (§. 46, e.) und ebenso erscheint sie hier (3, 21) charakterisirt. Ihrer Form nach ist die Taufe eine Abwaschung; aber durch diese Abwaschung wird nicht wie bei einem gewöhnlichen Bade eine bloße Ablegung des dem Fleische anklebenden Schmutzes erzielt. Den Gegensatz dazu kann nur die Ablegung der dem Geiste anklebenden Schuld-

befleckung bilden und sofern die Taufe diese bewirkt, ist sie eine von den Sünden reinigende und dadurch errettende. Das Eigenthümliche unserer Stelle besteht aber darin, daß sie dem Zusammenhange gemäß, in welchem nur noch zu nennen war, was von Seiten des Menschen zur Wirkung der Taufe gehört, dieselbe nicht von dieser objectiven Seite charakterisirt, sondern von der subjectiven als die an Gott gerichtete Bitte um ein gutes Gewissen, welches man eben nur durch die das Gewissen von dem Bewußtsein seiner Schuldbefleckung reinigende Sündenvergebung erlangen kann.[1]) Daß man in der Taufe erlangt, was man in ihr verlangt, wird als selbstverständlich vorausgesetzt, da eben noch gezeigt war, wie wir durch das Leiden des in der Taufe bekannten und angerufenen Messias von der uns von Gott trennenden Schuldbefleckung befreit sind (3, 18 und dazu §. 56, b.).

c) Von der andern Seite kann an der Heilsvollendung natürlich nur das auserwählte Geschlecht Theil nehmen, sofern es das ihm vorgesteckte Ideal realisirt hat und ein heiliges Volk geworden ist. Dieses ist aber wenigstens principiell nach 1, 2 geschehen durch die Geistesweihe in der Taufe (§. 52, a.). Daß in dieser Stelle die Taufe gemeint ist, bestätigt sich hier auf's Neue dadurch, daß die Verwirklichung des Erwählungsrathschlusses in dem Akte dieser Geistesweihe abzielt auf die Besprengung mit dem Blute Christi; denn durch diese wird nach §. 56, d. die Reinigung von den Sünden beschafft, welche nach not. b. Folge der Taufe ist. Wenn als das zweite Ziel dieser Weihe der Gehorsam genannt wird, der als das nothwendige Charakteristicum des neuen Gottesvolkes durch sie gewährleistet werden soll (§. 52, a.), so läge es nahe, den Geist, der jene Weihe vollzog, zugleich als das Princip zu denken, welches diesen Gehorsam bewirkt. Allein diese Combination ist von Petrus nicht vollzogen, da die Worte *διὰ πνεύματος* in 1, 22 unecht sind. Allerdings bleibt der in der Taufe mitgetheilte Geist Gottes auf dem Menschen ruhen (4, 14) allein nur als dasjenige, was dem durch ihn Geweihten die zukünftige Herrlichkeit gewiß macht und in gewissem Sinne schon vorläufig zueignet (§. 61, b.). Sonst erscheint der heilige Geist nur noch wie in der Joelweissagung (Act. 2, 17 und dazu §. 45, b.) als Princip der göttlichen Gaben, insbesondere der Weissagung (1, 11) und der Befähigung zur Verkündigung des Evangeliums (1, 12. Vgl. §. 47, d.). Doch öffnet sich eben hierdurch ein neuer Gesichtspunkt für die Art, wie das neue Leben des Gehorsams im Christen zu Stande kommt (Vgl. §. 63). Die Stellen, in welchen neben dem Geiste Gott oder der Vater und Jesus Christus erwähnt werden (1, 2. 4, 14), haben mit der Trinitätslehre natürlich nichts zu thun.

---

[1]) Indem Reuß (II. S. 303) den Genitiv *ἀγαθῆς συνειδήσεως* als gen. subj. faßt, findet er hier den ganz unpetrinischen Gedanken, daß auf Grund eines aufrichtigen Versprechens der Besserung die Sündenvergebung in der Taufe erlangt wird. So wird der judenchristliche Rationalismus, der nach S. 299 die Grundlage seiner Lehranschauung bilden soll, erst in den Brief Petri eingetragen.

§. 63. Die Wiedergeburt durch das Wort.

Die durch den Geist gewirkte evangelische Verkündigung ist ein Gotteswort von gleichem Wesen wie das prophetische Gotteswort des Alten Testaments. a) Durch dieses lebendige Gotteswort sind die Christen wiedergeboren zu einem neuen ihm wesensgleichen und daher unvergänglichen sittlichen Leben. b) Der Inhalt der Lebensnahrung, die durch dieses Wort dargereicht wird und den Christen immer lieber werden soll, ist Christus selbst, sofern er in seinem ganzen Verhalten für uns vorbildlich ist. c) In dem Worte ist es aber Gott selbst, welcher, wie er den Beginn des neuen Lebens in uns wirkt, so auch um die Sicherung und Vollendung desselben gebeten werden muß. d)

a) Die Wirksamkeit des Geistes als Offenbarungsprincip ist nichts dem Christenthum Eigenthümliches. Schon im alten Bunde hat er Einzelne zu seinen Organen erkoren; wie er nach Act. 1, 16 durch den Mund Davids geredet; so hat er nach 1, 11 in den Propheten gezeugt. Das Neue ist nur, daß er jetzt der Joelweissagung gemäß auf alle Christen ausgegossen ist (Act. 2 und dazu §. 45, b.), und demnach alle Verkündigung des Evangeliums vermittelt ist durch den vom Himmel gesandten heiligen Geist (1, 12), womit vielleicht ausdrücklich auf die Pfingstgeschichte angespielt wird. War den Propheten das Wort, das sie redeten, vom Geiste Gottes eingegeben, so war dasselbe nicht ihr eigenes, sondern Gottes Wort. Wie real dieses Verhältniß gedacht wird, zeigt am besten 1, 10—12, wo es heißt, daß die Propheten in Betreff der ihnen vom Geist bezeugten Thatsachen, von denen ihnen nur offenbart war, daß sie für ein zukünftiges Geschlecht bestimmt seien, aufs eifrigste suchten und forschten, auf welche Zeit sich diese Offenbarung bezog. Diese Ansicht von der Prophetie lehnt sich wohl an einzelne Thatsachen, wie Dan. 12, 4. 9. 10. 13 an. Sie wird aber von der Voraussetzung einer directen messianischen Weissagung aus, welche überall die noch weit entfernte Heilszukunft in den Blick fassen soll, ungeschichtlich auf alle Propheten ausgedehnt. Ebenso wie das Wort der Propheten ist das Wort derer, die jetzt durch den heiligen Geist die Heilsbotschaft verkündigen (1, 12), nicht ihr Wort, sondern eine Gottesbotschaft (4, 17), ein Gotteswort (Act. 4, 29) oder das Wort schlechthin (2, 8. 3, 1). Ja, da die Geistesausgießung eine allgemeine, soll alles, was die Geistbegabten reden, geredet werden als ein von Gott gegebenes Wort (4, 11: ὡς λόγια ϑεοῦ). Wenn Petrus 1, 24 eine Schriftstelle anführt, die von dem Wesen des ATlichen Offenbarungswortes handelt, so sagt er 1, 25 ausdrücklich, daß die an die Leser herangebrachte evangelische Verkündigung (1, 12) ein solches Gotteswort sei. Er setzt die NTliche Heilsverkündigung dem ATlichen Offenbarungswort ihrem Wesen nach ganz gleich.

b) Von diesem Worte, welches der Apostel als ein lebendiges

(d. h. wirkungskräftiges) und bleibendes bezeichnet, heißt es 1, 23, daß wir durch dasselbe wiedergeboren sind. Es ist also in jedem Christen ein neues und zwar ein sittliches Leben entstanden, wie daraus erhellt, daß die Liebe des Christen auf diese Wiedergeburt zurückgeführt wird, und da das Erzeugte das Wesen dessen, aus welchem es erzeugt ist, an sich tragen muß, so ist dieses Leben ein bleibendes, unvergängliches. Ausdrücklich wird deshalb der Same, aus dem es erzeugt, als unvergänglicher bezeichnet, und es ist durchaus unrichtig, unter diesem Samen etwa den Geist zu verstehen, wie Schmid, II. S. 202 thut; denn der unvergängliche Same wird im Folgenden ausdrücklich als das lebendige und bleibende Wort Gottes bezeichnet, dessen hier hervorgehobene und 1, 24. 25 begründete Eigenthümlichkeit ausdrücklich dem ἄφθαρτος entspricht, und der Wechsel der Präpositionen beruht nur darauf, daß die bildliche Vorstellung der Zeugung aus dem Samen in die bildlose der Vermittlung durch das Wort umgesetzt wird. Wenn 1, 3 als der die Wiedergeburt Bewirkende Gott bezeichnet wird, so wird doch als das dieselbe Vermittelnde die Auferstehung Christi genannt, und wenn damit für das Bewußtsein des Apostels auch diese Thatsache selbst gemeint ist (§. 58, a.), so war doch den Lesern die Auferstehung Christi nur durch die evangelische Heilsbotschaft bekannt geworden (1, 12), für sie also die Wiedergeburt auch hier durch das Wort der Verkündigung vermittelt. Nach dieser Analogie ließe sich denken, daß die erlösende Kraft des Todes Christi, wie sie 1, 18. 2, 24 ausgesprochen ist (§. 57, a. b.), ebenfalls durch die wirkungskräftige Verkündigung von diesem Tode vermittelt gedacht ist, wenn auch diese Vermittlung nicht direct angedeutet wird. Besonders bemerkenswerth aber ist, daß schon in der Lehre Jesu die von ihm ausgehende Heilsverkündigung als das Princip der Lebenserneuerung erscheint (§. 24, c.), die apostolische Lehre also auch hier an dieselbe deutlich anknüpft.

c) Weil die Christen, an welche Petrus schreibt, erst kürzlich Christen geworden und damit wiedergeboren sind, so nennt er sie 2, 2 eben geborene Kinder, deren gedeihliches Wachsthum davon abhängt, daß sie nach lauterer Nahrung begehren. Diese bezeichnet der Apostel dem Bilde entsprechend als die Kindernahrung, als Milch, und das Beiwort λογικόν scheint dieselbe als aus dem Worte stammend zu bezeichnen. Es wird hier also das lebenzeugende Wort (not. b.) noch von der von diesem Worte dargereichten Nahrung unterschieden und diese selbst 2, 3 als Christus bezeichnet, von dem es heißt, daß wenn man einmal geschmeckt, wie süß er sei, man beständig nach dieser Nahrung verlangen werde. In der That ist ja auch der Inhalt der evangelischen Heilsverkündigung nichts anderes als Christus und die bildliche Vorstellungsweise erinnert auffallend an johanneische Aussprüche, in denen Christus sich das Brod des Lebens nennt (Vgl. besonders Joh. 6, 35). Wie es während seiner irdischen Wirksamkeit ein Zeichen der Jüngerschaft war, wenn man zu ihm kam (§. 32, a.), so redet auch Petrus 2, 4 von einem Zuihmkommen, wodurch der Einzelne ein lebendiger Stein an dem Gottestempel d. h. nach §. 52, d. ein echtes Mitglied der

Gemeinde wird. Es ist aber, wie aus dem Zusammenhange mit v. 2 und 3 erhellt, hier natürlich davon die Rede, daß man zu ihm kommt, insofern er im Worte als Lebensnahrung dargeboten wird, weil man durch die Erfahrung von der Beschaffenheit derselben nach dieser Nahrung verlangen gelernt hat. Dies Verlangen entsteht, wenn man den im Wort Verkündigten lieb gewonnen hat, was 2, 3 bildlich als Gekostethaben seiner Süßigkeit bezeichnet wird, 1, 8 aber bildlos als ein Lieben dessen, den man von Person doch nicht gesehen, sondern nur verkündigen gehört hat. Als Nahrung des nach not. b. erzeugten sittlichen Lebens kann aber Christus darum bezeichnet werden, weil ebenso wie einst seine Selbstdarstellung in seiner irdischen Wirksamkeit (§. 24, d.), so jetzt die Verkündigung von derselben ein wirkungskräftiges Vorbild ist (2, 21. 3, 18. 4, 1. 13). Der Wandel in Christo (3, 16) wird demnach nichts anderes bezeichnen als den Wandel, der sich in der durch dieses Vorbild bestimmten Sphäre bewegt, und darauf bezieht sich auch wohl die Bezeichnung der Christen als *οἱ ἐν Χριστῷ* (5, 14). Aus diesem Vorstellungskreise, der durchaus nicht eine mystische Lebensgemeinschaft mit Christo einschließt, vielmehr lediglich auf die Wirksamkeit des Wortes (not. b.) zurückzuführen ist, kann man dann auch die Art, wie alle Gott wohlgefälligen Werke der Christen durch Christum vermittelt erscheinen (§. 57, c.), erläutern, obwohl diese Combination nicht ausdrücklich vollzogen wird.

d) Die not. b. und c. beschriebene Wirksamkeit des Wortes ist keineswegs als eine lediglich auf psychologischen Vermittlungen beruhende gedacht. Das Wort kann solches nur wirken, weil es ein Gotteswort ist (not. a.), wie deutlich daraus erhellt, daß die Wirkung, die ihm 1, 22. 23 beigelegt wird, ausdrücklich auf die dem Gotteswort als solchem eignende Beschaffenheit zurückgeführt wird (1, 24. 25). Eben darum bleibt es sich in der Sache auch gleich, wenn die Wiedergeburt 1, 3 auf Gott selbst, dessen Kraft ja seinem Wort seine specifische Wirksamkeit giebt, und wenn ebenso die Sicherung und Förderung des Christenlebens auf ihn zurückgeführt wird (1, 5. 5, 10 und dazu §. 58, c.). Demnach erscheint er auch 2, 25 als der Hüter der Seelen, dem man dieselben in der schwersten Anfechtung befehlen soll (4, 19), und wird wiederholt auf das Gebet zu ihm verwiesen (3, 7. 12. 4, 7).

§. 64. Der Glaubensgehorsam und die Leidensprüfung.

Die Grundpflicht des Christen ist in Alttestamentlicher Weise als Gehorsam gegen Gott und sein Wort gedacht. a) Dieser Gehorsam verlangt aber zunächst, daß man dem Worte glaubt und auf das Heil, das in Christo gegeben und in ihm für die Zukunft gewährleistet ist, vertraut. b) Die stärkste Probe des Glaubens sind die Leiden der Gegenwart, mögen dieselben nun als Anfechtungen des Teufels oder als gottgewollte Prüfungen betrachtet werden. c) Die Leiden aber sind auch darum nothwendig, damit der Christ in der Theilnahme an den Leiden Christi seinem Vorbild nachfolgen könne. d)

a) Die Bewirkung des neuen Lebens durch Gott oder sein Wort (§. 63) schließt natürlich nicht aus, daß es für den Erfolg derselben auf das Verhalten des Menschen ankommt. Tritt aber Gott, wie im A. T., mittelst des Wortes an die Menschen heran, so kann ihre Grundpflicht nur wie dort der Gehorsam sein. Darum eben führt der Ungehorsam die Ausschließung aus dem erwählten Volke herbei (§. 50, c.), darum sind die berufenen Gotteskinder Kinder des Gehorsams (1, 14 und dazu §. 51, d.), auf welchen ihre Erwählung bereits abzielt (1, 2 und dazu §. 52, a.). Nur im Gehorsam gegen die im Worte verkündete Wahrheit kann sich der nothwendige Proceß der steten Herzensreinigung vollziehen (1, 22). An diesen Gehorsam appellirt darum der Apostel mit allen seinen Ermahnungen (1, 14 ff. 1, 22 ff.).

b) Das Wort (not. a.) ist seinem Inhalte nach wesentlich Verkündigung von Christo (§. 63, c.) und verlangt darum, daß man es als ein wahres Wort annehme (§. 46, b.). Da es nun Christum als denjenigen verkündet, in welchem der Beginn der messianischen Heilsvollendung gegeben ist (Capitel 4), so bestimmt sich der Glaube wesentlich als das Vertrauen auf den von Gott zum Eckstein der vollendeten Theokratie gemachten Messias (2, 6: ὁ πιστεύων ἐπ' αὐτῷ). Dieses Vertrauen wird 2, 7 ausdrücklich als der Glaube der Leser bezeichnet im Gegensatz zu dem Ungehorsam derer, die von dem erwählten Geschlecht ausgeschlossen sind. Ebenso redet 1, 21 von dem durch Christum vermittelten Vertrauen auf den Gott, der uns in ihm berufen und erlöst hat (1, 21 und dazu §. 58, b.), und auch hier wird dieses Vertrauen gleich darauf als der Glaube der Leser bezeichnet. Es ist aber in Christo nicht nur der Beginn des Heils sondern auch die Bürgschaft für die Vollendung desselben gegeben, und gemäß der vorwiegenden Richtung des Apostels auf dieses Endziel (§. 61) erscheint der Glaube hier wie Act. 15, 11 (§. 46, c.) meist als Vertrauen auf die endliche messianische Errettung, als deren Bedingung die πίστις 1, 5 und 1, 9 genannt wird. Auch 1, 8 ist der unsichtbare Christus, auf den wir unser Vertrauen setzen (εἰς ὃν — πιστεύοντες), der erhöhte, der bei seiner Wiederkunft erst offenbar werden und unsere Rettung vermitteln soll (v. 7.)

c) Sofern der Glaube Vertrauen auf ein zu erwartendes, immer herrlicheres Heil ist (not. b.), erregen demselben den schwersten Anstoß die Leiden der Gegenwart. Da diese denselben wankend zu machen drohen, werden sie 5, 8 auf den Teufel zurückgeführt, der hier, wie in der Lehre Jesu (§. 26, a.), als der Widersacher erscheint, der die Christen, indem er sie vom Glauben abbringt, dem Verderben zu überliefern trachtet.[1]) Darum erscheinen auch 4, 18 die Versuchungen der letzten Zeit so groß, daß selbst die Gerechten kaum daraus errettet werden (Vgl. Matth. 24, 22 und dazu §. 33, d.). Gegenüber diesen Anfechtungen gilt es zunächst mit der von Christo (§. 33, b.) geforderten

[1]) Auch Act. 5, 3 wird in einer Aeußerung des Petrus die Sünde des Ananias, die ihm den Tod brachte, auf den Satan zurückgeführt.

Wachsamkeit auf seiner Hut zu sein (5, 8) und dieselbe durch Festigkeit im Vertrauen auf die Heilsvollendung (στερεοὶ τῇ πίστει) zu überwinden (5, 9). Von der andern Seite erscheint das Leiden als auf einem Willen Gottes beruhend (3, 17. 4, 19), dessen gewaltige Hand es uns auferlegt (5, 6). Der Zweck dieses mit einem häufigen ATlichen Bilde als Feuergluth bezeichneten Leidens ist nach 4, 12 unsere Prüfung, ohne welche der Glaube als die Hauptäußerung des Gehorsams (not. b.) nicht bewährt werden kann. Näher wird jenes Bild nach Analogie solcher Stellen, wie Psalm 66, 10. Prov. 17, 3. Maleach. 3, 2. 3 dahin ausgeführt, daß, wie schon das vergängliche Gold der Feuerprobe unterworfen wird, um seine Echtheit zu bewähren, so die Bewährtheit des Glaubens als eine noch viel werthvollere in den Leidensprüfungen zur Erscheinung kommt (1, 7). Da dieses freilich erst bei der Wiederkunft Christi geschieht, so steht auch hier der Glaube in der engsten Beziehung zu der mit ihr eintretenden Endvollendung.

d) Da an allen Christen in der Welt dieselben Anfechtungen sich auf Grund göttlichen Rathschlusses vollziehen (ἐπιτελεῖσθαι), so sind dieselben etwas mit ihrer Situation in der Welt nothwendig Gegebenes (5, 9). Sie nehmen darin nur Theil an den Leiden, welche Christus in der Welt zu erdulden hatte (4, 13) und welche er seinen Jüngern voraussagte (§. 33, a.) Es kommt aber darauf an, daß die Christen diese Leiden tragen, wie er sie trug; denn gerade in seinem Leiden hat er ihnen nach 2, 21 ein Vorbild gegeben und, wie ihnen überhaupt das Verhalten Christi als vorbildlich verkündet wird (§. 63, c.), so sind sie insbesondere berufen, diesem Vorbild nachzufolgen. Das eigenthümlich Werthvolle an dem Verhalten Christi in seinen Leiden ist aber nach §. 56, a. seine Unschuld und Geduld (2, 22. 23) und nur durch die Nachahmung dieses Vorbildes erlangt man das göttliche Wohlgefallen (2, 20: εἰ ἀγαθοποιοῦντες καὶ πάσχοντες ὑπομενεῖτε· τοῦτο χάρις παρὰ θεῷ Vgl. v. 19.). Diese Geduld im Leiden ist es, die als demüthige Beugung unter die gewaltige Hand Gottes verlangt wird (5, 6) und sie wird vorausgesetzt, wenn man in dem Maße, als man an den Leiden Christi Theil nimmt, sich freuen soll (4, 13). Andererseits ist nach 3, 14 dasjenige Leiden, bei welchem man selig sein und bleiben kann, ein Leiden um Gerechtigkeit willen, also ein unschuldiges und dieses unschuldige Leiden wird 3, 17 ausdrücklich als ein segensreiches bezeichnet und durch das Vorbild des Leidens Christi in dieser seiner Qualität begründet (v. 18). Worin dieser Segen für den Leidenden selbst bestehe, sagt aber, hierauf zurückblickend, 4, 1. Es heißt dort nämlich, daß der Christ im Blicke auf Christus, der um der 3, 18—22 geschilderten segensreichen Folgen seines Leidens willen gelitten hat, sich mit derselben Erwägung d. h. mit der Erwägung der Segensfrucht seines Leidens waffnen müsse, und diese wird dahin angegeben, daß, wer einmal (nämlich als Gerechter oder um Gerechtigkeit willen) gelitten hat, sich dadurch principiell von der Sünde losgesagt hat, von ihr für immer geschieden ist (πέπαυται ἁμαρτίας), so daß er fortan dem Willen Gottes und nicht mehr der Sünde dient (4, 2).

§. 65. Der Blick auf die Vergeltung.

Das stärkste Motiv, das zur Erfüllung der Bedingungen der Heilserlangung antreibt, ist die göttliche Vergeltung in Strafe und Lohn. a) Diese Vergeltung wird, wie in den Reden Christi, als eine aequivalente bezeichnet und auf die Alttestamentliche Vergeltungslehre begründet. b) Der Lohn besteht aber wesentlich in der Anerkennung des Bewährungsstandes, welche dann naturgemäß die Erlangung der Heilsvollendung mit sich bringt. c)

a) Da es zur Erlangung der Heilsvollendung Seitens des Christen mancherlei zu thun und zu leiden giebt (§. 64), so bedarf es eines besonderen Motivs, das ihn immer aufs Neue dazu antreibt und dieses ist, wie in der Lehre Jesu (§. 35), die göttliche Vergeltung. Diese wird zunächst in den Blick gefaßt, wenn 1, 17 an den unparteiischen Richter erinnert wird, der ohne auf das nähere Verhältniß der Christen als seiner Kinder zu ihm Rücksicht zu nehmen nach eines Jeden Werk richtet, und wenn 4, 7 auf das Ende hingewiesen wird, an welchem alle dem Richter der Lebendigen und der Todten Rechenschaft geben werden (4, 5). Von der andern Seite erscheint aber die göttliche Vergeltung als Lohn ertheilende. Wenn die Christenhoffnung nach §. 61, c. eine lebendig-wirksame ist, so ist sie es, weil die Aussicht auf ihr Ziel immer aufs Neue zur Erfüllung der Bedingungen antreibt, ohne welche dieses Ziel nicht zu erlangen ist. Der Gegenstand der Christenhoffnung erscheint dann als der Lohn. So ist 1, 9 die messianische Errettung (§. 60, c.) das Ziel, welches der Glaube davon trägt, und 5, 4 die Herrlichkeit (§. 59, b.) der Lohn, welchen die treuen Hirten davon tragen (κομίζεσθαι).

b) Wie Christus gern in seinen gnomischen Aussprüchen die Aequivalenz des Lohns und der Leistung hervorhebt (§. 35, b.), so auch Petrus. Hiezu gehört, daß der Mensch in der Vergeltung empfängt, was er hier aufgegeben; daher ermahnt der Apostel, daß man sich hier demüthige, damit man zu der von Gott bestimmten Zeit erhöht werde (5, 6. Vgl. Luc. 14, 11). Ebenso liegt der Stelle 4, 13 der Gedanke zu Grunde, daß, wer hier willig an den Leiden Christi Theil nimmt, einst auch an seiner Herrlichkeit Theil nehmen wird. Von der andern Seite hebt dieselbe Stelle die Analogie des zu erwartenden Lohnes mit der gegenwärtigen Leistung hervor, indem die bei der Wiederkunft Christi zu erwartende Freude bedingt ist durch die Freudigkeit, mit welcher man hier an den Leiden Christi Theil nimmt. Ebenso liegt der Stelle 3, 9 der Gedanke zu Grunde, daß nach dem Grundgesetz der Vergeltung Segen nur empfangen werden kann, wo Segen ausgetheilt ist. Im Folgenden wird diese Wahrheit ausdrücklich durch Verweisung auf Psalm 34, 13—17 begründet (3, 10—12). In dieser Stelle wird der Eigenthümlichkeit der ATlichen Vergeltungslehre gemäß die Vergeltung bereits als diesseitige gedacht, so fern sie gute Tage schafft, in Folge deren man das Leben liebhaben lernt (v. 10). Auch dieses Moment der Psalmstelle acceptirt der

Apostel, indem er 3, 13. 14 zeigt, daß dem, der dem Guten nachstrebt, Niemand schaden könne, weil selbst das Leiden um der Gerechtigkeit willen ihn nur beseligen kann (§. 61, b.).

c) Der zu erwartende Lohn besteht zunächst nur darin, daß der Glaube in seiner Bewährung (§. 64, c.) anerkannt wird und demnach Lob, Ruhm und Ehre empfängt bei der Wiederkunft Christi (1, 7). Diese Ehre muß auch nach 2, 7 den Gläubigen zu Theil werden, weil der, welcher auf Christus vertraut, mit seiner Hoffnung auf diese Anerkennung nicht zu Schanden werden kann (2, 6). Sie erscheint 5, 4 bildlich als der unverwelkliche Ehrenkranz, den die treuen Hirten davontragen. Dieselbe Stelle zeigt aber, daß mit dieser Anerkennung nothwendig die verheißene Heilsvollendung verbunden ist. Wohl ist das Leben eine Gabe göttlicher Gnade (3, 7 und dazu §. 53, b.) und die ewige Herrlichkeit den Christen kraft ihrer Berufung verheißen (5, 10 und dazu §. 51, b.). Aber diese verheißene Gnadengabe muß da nothwendig als Lohn zuertheilt werden, wo die Bedingungen ihrer Erlangung als erfüllt anerkannt sind. Es bleibt sich darum in der Sache gleich, ob diese Anerkennung oder die Heilsvollendung selbst (not. a.) als der Lohn bezeichnet wird.

Siebentes Capitel.

Der Wandel der christlichen Gemeinde.

---

§. 66. Die Herzensreinigung und der Wandel in der Gottesfurcht.

Dem vorchristlichen Zustande ist der Wandel in den Begierden charakteristisch, der, obwohl er eine den Menschen beherrschende Macht ausübt, vom christlichen Standpunkte aus doch nur auf Unwissenheit und Verirrung zurückgeführt wird. a) Der Gehorsam der Wahrheit verlangt darum vor allen Dingen die Reinigung des Herzens von diesen seelengefährlichen Begierden. b) Die Grundgesinnung des Christen aber ist keine andere wie die im Alten Testament geforderte Gottesfurcht. c) Die daraus hervorgehende Gerechtigkeit besteht in dem Gutesthun, das seinem Wesen nach jedenfalls dem im Gesetz offenbarten Willen Gottes entspricht. d)

a) Der neue Wandel der Christen kann am besten durch seinen Gegensatz zu dem vorchristlichen Leben charakterisirt werden. Diesem sind nach 1, 14 die Begierden eigenthümlich, die als sündliche gedacht sind, weil die Begierden der Menschen, wie sie nun einmal sind [1]), im directen

---

1) Aehnlich ist in den Reden Jesu von den Menschen schlechthin die Rede (§. 26, c.). Selbst 5, 9 scheint der Ausdruck κόσμος nicht die unchristliche Menschenwelt, sondern den irdischen Weltbestand (1, 20) zu bezeichnen.

Gegensatz gegen den Willen Gottes stehen (4, 2). Auch 3, 18 erscheinen alle Menschen im Gegensatz zu Christo als Ungerechte. Bei jenen Begierden ist zunächst an die fleischlichen, d. h. sinnlichen Begierden im engeren Sinne gedacht (2, 11). Zwar ist es nach 4, 3 dem heidnischen Leben charakteristisch, in Schwelgerei und Unzucht sich diesen fleischlichen Begierden zu ergeben, aber der Verfasser muß seine judenchristlichen Leser daran erinnern, daß sie, die den Willen Gottes wohl kannten, doch in der vergangenen Zeit diesen Willen der Heiden gethan haben. Andererseits gehören aber zu diesen sündlichen Begierden auch die 2, 1 aufgezählten Regungen und Aeußerungen der Lieblosigkeit. Dieser Wandel in den Begierden übt, weil er durch Erziehung, Sitte und Ueberlieferung den Menschen habituell geworden, eine sie beherrschende Macht aus und macht ihr Leben zu einem unfreien (1, 18 und dazu §. 57, a.). Dennoch wird derselbe nur als ein eitler, nichtiger, d. h. sein wahres Ziel, die Befriedigung des Menschen nicht erreichender charakterisirt. Er beruht auf mangelhafter Erkenntniß des wahren Gotteswillens (1, 14), welche der Apostel auch seinen judenchristlichen Lesern vorwerfen kann, sofern dieselben nach damaliger jüdischer Weise in äußerlicher Gesetzeserfüllung (§. 27, b.) dem Willen Gottes zu genügen meinten. Diese mildere Auffassung aller vorchristlichen Sünde als einer Verirrung, welche sie der Leitung des Einen wahren Hirten entzogen hat (2, 25), beruht darauf, daß vom christlichen Standpunkte aus alle vorchristliche Sünde als verzeihliche Verfehlungssünde gewerthet wird (§. 50, c.). Erst der endgültige Ungehorsam gegen die göttliche Heilsbotschaft (4, 17) constituirt die Sünde der Gottlosigkeit (4, 18: ὁ ἀσεβὴς καὶ ἁμαρτωλός).

b) Der Gehorsam gegen die Wahrheit (§. 64, a.) besteht vor Allem darin, daß man die Seele von den sie befleckenden Begierden reinigt (1, 22). Der Ausdruck ἁγνίζειν ist ein gottesdienstlicher und weist auf die Reinigung von allem levitisch Unreinen (Vgl. Joh. 11, 55. Act. 21, 24. 26. 24, 18), sowie von allem sittlich Befleckenden hin, das der die Gemeinschaft mit Gott ermöglichenden Gottgeweihtheit (Vgl. §. 52) widerspricht. Dahin gehören zunächst die fleischlichen, d. h. die im Fleisch als dem Substrat des leiblich sinnlichen Lebens (§. 29, d. Anmerk.) wohnenden Begierden, welche den Genossen des himmlischen Besitzthums nicht geziemen und gegen ihre Seelen zu Felde liegen, sofern sie die Errettung derselben (§. 60, c.) gefährden (2, 11). Sie, die einem Rausche gleich die Seele umnebeln, müssen durch die sittliche Selbstbeherrschung (4, 7: σωφρονήσατε) entfernt werden, damit die Seele in der rechten Geistesklarheit und Nüchternheit verharre (4, 7. 5, 8: νήψατε). Diese Nüchternheit ist die Vorbedingung für das von Christo nach §. 33, b. geforderte Beten (4, 7) und Wachen (5, 8). Ferner zeigt die Stelle 1, 22, daß jene Reinigung zugleich in der Befreiung von allen Regungen und Aeußerungen der Lieblosigkeit (2, 1) besteht, weil dieselbe eine unverfälschte Liebe zur Folge haben soll. Auf die Reinigung der Seelen aber kommt es an, weil die Seele mit ihrem geistigen Leben (§. 60, c. Anmerk.) ihren Sitz im Herzen hat (Vgl. §. 30, b.), das 3, 4 als der verborgene

Mensch bezeichnet wird. Die Forderung des Christenthums geht also auch hier nicht auf ein äußeres Thun, sondern auf dies Centralorgan alles geistigen Lebens, auf das Herz, das allein dem Herzenskündiger (Act. 15, 8) bekannt ist (Vgl. §. 30, c.). Aus dem Herzen soll die Liebe kommen (1, 22), im Herzen soll das Heilighalten Christi vor sich gehen (3, 15), damit die von Außen kommenden Antriebe zur Furcht uns nicht davon abzulenken vermögen. Nur so kann man das gute Gewissen, das man in der Taufe empfangen hat (3, 21 und dazu §. 62, b.), bewahren (3, 16) und dieses Bewahren des guten Gewissens ist die Seele des guten Wandels.

c) Im A. T. ist die Grundgesinnung aller wahrhaft Frommen die Gottesfurcht (Gen. 20, 11. Jos. 22, 25. Jerem. 32, 40. Vgl. Luc. 1, 50). Es ist charakteristisch, daß diese Gottesfurcht bei Petrus auch als die Grundgesinnung des Christen erscheint. Nicht nur heißt es 2, 17, daß die Christen als wahre Gottesknechte (2, 16 und dazu §. 51, c.) gegen Gott die specifische Pflicht haben ihn zu fürchten (Vgl. Psalm 2, 11), sondern auch die berufenen Gotteskinder sollen, weil sie den unparteiischen Richter als Vater anrufen, in Furcht wandeln (1, 17). Es zeugt nur von der Erhöhung Christi zur vollen gottgleichen Herrlichkeit (§. 54, c.), wenn mit ausdrücklicher Warnung vor aller Menschenfurcht (3, 14), wie Matth. 10, 28, gefordert wird, daß man auch den Herrn Christum heilig halten, d. h. mit heiliger Scheu fürchten soll, wie denn dies *ἁγιάζειν* (Vgl. dazu Matth. 6, 9 = Luc. 11, 2) im Folgenden ausdrücklich durch das *μετὰ φόβου* erläutert wird. Sicher ist auch 2, 18 und 3, 2 nur an die Gottesfurcht zu denken, da die Erwähnung derselben dort (2, 17) unmittelbar vorhergeht, hier in demselben Zusammenhange die Warnung vor aller Menschenfurcht folgt (3, 6).

d) Der Wandel in der Gottesfurcht (not. c.) ist nach dem Zusammenhange von 1, 17 einerseits der Gegensatz zu dem eitlen Wandel in den Begierden (1, 14. 18 und dazu not. a.) andererseits identisch mit dem heiligen Wandel der Kinder des Gehorsams (1, 14. 15 und dazu §. 51, d.) oder nach dem Zusammenhange von 3, 15 identisch mit dem guten Wandel (Vgl. 2, 12) in Christo (3, 16 und dazu §. 63, c.). Als Charakteristicum dieses Gott wohlgefälligen Wandels erscheint nach Act. 10, 35 schon im vorchristlichen Leben die Uebung der Gerechtigkeit (*ὁ φοβούμενος τὸν θεὸν καὶ ἐργαζόμενος δικαιοσύνην*). Mit diesem Ausdruck bezeichnete auch Christus, dem ATlichen Sprachgebrauch entsprechend, die dem Willen Gottes gemäße normale Lebensbeschaffenheit (§. 27, a.). Auch nach Petrus soll der Christ, nachdem er sich von den Sünden geschieden, hinfort der Gerechtigkeit leben (2, 24) und um ihretwillen selbst Verfolgung leiden (3, 14). Die ATlichen Stellen, welche die Frommen als *δίκαιοι* bezeichnen (Vgl. §. 24, a.), werden geradezu auf die Christen übertragen (3, 12. 4, 18). Doch bedient sich Petrus häufiger statt dieses technischen Ausdrucks des allgemeineren *ἀγαθοποιεῖν* (2, 15. 20. 3, 6. 17. Vgl. 2, 14. 4, 19), dessen Gegensatz das *κακοποιεῖν* bildet (3, 17. Vgl. 2, 12. 14. 3, 16. 4, 15), oder redet, wie 3, 13, allgemein von dem

Streben nach dem Guten (ζηλωταὶ τοῦ ἀγαθοῦ. Vgl. die καλὰ ἔργα 2, 12). Wie sich dieses Gutesthun verhält zu den Vorschriften des mosaischen Gesetzes, ist nirgends näher angedeutet. Daß aber der göttliche Wille im Christenthum (2, 15) im Wesentlichen kein anderer sein könne als der, welcher den Lesern schon in ihrem früheren Zustande aus dem Gesetze bekannt war (4, 2 und dazu not. a.), erhellt bereits aus 1, 16 (Vgl. §. 51, d.). Daß dies aber auch für eine höhere geistige Erfüllung des Ceremonialgesetzes im Sinne Christi (§. 27, d.) Raum läßt, zeigt 2, 5, wonach es im Christenthum noch andere Priester und Opfer giebt als die levitischen (§. 52, b. c.). Doch ist eine principielle Befreiung vom Gesetz nirgends ausgesprochen, da die Deutung von 2, 16 auf eine solche (Schmid, II. S. 201) dem Context durchaus zuwider ist.

§. 67. Das christliche Gemeindeleben.

Als die Grundpflicht im Verhalten der Christen zu einander erscheint wie in der Lehre Jesu die ungeheuchelte ausdauernde Bruderliebe. a) Neben ihr steht die Demuth und Sanftmuth, die sich im gegenseitigen Dienen bewährt. b) Ein solcher Liebesdienst soll der Dienst der Gemeindeältesten sein, die von Gott zu Hirten seiner Gemeinde gesetzt sind, und diesen sollen sich wieder die Jüngeren in der Gemeinde unterordnen. c)

a) Da die Christen sich unter einander Brüder nennen (5, 12) und eine Bruderschaft bilden (2, 17. 5, 9 und dazu §. 51, d.), so erscheint 2, 17 als die specifische Pflicht gegen die Brüder die Liebe, welche Christus als das größte Gebot bezeichnet hat (§. 28, b.). Diese bildet so sehr den Mittelpunkt des christlich sittlichen Lebens, daß 1, 22 die Bruderliebe (Vgl. 3, 8) als das Ziel der Herzensreinigung bezeichnet und in ihrer specifischen Eigenthümlichkeit aus dem Wesen der Wiedergeburt heraus (§. 63, b.) bestimmt wird. Dem allgemeinen Charakter aller Christentugend gemäß (§. 66, b.) muß die Liebe ungeheuchelt aus dem Herzen kommen (1, 22), die Liebesübung ohne Murren geschehn (4, 9), weshalb unter den Erscheinungsformen des Egoismus (2, 1) nicht blos Bosheit, Neid und Verleumdung, sondern auch Trug und Heuchelei ausgeschlossen wird. Dagegen wird das Wesen der Liebe 3, 8 beschrieben als Gleichheit der Gesinnung, Mitgefühl und Barmherzigkeit. Was ihr aber erst ihren rechten Werth verleiht, ist die aus der Unvergänglichkeit des aus dem unvergänglichen Worte erzeugten Lebens sich ergebende ἐκτένεια (1, 22) d. h. die nachhaltige ausdauernde Energie, die im Geben wie im Vergeben keine Grenzen kennt und darum nach 4, 8 (Vgl. Prov. 10, 12) eine Menge von Sünden zudeckt (Vgl. Matth. 18, 21. 22 und dazu §. 28, c.). Symbolischer Ausdruck dieser Bruderliebe ist der Liebeskuß (5, 14: φίλημα ἀγάπης).

b) Neben der Liebe steht ebenso wie in der Lehre Jesu (§. 28, d.) die Demuth (3, 8. 5, 5: ταπεινοφροσύνη). Diese besteht Gott gegen-

über darin, daß man sich geduldig in seine Wege fügt und unter seine gewaltige Hand beugt (5, 6 und dazu §. 64, d.), dem Nächsten gegenüber darin, daß man Jedem die ihm gebührende τιμή giebt (2, 17. Vgl. 3, 7). Das Suum cuique bildet in dieser Stelle ausdrücklich die zweite Cardinalpflicht neben der Bruderliebe. Neben der Demuth steht wie Matth. 11, 29 die Sanftmuth (3, 4. 15), welche die Unbill und Feindschaft Anderer gelassen trägt, sich dadurch nicht zur Heftigkeit reizen läßt, und andererseits wie Matth. 20, 25—28 das demüthige Dienen, das Christus besonders an seinem Beispiel gelehrt hat und worin sich Jeder dem Andern unterordnet (5, 5). In diesem gegenseitigen Dienen soll Jeder die Gaben, die er von Gott empfangen hat, als Haushalter verwalten (4, 10), mag nun seine Gabe eine Lehrgabe sein, so daß er das ihm gegebene Gotteswort (§. 63, a.) in den Dienst der Brüder stellt, oder eine Gabe äußerer Dienstleistung, welche, weil im Bewußtsein eines von Gott gegebenen Vermögens angewandt, weder in hochmüthiger Selbstüberhebung noch in egoistischer Lieblosigkeit gebraucht werden wird (4, 11).

c) Speciell erörtert Petrus 5, 2. 3 die Pflichten der Aeltesten, denen das Hirtenamt über die Gemeinden von Gott als dem eigentlichen Heerdenbesitzer (2, 25 und dazu §. 51, a.) anvertraut ist, wie ihm selbst als ihrem συμπρεσβύτερος die Leitung der ganzen Kirche (5, 1). Auch diese Gemeindeleitung (das ἐπισκοπεῖν) soll ein Liebesdienst sein, der freiwillig und bereitwillig, nicht blos aus Zwang der Pflicht oder Gewinnsucht, und nicht in Herrschsucht sondern in der Demuth geübt wird, die nur sucht, den Andern ein Vorbild zu geben und sie dadurch zur Nachfolge anzutreiben. Ein zweites Gemeindeamt kennt Petrus in den Gemeinden, an die er schreibt, noch nicht. Wie in der Gemeinde zu Jerusalem (§. 47, b.) sind es die den Jahren nach Jüngeren (οἱ νεώτεροι), die ihrer Altersstellung nach ohne besondere Beamtung die äußeren Dienste in der Gemeinde verrichten, und daher zur Unterordnung unter die Aeltesten ermahnt werden (5, 5).

§. 68. Das Verhalten der Christen zu den menschlichen Ordnungen und zu den Nichtchristen überhaupt.

Zu der von dem Apostel um Gottes willen geforderten Unterwerfung unter die menschlichen Ordnungen gehört vor allem der Gehorsam und die Ehrfurcht gegen die Obrigkeit. a) Ebenso gehört dahin auch das geduldige Ertragen der im Sclavenstande oft unschuldig zu leidenden Unbill. b) Der Apostel stellt aber unter diesen Gesichtspunkt auch das Verhältniß christlicher Ehefrauen zu ihren noch ungläubigen Männern. c) Er verlangt endlich überhaupt, daß die Christen durch ihr Verhalten die heidnische Verleumdung widerlegen und ihren Feinden selbst zum Segen werden sollen. d)

a) Jemehr die Christen sich als das auserwählte Geschlecht fühlten, um so näher lag es, daß sie von den weltlichen Lebensordnungen, in denen die Bekehrung sie vorfand, sich emancipirt glaubten, oder

doch durch unberufene Einmischung in diese Verhältnisse (4, 15: ὡς ἀλλοτριοεπίσκοπος) von ihrem höheren Standpunkte aus sich Verdacht oder Verfolgungen zuzogen. Es waren das ja nur menschliche Ordnungen, die man leicht als verwerflich betrachten konnte, weil auch sie von der den Menschen als solchen (§. 66, a.) anklebenden Sünde verderbt waren. Der Apostel aber fordert 2, 13, daß man sich aller menschlichen Ordnung (ἀνθρωπίνη κτίσις), freilich nicht als solcher, sondern um Gottes willen (διὰ τὸν κύριον) unterordne. Dies gilt nun zunächst von der obrigkeitlichen Ordnung. Allerdings sind die Christen als solche frei (Vgl. Matth. 17, 26), weil sie als Knechte Gottes keiner menschlichen Autorität unterworfen sind (2, 16: ὡς ἐλεύθεροι — ὡς θεοῦ δοῦλοι). Allein eben darum sollen sie ihre Freiheit nicht zum Deckmantel der Schlechtigkeit gebrauchen, vielmehr, weil ja auch die Obrigkeit das Gutesthun fordert, das Bösesthun bestraft, ihr durch solches Gutesthun Gehorsam leisten (2, 14. 15). Da der Christ aber nach §. 67, b. Jedem die ihm zukommende Ehre geben soll, so verlangt Petrus auch für den König d. h. den römischen Kaiser (2, 13) die ihm zukommende Ehrerbietung (2, 17), wobei er freilich nicht unterläßt, durch die Gegenüberstellung der Gottespflicht und Königspflicht nach dem Vorbilde von Marc. 12, 17 anzudeuten, daß die Erfüllung dieser der Erfüllung jener in keiner Weise präjudicire. Auf die besonderen Collisionsfälle, wo man Gott mehr gehorchen muß als den Menschen (Act. 4, 19. 5, 29), geht er hier nicht näher ein.

b) Unter demselben Gesichtspunkte behandelt Petrus das Sclavenverhältniß, sofern er zu christlichen Sclaven redet, die noch ungläubige Herren haben. Auch hier fordert er im Namen der Gottesfurcht und um des Bewußtseins willen, daß Gott es ist, der sie in das Sklavenverhältniß gesetzt hat (2, 19: διὰ συνείδησιν θεοῦ), Unterordnung unter die Herren, selbst wo diese durch ihre Verkehrtheit (2, 18: σκολιοῖς Vgl. Act. 2, 40) den Gehorsam erschweren. Giebt es in diesem Fall mancherlei Unbill zu ertragen, so gilt hier nur die allgemeine Wahrheit, daß die Christen nach dem Vorbilde Christi berufen sind, durch unschuldiges und geduldiges Ertragen des Unrechts das Wohlgefallen Gottes zu erwerben (2, 19. 20 und dazu §. 64, d.).

c) Endlich stellt Petrus unter diesen Gesichtspunkt auch das eheliche Verhältniß, sofern christliche Weiber noch ungläubige Männer haben (3, 1). Hier gilt es, nach dem Vorbilde der heiligen Weiber des alten Bundes sich den Männern unterzuordnen und im Gutesthun ausharrend ohne jede Menschenfurcht seine Hoffnung auf Gott zu setzen (3, 5. 6). Ihr keuscher Wandel soll auch hier in der Furcht Gottes wurzeln (3, 2) und ihr Schmuck nicht in äußeren Zierrathen sondern in dem sanftmüthigen und stillen Geiste bestehen, da dieser Schmuck allein vor Gott werthvoll ist (3, 3. 4). Nur gelegentlich wirft der Apostel einen Blick auf die christlichen Ehen und verlangt von den Männern verständige Einsicht (γνῶσιν) im Verkehr mit dem schwächeren Geschlecht und gebührende Anerkennung der Christenwürde der Frauen (§. 61, a.) auf Grund des Suum cuique (§. 67, b.), da nur so das gemeinsame Gebet, das er als den eigentlichen Höhepunkt

des ehelichen Lebens im Christenthum zu betrachten scheint, unbehindert bleiben kann (3, 7).

d) Das rechte Verhalten der Christen zu den menschlichen Ordnungen hat nach dem Willen Gottes noch den speciellen Zweck, den Nichtchristen, welche das wahre Wesen der christlichen Sittlichkeit als solcher nicht verstehen konnten, gerade in den natürlichen Lebensverhältnissen, die sie zu beurtheilen verstanden, zu zeigen, daß das Christenthum seine Anhänger zur treuen Pflichterfüllung in denselben anhalte und befähige, und so der Unwissenheit der thörichten Menschen den Mund zu stopfen (2, 15). Die Nichtchristen waren nämlich nach 2, 12 geneigt, die Christen als Uebelthäter zu verleumden, theils wirklich aus mangelhafter Kenntniß ihres sittlichen Lebens, theils aber auch nach 4, 4, weil sie durch die Abkehr der Christen von dem unsittlichen Leben, das dieselben früher mit ihnen gemeinsam geführt, sich getroffen fühlten und nun durch Lästerung den Stachel dieser Verurtheilung ihres Treibens abzustumpfen suchten. Der Apostel hofft noch, daß die Lästerer, wenn sie bei näherer Betrachtung des christlichen Wandels sich ihrer Lästerung schämen müssen (3, 16), wenigstens wenn der Tag ihrer Gnadenheimsuchung gekommen, dadurch werden veranlaßt werden, Gott zu preisen für das, was er in den Christen gewirkt hat (2, 12), womit sie ja fürs Christenthum so gut wie gewonnen sind. In gleicher Weise hofft er, daß auch die gläubigen Weiber ihre ungläubigen Männer durch ihren Wandel ohne Worte werden gewinnen können (3, 1. 2). Es gilt nur, vor Allem dafür zu sorgen, daß die Christen nicht durch eigene Sünde oder durch wohlgemeinte aber übel angebrachte Einmischung in Dinge, die sie nichts angehen (not. a.), sich eine wohlverdiente Schmach zuziehen (4, 15). Dagegen haben sie der positiven Feindschaft der Ungläubigen gegenüber Gelegenheit, das Gebot der Feindesliebe zu üben (§. 28, c.), nicht Böses mit Bösem zu vergelten, weder das böse Wort noch die böse That, sondern die erlittene Unbill mit Segnen zu erwidern, wofür 2, 23 auf das Beispiel Christi hingewiesen und 3, 9 sichtlich auf das Wort Christi (Matth. 5, 44 = Luc. 6, 28) angespielt wird. Wie durch dieses Thatzeugniß sollen sie aber auch bereit sein, ihren Feinden durch ein ebenso freimüthiges als sanftmüthiges Bekenntniß über ihre Christenhoffnung Rechenschaft zu geben (3, 15 und dazu §. 61, a.). Der Apostel hofft, daß gerade ihr Verhalten im Leiden, wenn sie dabei unerschütterlich im Gutesthun verharren, ihren Feinden selbst noch zum Segen gereichen kann, wie es, in freilich einzigartiger Weise, bei dem Leiden Christi der Fall gewesen (3, 17. 18 und dazu §. 56, b.). Es geziemt sich für sie, so lange sie als Fremdlinge hier unter den Nichtchristen leben (2, 11), diesen nicht Anstoß zu geben, sondern zum Segen zu werden. Auch können sie nur so das höchste Ziel erreichen, das ihnen nach §. 51, c. als wahren Gottesknechten gesteckt ist, Gott zu verherrlichen. Wer lediglich um seines Christennamens willen Schmach leidet (Vgl. 4, 14), braucht sich derselben nicht zu schämen, da er Gott durch die Art, wie er diesen Namen trägt, Ehre macht (4, 16, lies: ἐν τῷ ὀνόματι τούτῳ).

Dritter Abschnitt.
Der Jacobusbrief.

Achtes Capitel.
Das Christenthum als das vollkommene Gesetz.
Vgl. F. Kössing, das christliche Gesetz. Heidelberg, 1867.

---

§. 69. Die Wiedergeburt durch das Wort.

Die Gabe Gottes, welche die Christen empfangen haben, ist das Wort der Wahrheit, welches denen, die es thun, die messianische Errettung vermittelt. a) Dieses Wort ist dem Verfasser zunächst das vollkommene Gesetz d. h. die volle Offenbarung des göttlichen Willens, wie sie Christus durch seine Auslegung und Erfüllung des mosaischen Gesetzes gegeben hat. b) Dieses Wort ist den Christen eingepflanzt und sie empfangen stets von Gott die Weisheit auf ihr Gebet. c) Er hat sie aber auch durch dasselbe wiedergeboren, so daß sie das Gesetz nun in Freiheit erfüllen können. d)

a) Unter den guten Gaben, die sämmtlich von oben herab, von Gott, kommen (1, 17), nennt Jacobus als die vorzüglichste das Wort der Wahrheit, durch welches Gott die Christen zu dem gemacht hat, was sie sind (1, 18). Dieses Wort hat nämlich nach 1, 21 die Kraft, die Seelen zu erretten d. h. die messianische Errettung zu vermitteln und zwar, da es als Wort der Wahrheit bezeichnet wird, wegen der in ihm enthaltenen Wahrheitsoffenbarung. Dies erhellt auch daraus, daß der, welcher von der Wahrheit abgeirrt ist, nur dadurch gerettet werden kann, daß er wieder zu ihr zurückgeführt wird (5, 19. 20). Es erscheint also hier, wie im A. T. und bei Petrus, das Wort als das specifische Mittel, durch welches Gott das Heil der Menschen bewirkt. Wenn aber dort als Inhalt dieses Wortes die Verkündigung von Christo gedacht war (§. 63, c.), so ist hier der Inhalt desselben zunächst eine Offenbarung des göttlichen Willens; denn es wird als eine Selbsttäuschung bezeichnet, wenn man meint, es genüge ein Hörer des Wortes zu sein, und nicht ein Thäter (1, 22), während doch nur der Thäter auf Grund seines Thuns selig sein kann (1, 25). Es ist in dieser Stelle allerdings von dem unmittelbaren Erfolg des Thuns die Rede, allein nicht etwa von einer in

dem Thun selbst empfundenen Befriedigung; denn aus 1, 12 erhellt, daß die Seligkeit, welche als jener Erfolg bezeichnet wird, in der Gewißheit des künftigen Heils besteht. Ist aber diese Gewißheit abhängig von einem Thun, so muß das Wort der Wahrheit, das die Errettung vermittelt (1, 21) unter dieser Bedingung (1, 22), zunächst eine Offenbarung des göttlichen Willens enthalten, und das bestätigt sich dadurch, daß es nach 5, 19 eine Abirrung des sittlichen Wandels von der im Wort enthaltenen Wahrheit giebt, welche wieder die errettende Thätigkeit herausfordert (5, 20). Die neue Heilsoffenbarung hat also den Zweck, die volle Erfüllung des göttlichen Willens als die Bedingung der messianischen Errettung zu ermöglichen.

b) Das Wort der Wahrheit bezeichnet Jacobus 1, 25 als das vollkommene Gesetz d. h. als die vollkommene Offenbarung des göttlichen Willens. Da nun auch das mosaische Gesetz den Willen Gottes offenbarte, so kann die im vollkommenen Gesetz offenbarte Wahrheit im Wesentlichen nicht verschieden sein von der bereits im mosaischen Gesetz niedergelegten. In der That citirt auch Jacobus das Hauptgebot des vollkommenen Gesetzes ohne Weiteres nach dem A. T. (2, 8: *κατὰ τὴν γραφήν*. Vgl. Levit. 19, 18). Wenn er 2, 9 sagt, daß die, welche Parteilichkeit üben, von dem Gesetz als Uebertreter überführt werden, so kann er sich damit nur auf die so häufigen Verbote der *προςωποληψία* im mosaischen Gesetz beziehen (Vgl. z. B. Deutr. 16, 19). Endlich werden 2, 11 ohne Weiteres zwei ATliche Gebote aus Exod. 20 als Gebote des für die Christen geltenden Gesetzes angeführt. Es kann demnach das vollkommene Gesetz nur das mosaische Gesetz in seinem richtigen Verständniß d. h. in derjenigen Auffassung sein, in welcher es Christus nach §. 27, b. vollkommen erfüllen gelehrt hat. In der That hebt Jacobus gerade wie Christus (§. 28, b. c.) die Nächstenliebe als das königliche d. h. als das höchste Gebot hervor (2, 8) und zwar mit besonderer Betonung der Barmherzigkeitsübung (1, 27. 2, 13. 15. 16. 3, 17). Er betrachtet das Richten des Nächsten (4, 11. 5, 9. Vgl. 3, 9. 10) als gesetzwidrig, obwohl es nur in dem von Christo erfüllten Gesetz als solches erscheint, er verbietet mit ihm schlechthin das Schwören (5, 12) und scheint 4, 2 ganz im Sinne der Gesetzeserfüllung Christi (Matth. 5, 22) den Zorn dem Todtschlage gleichzuschätzen. Daraus, daß in unserm Briefe nur von Sittengeboten die Rede ist, läßt sich nicht mit Lechler S. 165 schließen, daß er nur diesem Theile des Gesetzes bleibende Gültigkeit beilege; vielmehr wird nach dem 2, 10 ausgesprochenen Grundsatze von der Solidarität aller einzelnen Gebote auch das kleinste Ceremonialgebot seine Erfüllung finden müssen (Vgl. Matth. 5, 18. 19 und dazu §. 27, c.). Damit stimmt überein, daß Jacobus Act. 15, 21. 21, 20 eine fortgesetzte Beobachtung des Gesetzes Seitens der Judenchristen voraussetzt und billigt (§. 49, d.), und daß eine solche im Kreise seiner Leser bestand, folgt von selbst aus ihrer engen geselligen, ja religiösen Gemeinschaft mit ihren ungläubigen Volksgenossen (2, 2). Wenn Jacobus 1, 27 die Barmherzigkeitsübung als einen Gottesdienst bezeichnet, so zeigt der Zusammenhang, daß dies nicht im Gegensatz

zum ceremoniellen Gottesdienst, sondern zu einer verkehrten Art, wie man Gott zu dienen wähnte (1, 26), gemeint ist; und wenn er 1, 18 den Begriff der ἀπαρχή bildlich anwendet, so zeigt schon der Zusatz τινα (eine gewisse d. h. gewissermaßen eine ἀπαρχή), wie wenig damit der gesetzlichen Verpflichtung hinsichtlich der ἀπαρχή präjudicirt ist.

c) Das Eigenthümliche im Christenthum ist nicht nur, daß das Wort der Wahrheit überhaupt gegeben, sondern daß es den Christen eingepflanzt ist (1, 21: λόγος ἔμφυτος), d. h. daß es ihnen nicht nur äußerlich gegenübersteht, sondern daß es ihnen ins Herz geschrieben ist. Das aber war gerade Jerem. 31, 33 als ein Merkmal der messianischen Zeit angegeben, daß Gott sein Gesetz dem Volke ins Herz schreiben werde. Somit ist mit dieser Einpflanzung des Gesetzes die Zeit des messianischen Heils herbeigeführt, und da dieselbe ja offenbar das Thun dieses Wortes, welches nach not. a. die messianische Errettung vermittelt, ermöglichen soll, so charakterisirt sie sich auch von dieser Seite als ein Stück des messianischen Heils. Freilich ist diese Einpflanzung nicht so gedacht, daß dadurch die Objectivität des vollkommenen Gesetzes ganz aufgehoben wäre, es muß vielmehr nach 1, 21 das Wort immer aufs Neue aufgenommen werden, aber es findet nun Eingang in das durch jene Einpflanzung bereitete Innere des Menschen. Immer noch muß der Mensch in das vollkommene Gesetz hineinschauen und bei diesem Hineinschauen verharren (1, 25), aber es wird vorausgesetzt, daß eine solche anhaltende Beschäftigung mit dem Worte auch unmittelbar ein Thun des in ihm geforderten Werkes zur Folge hat. Jene die Erfüllung bewirkende Verinnerlichung des Gesetzes erscheint in unserm Briefe auch als die von oben herkommende Weisheit, welche die Barmherzigkeit und alle guten Früchte unmittelbar mit sich bringt (3, 17), so daß man die Werke eines Weisen als solche nur aus dem gesammten guten Wandel erkennen und aus ihnen die wahre Weisheit lernen kann (3, 13). Diese Weisheit nämlich ist es nach dem Zusammenhange von 1, 5, welche in jedem einzelnen Falle lehrt, wie sich die rechte Gesinnung auch in der vollkommenen Weise zu bethätigen hat (1, 4), und diese Weisheit wird von Gott Jedem gegeben, der darum bittet (1, 5). Ueber das Verhältniß dieser Weisheit zu dem eingepflanzten Gesetz findet sich zwar nirgends eine Andeutung, allein Jacobus schließt sich hierin an die spätere Weisheitslehre des A. T. an, in welcher bereits eine mehr innerliche Erkenntniß des göttlichen Willens neben dem geschriebenen Gesetz vorgebildet ist.

d) Nach 1, 18 hat Gott aus eigenem freiem Willen die Christen gezeugt durch das Wort der Wahrheit, d. h. er hat sie dadurch zu dem gemacht, was sie sind (Vgl. §. 63, b.) In welchem Verhältniß diese Wiedergeburt zu der Einpflanzung des Wortes (not. c.) steht, ist nicht direct gesagt, doch scheint es, daß eben durch diese jene vollzogen ist. Ist durch das Bild einer neuen Zeugung ausgedrückt, daß das Leben von Grund aus ein neues geworden ist, so wird dieses namentlich darin bestehen, daß es fortan dem Wort, mittelst dessen es erzeugt, innerlich verwandt geworden, dadurch in seinem Wesen sich bestimmen läßt, und dieses setzt wieder voraus, daß es nicht mehr durch die

Sünde bestimmt, sondern von ihrer beherrschenden Macht frei geworden ist (Vgl. §. 57, a.). Nur so ist es ja möglich, daß das Aufnehmen des Worts und die Beschäftigung mit dem Wort unmittelbar die Erfüllung desselben zur Folge haben, daß die rechte Weisheit unmittelbar die guten Früchte erzeugen kann (not. c.). In der That bezeichnet Jacobus das Gesetz des Christen als das Gesetz der Freiheit (1, 25. 2, 12), aber nicht in dem Sinne, als ob das Gesetz selbst seine freie Erfüllung bewirke (Meßner. S. 79. 80), sondern als das Gesetz, welches der Freiheit d. h. dem Menschen in seinem von der Herrschaft der Sünde freigewordenen Heilsstande gegeben ist. Schon 1, 25, wo der Zusatz motivirt, weshalb es allein auf das beharrliche Hineinschauen in das vollkommene Gesetz ankommt, noch deutlicher aber 2, 12, wo dieser Zusatz den Gedanken an die höhere Verantwortlichkeit des Christen wecken soll, zeigt nämlich, daß es sich nicht um die Freiheit im Gegensatz zum Zwang der Pflicht, sondern um die Freiheit im Gegensatz zu einer die Erfüllung der Pflicht verhindernden Gebundenheit handelt.

§. 70. Der Glaube an Christus.

Was den Christen zum Christen macht, wird von subjectiver Seite her bezeichnet als der Glaube d. h. als die zuversichtliche Ueberzeugung von dem, was das Wort der Wahrheit verkündet. a) Der Gegenstand dieses Glaubens ist, daß Jesus zur messianischen Herrlichkeit erhöht ist und als Richter wiederkommt. b) Damit ist nicht nur die Gewißheit gegeben, daß das von Christo verkündete Gesetz normgebend für den Christen ist, sondern auch, daß die durch die Erfüllung dieses Gesetzes bedingte Erfüllung der Verheißung bevorsteht. c) Der Glaube aber, der sich durch die Werke der ohne ihn unmöglichen Gesetzeserfüllung als ein lebendig wirksamer beweist, ist die subjective Bedingung dieser Heilsvollendung. d)

a) Was die christlichen Leser des Briefes als solche charakterisirt, ist nach 2, 5 ihr Glaube, und weil der christlichen Gemeinschaft mit dem Worte der Wahrheit, das ihr eingepflanzt ist (§. 69), die Aussicht auf die messianische Errettung eröffnet ist, darum eben kann die Frage entstehen, wie sich der Glaube zu dieser Errettung verhält (2, 14). Was Jacobus unter dem Glauben versteht, läßt sich nicht mit Schmid, II. S. 105 aus den Stellen 1, 3. 6. 5, 15 entnehmen, in denen die πίστις einfach das Gottvertrauen bezeichnet, wie in den Evangelien (§. 32, c.). Erst aus dem Abschnitte 2, 14—26, wo der Glaube als der specifisch christliche gedacht ist, läßt sich das Wesen desselben erkennen. Wenn hier 2, 19 vergleichungsweise von dem Glauben der Dämonen an die Einheit Gottes die Rede ist, so folgt daraus zwar nicht, daß der Glaube der Christen seinem Inhalte nach derselbe ist, wohl aber muß er, wenn die Argumentation des Verfassers irgend eine Bündigkeit haben soll, seinem Wesen nach mit diesem identisch d. h. ebenfalls die zuversichtliche Ueberzeugung von

einer gegebenen Wahrheit sein. Ebenso analog erscheint mit dem christlichen Glauben der Glaube Abrahams und dieser ist nach 2, 23 ein Glaube an Gott (*πιστεύειν τῷ θεῷ*) d. h. wie §. 32, c. §. 46, b. die zuversichtliche Ueberzeugung, daß das Wort, welches Gott ihm geredet, ein wahres sei, welches sich erfüllen werde. Den Christen nun kann der Gegenstand, um dessen Wahrheit es sich handelt, nur durch das Wort der Wahrheit (§. 69, a.) zugekommen sein, und hieraus erhellt, daß wenn auch dieses Wort zunächst und hauptsächlich dem Verfasser eine Offenbarung des göttlichen Willens war, es dennoch auch die Verkündigung einer Wahrheit enthielt, um deren zuversichtliches Glauben es sich handeln kann. Ist auch über das Verhältniß dieser beiden Seiten am Wort der Wahrheit nirgends etwas ausgesagt, so erhellt doch schon aus dem §. 69, b. gesagten, daß die Verkündigung, um deren Glauben es sich handelt, sich auf den Christus bezieht, dessen Auslegung und Erfüllung des Gesetzes die vollkommne Offenbarung des göttlichen Willens gebracht hat.

b) Der Gegenstand des specifisch christlichen Glaubens (not. a.) ist nach 2, 1 Jesus Christus, sofern er der Herr der Christen ist und die göttliche Herrlichkeit besitzt. Damit ist gesagt, daß er, zu der messianischen Herrlichkeit erhoben, der Messias geworden ist (§. 54, b.). Deshalb eben ist auch hier der Messiasname als Nomen proprium mit dem Jesusnamen verbunden (Vgl. 1, 1) wie bei Petrus (§. 54, a.). Christus ist aber nicht blos der Herr der Gläubigen, sondern der Herr schlechthin. Der ATliche Gottesname (*ὁ κύριος*: 1, 7. 3, 9. 4, 10. 15. 5, 4. 10. 11) wird ohne weiteres auf Christus übertragen (5, 7. 8), selbst wo beide nebeneinander genannt sind, wie 1, 1 (Vgl. §. 54, c.). Wie im A. T. der Name Jehovas über die genannt wird, die ihm angehören (Jerem. 14, 9), so ist über die Christen der schöne Name Christi genannt (2, 7); wie die ATlichen Propheten im Namen des Herrn d. h. Gottes reden (5, 10), so handeln die christlichen Aeltesten im Namen des Herrn d. h. Christi (5, 14), und im unmittelbaren Zusammenhange damit wird 5, 15 der Name *ὁ κύριος* wieder von Gott gebraucht. Wegen dieser göttlichen Herrlichkeit des erhöhten Christus kann derselbe 5, 8. 9 als der messianische Weltrichter bezeichnet werden, dessen Ankunft nach §. 44, c. §. 60, d. erwartet wird.

c) Wenn nach §. 69, b. das vollkommene Gesetz das von Christo verkündete ist, so ist dasselbe für die Christen nur in sofern verbindlich, als sie in Christo den Messias erkennen (not. b.), der den Willen Gottes vollkommen zu offenbaren gekommen war. So wenig freilich die beiden verschiedenen Seiten des Wortes der Wahrheit ausdrücklich zu einander in Beziehung gesetzt sind (not. a.), so wenig ist irgendwo ausdrücklich gesagt, daß erst auf Grund des Messiasglaubens das vollkommene Gesetz normativ wird für den Christen; allein wenn 4, 12 von dem einigen Gesetzgeber die Rede ist in einem Zusammenhange, wo eben ein Gebot angeführt war, das sich nicht im mosaischen Gesetze, wohl aber in dem von Christo verkündeten findet, so scheint allerdings bei diesem Gesetzgeber an Christus gedacht

zu sein. Auch liegt dies indirect darin, daß der Verfasser sich in seinen Ermahnungen so vielfach an die aus der Ueberlieferung bekannten Aussprüche Christi anschließt (Vgl. §. 69, b.). Da andererseits der Messias nicht blos gekommen ist, den Willen Gottes zu verkündigen, sondern auch durch die Verwirklichung desselben die Erfüllung der Verheißung zu ermöglichen (§. 14, c.), so ist in dem Glauben an ihn zugleich die Gewißheit gegeben, daß jene Verwirklichung, wie diese Erfüllung eintreten wird. In der That ist jene durch die für die messianische Zeit verheißene Einpflanzung des Gesetzes (§. 69, c.) und die Wiedergeburt (§. 69, d.) ermöglicht, und daß diese bevorsteht, darauf weist die wiederholte Hervorhebung der göttlichen Verheißung (1, 12. 2, 5) hin (Vgl. §. 72, b). In dieser Gewißheit des mit dem Messias gekommenen und seiner Vollendung gewissen messianischen Heils besitzt der Christ bei aller Niedrigkeit seiner äußeren Stellung in der Welt eine ihm eigenthümliche Hoheit (1, 9), einen Reichthum, der ihm im Glauben gegeben ist und der seinen äußerlich so viel besser situirten ungläubigen Volksgenossen abgeht (2, 5).

d) Wenn von objectiver Seite her das Wort der Wahrheit die Bedingung der Errettung ist (§. 69, a.), so ist es von subjectiver Seite her der Glaube (not. a.). Da nun das Wort nur, wenn es gethan wird, die Errettung vermittelt, so muß der Glaube eben dieses Thun bewirken. Das Thun des Wortes besteht aber in dem Thun der von demselben geforderten Werke (1, 22. 23: *ποιητὴς λόγου* = *ποιητὴς ἔργου* v. 25). Diese *ἔργα* wirkt nun der Glaube; denn ein Glaube, welcher die Werke nicht hat, ist nach 2, 17 todt in sich selbst. Die Werke kommen nicht etwa nur unter gewissen Umständen zum Glauben hinzu, sondern sie müssen nothwendig aus dem Wesen desselben hervorgehen, wenn er lebendig ist. Der Verfasser macht dieses 2, 26 anschaulich durch das Gleichniß von dem entseelten Leibe. Er vergleicht nicht den Glauben mit dem Leibe, die Werke mit dem Geiste, was sehr unpassend wäre, da der Geist das Unsichtbare und Belebende ist, was beides die Werke nicht sind. Er sagt vielmehr nur, daß es dem Glauben, der ohne Werke ist, an der Lebenskraft fehlt, die nothwendig Lebensäußerungen, wie es die Werke sind, hervorbringen müßte; daß er also todt ist, wie der Leichnam, dem es an der Lebensquelle, dem Geiste, fehlt. Umgekehrt ist der Glaube zur Vollbringung der Werke so nothwendig, wie die Vollbringung der Werke zur Bewährung des Glaubens. Was Jacobus 2, 22 von dem Glauben Abrahams sagt, soll offenbar maßgebend sein für das Verhältniß des Glaubens und der Werke überhaupt. Zu der Gehorsamsthat der Opferung Isaaks hätte aller bisher bewiesene Gehorsam Abrahams nicht ausgereicht, wenn nicht sein unerschütterlicher Glaube an die Verheißung Gottes (not. a.) mitgeholfen hätte zur Vollbringung derselben. Andererseits war sein Glaube so lange noch nicht vollkommen geworden, ehe er nicht in diesem unter seiner Mitwirkung vollbrachten Gehorsamswerk sich bewährt hatte, ähnlich wie nach 1, 4 die Geduld sich erst als vollkommen bewährt, wenn sie sich im praktischen Verhalten allseitig bethätigt. Wo diese Bewährung durch die Werke sich nicht

einstellt, da ist der Glaube schlechthin unerkennbar. Umgekehrt aber läßt sich aus solchen Werken, welche den Glauben nothwendig voraussetzen, der Glaube erweisen (2, 18). Einen Glauben, der sich nicht in den Werken beweist, vergleicht der Verfasser mit einem Mitleid, das wohl ein Wort der Theilnahme für den Nächsten hat, aber keine thatkräftige Unterstützung desselben bewirkt (2, 15. 16). Worin diese dem Glauben seinem Wesen nach nothwendige Wirkungskraft beruht, sagt Jacobus direct nicht, aber es ergiebt sich aus not. c., daß die Ueberzeugung von der messianischen Würde dessen, der das vollkommene Gesetz gegeben hat, und die Gewißheit, daß die Erfüllung desselben mit dem Anbruch der messianischen Zeit möglich geworden ist, der praktische Antrieb zu dieser Erfüllung werden müsse.

§. 71. Die Rechtfertigung.

Der bloße Glaube an sich kann nicht erretten, weil er nicht den Erfolg haben kann, Gott wohlgefällig zu machen. a) Nur, wen Gott für gerecht erklärt, der kann errettet werden. b) Gerecht erklären aber kann Gott nur in Folge von Werken und nicht in Folge des Glaubens allein. c) Dies erweist sich bereits in den Alttestamentlichen Beispielen des Abraham und der Rahab. d)

a) Die Frage, ob der Glaube an sich erretten kann (§. 70, a.), wird von Jacobus 2, 14 so gestellt, daß in der Frage bereits ihre Verneinung liegt. Er bekämpft nicht eine falsche Ansicht vom Glauben und seinen Wirkungen, sondern er macht einer praktischen Verirrung gegenüber, wie sie etwa Christus Matth. 7, 21 bekämpft (Vgl. 33, c.), die selbstverständliche Wahrheit geltend, daß der Glaube, der nicht Werke hat, also der todte Glaube (§. 70, d.), keinen Nutzen, weil keine errettende Kraft hat. Dies wird 2, 20 so ausgedrückt, daß der Glaube ohne die Werke nicht leistet, was er leisten soll, daß er, wie ein Kapital, das träge daliegt, die Zinsen nicht bringt, die man von ihm erwartet, daß er müssig, unwirksam ist. Das Prädikat *ἀργή* bezeichnet also nicht den Mangel an subjectiver Bethätigung, sondern an objectivem Erfolg, und dieser Erfolg ist kein anderer, als der, welcher in jeder Religion und also auch im Christenthum erstrebt wird, Gott wohlgefällig zu machen und so die Errettung in seinem Gericht dem Menschen zu sichern. Der Verfasser illustrirt dies durch die Erinnerung an den Glauben der Dämonen, der, obwohl er an sich ein richtiger Glaube ist (*καλῶς ποιεῖς*), dennoch so wenig die Wirkung hat, dieselben Gott wohlgefällig zu machen und ihnen dadurch die Errettung zu bringen, daß er sie vielmehr aus Angst vor Gottes Gericht schaudern macht (2, 19). Dieses Beispiel ist nur gewählt, weil von den Dämonen feststeht, daß sie schlechterdings die Errettung nicht erlangen können, und so an ihnen sich am unzweifelhaftesten zeigt, daß das Glauben an sich die Errettung nicht bringt.

b) Derjenige, dessen Verhalten mit dem Willen Gottes übereinstimmt, heißt, wie bei Petrus (§. 66, d.) ein *δίκαιος* (5, 6. 16). Als ein Solcher wird aus der Zahl der ATlichen Frommen (§. 24, a.)

Elias angeführt (5, 17). Das dem Willen Gottes gemäße Verhalten heißt 3, 18: δικαιοσύνη. Es kommt nun darauf an, daß Einer in dem Urtheil Gottes ein δίκαιος sei, von ihm für gerecht erklärt werde; denn der Gegensatz dieses δικαιοῦσθαι ist schon Matth. 12, 37 das καταδικάζεσθαι (§. 35, b.). Umgekehrt kann also nur der im Gericht errettet werden, der vor Gott für gerecht erklärt wird. Diese beiden Begriffe sind dem Verfasser so unmittelbar Correlatbegriffe, daß er die Frage, was zur Errettung gehört (2, 14), danach beantwortet, was die Gerechterklärung Abrahams herbeigeführt hat (2, 21). Wenn 2, 25 von der Rahab gesagt wird, daß sie für gerecht erklärt wurde, so ist dieses im A. T. nirgends gesagt, wohl aber ergiebt es sich dem Verfasser unmittelbar daraus, daß sie nach Jos. 6, 25 von dem Gerichte, das über die Cananiter wegen ihrer Gottlosigkeit erging, errettet wurde.

c) Jacobus setzt als selbstverständlich voraus, daß nur der von Gott für gerecht erklärt werden kann, dessen Verhalten dem Willen Gottes entspricht, weil er die vom Gesetze geforderten Werke (§. 69, a. §. 70, d.) thut, der also wirklich gerecht ist. Er bestreitet nicht eine Vorstellung von der Rechtfertigung, nach welcher Gott aus Gnaden einen für gerecht erklärt, der nicht in Wirklichkeit gerecht ist, sondern es kommt ihm eine solche Möglichkeit gar nicht in den Sinn. Er kommt daher zu dem Resultat, daß der Mensch aus Werken gerecht erklärt wird und nicht aus dem Glauben allein (2, 24). So gewiß der Glaube zu der Erfüllung des vollkommenen Gesetzes nothwendig und darum die Bedingung der Errettung ist (§. 70, d.), so gewiß kann doch die Gerechterklärung nur ausgesprochen werden, wenn dieser Glaube zur Gehorsamsbewährung mit geholfen hat und von Seiten der durch ihn gewirkten Werke vollendet ist (2, 22).

d) Schon in der Geschichte des Stammvaters der Nation sieht Jacobus die Thatsache bewährt, daß der Mensch in Folge von Werken für gerecht erklärt wird, da Abraham in Folge der Opferung Isaaks (Gen. 22) wiederholt von Gott Erklärungen über seinen Gehorsam erhielt (Gen. 22, 18. 26, 5), welche seine Gerechterklärung involviren (2, 21). Nun heißt es allerdings Gen. 15, 6, daß dem Abraham sein Glaube zur Gerechtigkeit angerechnet wurde, aber dieses göttliche Urtheil betrachtet der Verfasser wie eine Weissagung, welche sich erst erfüllte (ἐπληρώθη ἡ γραφὴ ἡ λέγουσα), als der Glaube des Abraham wirklich zu seiner Gehorsamsbewährung mithalf und ihm so die Gerechtigkeit verschaffte, auf Grund welcher er für gerecht und damit für einen Freund Gottes erklärt wurde (2, 23). Erst da war die Wirklichkeit eine mit jenem göttlichen Urtheil über den Glauben Abrahams übereinstimmende geworden, dieses hatte sich erfüllt, weil sich erwiesen hatte, daß implicite in Abrahams Glauben bereits die nachmals aus ihm hervorgehende Gerechtigkeit lag, als welche ihn Gott gewerthet hatte. Ebenso wurde die Rahab in Folge der That, die sie an den Kundschaftern gethan, gerettet und damit für gerecht erklärt (not. b.); aber auch diese That war nach Jos. 2, 11 aus dem Glauben an den Gott Israels hervorgegangen.

§. 72. Die Erwählung.

Die Erwählung ist derjenige Act, durch welchen Gott die Armen in Israel, die ihn lieb haben, zu seinem Eigenthume macht. a) Er vollzieht diesen Act theils durch die Zeugung derselben mittelst des Wortes, deren Ziel die Herstellung einer specifischen Gottgeweihtheit ist, theils durch die Bewirkung des Glaubens, mit welchem der Besitz der verheißenen Heilsvollendung gegeben ist. b) Eigenthümlich ist, daß der durch die Erwählung gesetzte Heilsstand nicht als Kindschaftsverhältniß bezeichnet wird. c) Auch sonst werden die Erweisungen der göttlichen Liebe und Gnade nicht auf ihn oder auf eine Vermittlung durch Christum zurückgeführt. d)

a) Im Gegensatze zu denen, welche den reichen, ungläubigen Juden einem armen christlichen Bruder vorzogen (2, 1—4), hat Gott die Armen nach 2, 5 bevorzugt, indem er sie für sich d. h. zu seinem Eigenthum erwählt hat (Vgl. §. 51, a.). Der Begriff der Erwählung bezieht sich also nicht mehr, wie §. 50, auf das von den Vätern abstammende Volk Israel, sondern er bezeichnet, wie §. 52, a., den Act, durch welchen Einzelne aus der Masse der Israeliten ausgesondert sind, damit an ihnen die Bestimmung Israels (Vgl. Deutr. 7, 6) verwirklicht werde. In diesem Sinne könnte die Erwählung auch sehr wohl auf einzelne Heiden bezogen werden, die Christen geworden und dadurch den erwählten Israeliten gleichgestellt sind (Vgl. Act. 15, 14 und dazu §. 49, c.). An einen vorzeitlichen Act ist bei dieser Erwählung durchaus nicht zu denken, da 2, 5 ausdrücklich auf eine vor Augen liegende Thatsache, die sich in der Gegenwart vollzogen hat, hingewiesen wird; ebenso wenig aber an eine willkührliche Bevorzugung einzelner Individuen vor andern. Es ist vielmehr wie in den Evangelien (§. 32, d.) eine bestimmte Kategorie von Israeliten, welche Gott sich erwählt hat, nämlich die äußerlich Armen (πτωχοί), in niedriger, gedrückter Stellung sich Befindenden (1, 9: ταπεινός). Diese Aussage bezieht sich zunächst allerdings auf den besonderen Personalbestand der Gemeinden, an welche Jacobus schreibt (Vgl. §. 41, a.), aber es spiegelt sich in demselben eine höhere göttliche Ordnung. Schon im A. T. war oft den Armen und Elenden des Volkes (עֲנָוִים, אֶבְיוֹנִים) insbesondere, sofern gerade in dieser Klasse die lautere Frömmigkeit sich vielfach erhalten hatte, die Verheißung zuertheilt (Psalm 37, 11. 147, 6. Prov. 3, 34. 16, 19. Jesaj. 14, 32. 29, 19). Da nun schon im A. T. die Liebe zu Gott das grundlegende Gebot war (§. 28, b.) und darum an ihm sich vorzugsweise die wahre Frömmigkeit erprobte, so wird Deutr. 7, 9 gerade denen, die Gott lieben, verheißen, daß ihnen Gott seinen Bund halten, d. h. die Verheißung des Heils an ihnen verwirklichen werde. Dem entsprechend heißt es auch hier, daß Gott denen, die ihn lieben, seine Verheißung gegeben hat (1, 12. 2, 5). Und so ergiebt sich, daß Gott sich die

Armen und Elenden des Volks darum erwählt hat, weil er in ihnen gerade die gefunden hat, die ihn lieb haben.

b) Nach 1, 18 hat Gott die Leser durch die Wiedergeburt zu Christen gemacht (§. 69, d.). Da sie nun nach not. a. auch durch die Erwählung das geworden sind, was sie sind, so ergiebt sich hieraus, daß der geschichtliche Act, durch welchen Gott ihre Erwählung vollzogen, eben die Zeugung durch das Wort der Wahrheit ist. Es wird dieselbe darum auch ausdrücklich auf den freien Willen Gottes (*βουληθείς*) d. h. auf seinen Erwählungsrathschluß zurückgeführt. Wie das Ziel der Erwählung ihrem ursprünglichen Sinne nach die Erhebung Israels zum Eigenthumsvolke Gottes ist (Deutr. 7, 6), so wird hier als das Ziel der Wiedergeburt angegeben, daß Gott die Christen gewissermaßen zu einer Erstlingsfrucht (*ἀπαρχή*) seiner Geschöpfe gemacht habe. Die Erstlingsfrucht war aber derjenige Theil der Ernte, welcher Gott geweiht und zum Opfer dargebracht wurde, und das Bild bezeichnet also nichts anderes, als was Petrus die Gottgeweihtheit des Eigenthumsvolkes nennt (§. 52, a.). Vielleicht deutet darauf auch 1, 4 hin, wo als Ziel des Christenlebens angegeben wird, daß die Christen *τέλειοι καὶ ὁλόκληροι* seien. Jenes ist der bei den LXX., dieses der bei Philo und Josephus dem hebräischen תָּמִים entsprechende Ausdruck, der die Fehllosigkeit der Opfer bezeichnet. Von der anderen Seite wird 2, 5 als Ziel der Erwählung bezeichnet, daß die Christen reich im Glauben seien (*πλουσίους ἐν πίστει*). Der Glaube ist also nicht etwa die Bedingung, sondern die Folge der Erwählung. Wie der Glaube in Folge der Erwählung zu Stande kommt, ist freilich nicht gesagt, gewiß aber ist nicht, wie Meßner S. 88 meint, die Wiedergeburt durch den Glauben bedingt, vielmehr muß nach dem Gedankenzusammenhange unseres Verfassers eher der Glaube durch die mittelst des Wortes der Wahrheit vollzogene Zeugung entstanden sein. Wie nach §. 51, b. die Berufung die Bestimmung zum Heil involvirt, so bringt hier die Erwählung zugleich mit sich, daß die Christen des Reichthums (2, 5) und der Hoheit (1, 9) theilhaftig werden, welche den Gläubigen als solchen nach §. 70, c. eignen. Es kommt aber hinzu, daß sie eben damit auch Besitzer der von Gott verheißenen Heilsvollendung sind (2, 5: *κληρόνομοι*), freilich nur, sofern die ihnen zugeeignete Verheißung (not. a.) ihr Hoffnungsbesitz ist (§. 59, b.), was nicht ausschließt, daß es zu seiner Erlangung noch der Bewährung bedarf (1, 12), da ja der Glaube nur als bewährter zum Heile wirksam ist (§. 70, d.).

c) Man sollte erwarten, daß der durch die Erwählung gesetzte Heilsstand als das Kindschaftsverhältniß bezeichnet werde, wie §. 51, d. In der That wird auch Gott 1, 27. 3, 9 als *θεὸς καὶ πατήρ* und *κύριος καὶ πατήρ* bezeichnet, aber diese Bezeichnung wird nicht auf die Christen in specifischem Sinne angewandt. Vielmehr bezeichnet sie 1, 27 Gott nur als den, welcher sich der Wittwen und Waisen mit väterlicher Fürsorge annimmt, und 3, 9 heißt er nach dem Zusammenhange so, weil die Menschen nach seiner Aehnlichkeit geschaffen sind,

wie der Sohn die Züge seines Vaters trägt. In noch allgemeinerem Sinne wird Gott 1, 17 der Vater d. h. der Schöpfer der Himmelslichter genannt. Ebenso werden die christlichen Leser als Brüder angeredet (1, 2. 16 und öfter) und zwar 5, 7 im ausdrücklichen Gegensatz zu den ungläubigen Volksgenossen, so daß nicht etwa nur das Verwandtschaftsband der Volksgenossenschaft damit ausgedrückt ist. Dennoch ist 2, 15. 4, 11 von Brüdern und Schwestern die Rede, ohne daß irgend etwas nöthigt, ausschließlich an christliche zu denken, und 1, 9 bezeichnet nicht der Brudername als solcher den gläubigen Volksgenossen, sondern der niedrige Bruder (not. a.) ist der Christ. Es erhellt also auch hier nicht, daß bei dem Brudernamen auf ein specifisches Kindschaftsverhältniß der Christen zu Gott reflectirt ist.

d) Wenn Gott 5, 11 als derjenige bezeichnet wird, welcher reich an Mitleid und Barmherzigkeit ist, so wird ihm doch diese Eigenschaft nicht in einem specifischen Verhältniß zu den Christen zugeschrieben, sondern an seinem Verhalten gegen Hiob erwiesen. Von der göttlichen χάρις ist nur 4, 6 auf Grund eines ATlichen Citats (Prov. 3, 34) die Rede und zwar so, daß dieselbe die huldvolle Vergeltung Gottes für die geforderte Hingabe an ihn bezeichnet. Wenn Gott 1, 5 als der erscheint, welcher allen, die ihn recht bitten, ohne weiteres giebt, um was sie bitten, so ist auch dieses nicht, wie §. 23, b., den Christen als solchen verheißen, vielmehr nach 5, 16 den frommen Betern überhaupt, wie denn 5, 17. 18 auf ein ATliches Beispiel zur Bestätigung für die Kraft solchen Gebetes hingewiesen wird. Es gilt also von dem Christen in seinem Heilsstande nur, was von den Frommen des alten Bundes galt, und das Christenthum erscheint auch hier nur als die Verwirklichung dessen, was im alten Bunde erstrebt und wenigstens theilweise auch erlangt ward. Damit hängt zusammen, daß nirgends des Werkes und insbesondere des Todes Christi als Vermittelung dieses neuen Heilsstandes gedacht ist. Wenn bei Petrus das Nahen zu Gott nur durch den Tod Christi ermöglicht wurde (§. 56, b.), so soll hier der, welcher auf falschem Wege ist, sich einfach zu Gott nahen, was freilich nicht ohne Trauer und Selbstdemüthigung möglich ist, so wird Gott sich wieder zu ihm nahen mit seinem Segen und ihn erhöhen (4, 8—10). Ebenso kann Jeder den Andern erretten und machen, daß seine Sünde bedeckt d. h. vergeben wird, indem er ihn von dem Irrthum seines Weges zur Wahrheit zurückführt (5, 20 und dazu §. 69, a.). Selbst die Sündenvergebung erscheint als die Folge eines zuversichtlichen Gebets und aufrichtigen Sündenbekenntnisses, ohne daß der Vermittelung Christi dabei gedacht ist (5, 15. 16). Gott, der Geber aller guten Gabe (1, 17), ertheilt sie unmittelbar. Er ist es auch, der nach 5, 15. 16 den Kranken aus seiner Noth errettet (§. 32, c.) und wieder aufrichtet in Folge des gläubigen Gebetes. Nur die Salbung mit Oel, welche die herbeigerufenen Aeltesten an dem Kranken vollziehen sollen, geschieht im Namen Christi d. h. in seinem Auftrage (5, 14 und dazu §. 70, b.). Diese uralte, in der späteren Zeit nirgends wieder vorkommende Sitte hatte sich wohl nach Marc. 6, 13 auf Grund des von Christo den Jüngern empfohlenen

Heilmittels gebildet. Die Aeltesten erscheinen dabei nicht in einer besonderen seelsorgerlichen Function, sondern als die hervorragendsten Glieder der Gemeinde, denen man am ehesten die Kraft des Glaubens zutraut, die allein dem das Oelsalben begleitenden Gebet seine Wirkung geben kann. Denn an sich kann das die Sündenvergebung wie die Krankenheilung vermittelnde Gebet nach 5, 16 auch von jedem anderen Gliede der Gemeinde gefordert werden.

Neuntes Capitel.

Die göttliche Forderung und die göttliche Vergeltung.

§. 73. Die göttliche Forderung und die menschliche Begierde.

Die Unterordnung unter Gott verlangt, daß sich der Geist des Menschen ihm mit seiner ganzen Liebe hingebe. a) Jede Getheiltheit der Seele ist nicht nur ein Mangel an Vollkommenheit, sondern auch eine Befleckung des Herzens. b) Die Welt mit ihrem Reichthum übt einen befleckenden Einfluß auf den Menschen aus, weil in ihr der Teufel und die dämonische Macht herrscht. c) Die eigentliche Wurzel der Sünde ist aber die sündliche Begierde, die ebenso als sinnliche wie als selbstische gedacht ist. d)

a) Den Umfang der göttlichen Forderung spricht Jacobus 4, 5 aus: Eifersüchtig verlangt Gott nach dem Geiste, welchen er in uns hat Wohnung machen lassen. Es ist dieser Geist natürlich nicht der den Christen mitgetheilte (Schmid, II. S. 115), sondern das den Leib belebende Princip (2, 26) und daher ohne Zweifel als der Hauch aus Gott gedacht, durch welchen der Mensch ein beseeltes Wesen geworden (Gen. 2, 7 und dazu §. 29, d. Anmerk.) und daher nach der Aehnlichkeit Gottes geschaffen ist (3, 9). Wie schon im A. T. Gott ein eifersüchtiges Verlangen nach dem Alleinbesitz des Menschen zugeschrieben wird, so verlangt er auch hier, daß ihm der aus ihm stammende Geist mit seiner ganzen Liebe und seinem ganzen Gehorsam ausschließlich zu eigen gehöre. Daher wird es nach ATlicher Weise als Ehebruch qualificirt, wenn Einer seine Liebe ihm entzieht, um sie einem Andern zu schenken (4, 4). Ganz wie in den Reden Jesu (§. 29, b.) wird nämlich die Unvereinbarkeit der Liebe zur Welt mit der Liebe zu Gott hervorgehoben; der Welt Freundschaft ist Feindschaft wider Gott, weil dieser schon die Neigung des Herzens, wie sie hier absichtlich durch das schwächere φιλία bezeichnet wird, ausschließlich besitzen will und darum Alles als Feindschaft wider ihn ansieht, was ihm diese Neigung entzieht (4, 4). Die Richtung auf das Weltliche aber, welche

[illegible] Gottes widerspricht, wird 4, 6. 7 aus-
[illegible] als Verletzung der pflichtmäßigen Unterord-
[illegible] weil die wahre Demuth nicht erlaubt,
[illegible] seiner Neigung selbstbeliebig wähle,
[illegible] der Forderung Gottes zu folgen.
[illegible] 2[illegible], d. Anmerk., ist die ψυχή der Central-
[illegible] Individuums, weshalb diejenige Weisheit,
[illegible] selbst nach seinem Belieben zurecht gemacht
[illegible] immer eine selbstische ist, als psychische bezeichnet
[illegible] Seele ist darum auch der Träger des höheren
[illegible] Menschen (not. a.), weshalb auf ihre endliche Er-
[illegible] nimmt (1, 21. 5, 20), wie in den Reden Jesu
[illegible] Petrus (§. 60, c.). Sie muß daher der an den
[illegible] Forderung genügen und ganz dem Herrn hinge-
[illegible] Eine Theilung der Seele zwischen Gott und Welt
[illegible] Unbeständigkeit des sittlichen Wandels (1, 8), die der
[illegible] vollkommenen Gesetzes nicht genügen kann. Dieses hat
[illegible] b. die durchgängige Vollkommenheit des Menschen zum
[illegible] 2) und muß sie haben, weil jede Uebertretung eines
[illegible] Gebotes den Menschen schuldverhaftet macht, als ob er sich
[illegible] verfündigt hätte (2, 10). Die διψυχία ist aber nicht bloß
[illegible], sie ist auch nach 4, 8 eine Befleckung des Herzens, von
[illegible] gereinigt werden muß, wenn es dem Ziele der Gottgeweiht-
[illegible] welchem die Erwählung den Menschen bestimmt (§. 72, b.),
[illegible] soll (ἁγνίσατε und dazu §. 66, b.). Das Herz nämlich ist
[illegible] hier wie §. 30, b. das Centralorgan im Innern des Menschen;
[illegible] ihm ist der Sitz der fleischlichen Begierden und der sündlichen
[illegible]schaften (3, 14. 5, 5), ebenso wie der Geduld (5, 8) und des
[illegible]denbewußtseins (1, 26), auf das Herz muß also auch hier die gött-
[illegible] Forderung gerichtet sein, wie §. 30, c. §. 66, b. Jede Verletzung
der pflichtmäßigen Unterordnung unter Gott, welcher das ganze
Herz fordert (Vgl. not. a.), ist also eine sündhafte Befleckung des
Herzens. Wie die Hände mit sündlichem Thun, so wird das Herz
durch die Getheiltheit der Seele zwischen Gott und Welt verunreinigt
(4, 8).

c) Nach 4, 4 steht Gott gegenüber die Welt d. h. die Gesammt-
heit alles creatürlichen Daseins, weil sie den Menschen verleitet, ihr
seine Neigung zuzuwenden und dadurch die Erfüllung der göttlichen
Forderung (not. a.) zu beeinträchtigen. So geht von ihr nach 1, 27
(Vgl. 4, 8) ein befleckender Einfluß aus, vor welchem sich zu bewahren
der wahre Gottesdienst ist. Je weniger einer von irdischen Gütern
hat, desto geringer wird dieser Einfluß sein; daher sind es die
πτωχοὶ τῷ κόσμῳ d. h. die in Bezug auf die weltlichen Güter
Armen, welche Gott lieb haben und deßhalb von Gott erwählt sind
(2, 5 und dazu §. 72, a.). Die Reichen dagegen erscheinen schon im
A. T. vielfach als die Gottlosen (Jesaj. 53, 9. Sir. 13, 4. 27, 1),
und Jacobus redet 1, 10 trotz ihrer scheinbaren Hoheit von ihrer
Niedrigkeit und verkündet ihnen, sofern sie eben in dem vergänglichen

Reichthum ihr Glück suchen, ein rasches und schreckliches Ende (1, 11. 5, 1. 2). Auch hier klingen überall die Aussprüche Jesu (§. 29, b.) über den Reichthum und seine Gefahren durch. Nach 4, 7 steht aber die Unterordnung unter Gott, welche den Menschen an der Weltliebe hindern soll, parallel dem Widerstande gegen den Teufel. Es ist also derselbe wie §. 26, a. gedacht als die in der Welt herrschende Macht, welche den weltlichen Dingen ihre verführerische Kraft giebt. Wie §. 26, b. existiren neben dem Teufel Dämonen, die als solche dem unabwendbaren Gerichte verfallen sind (2, 19 und dazu §. 71, a.). Die selbstische Weisheit (not. b.) wird 3, 15 einerseits als von der Erde stammend, andererseits als dämonischen Ursprungs bezeichnet. Da die Dämonen dem Gerichte verfallen sind, so ist nach §. 38, c. die γέεννα der ihnen für die Zukunft bestimmte Aufenthaltsort; und da dieser Ort auch hier als Feuerhölle gedacht wird, so heißt es 3, 6, daß die sündliche Leidenschaft von der Hölle entzündet ist. Es wird die Feuerhölle also bereits gegenwärtig als der charakteristische Bereich der dämonischen Macht und diese als das wirksame Princip in der Sünde gedacht.

d) Obwohl es nach not. c. die von Gott geschaffene Welt ist, welche den äußeren Anlaß zum Sündigen bietet, so darf man dennoch nicht sagen, daß Gott zur Sünde versuche; denn Gott, der selbst vom Bösen unversucht ist, kann nicht einen andern zum Sündigen anreizen (1, 13). Vielmehr ist dem Menschen in seinem gegenwärtigen Zustande die Begierde ebenso eigenthümlich (ἰδία ἐπιθυμία), wie bei Petrus (§. 66, a.) dem vorchristlichen Leben der Wandel in den Begierden. Diese wird 1, 14 als Buhlerin personificirt, welche den Menschen mittelst ihres Köders zu fangen d. h. zur Sünde zu reizen sucht. Ergiebt sich der menschliche Wille dem Reiz der Buhlerin und pflegt mit ihr strafbaren Verkehr, so ist die Folge davon die Erzeugung der Sünde, die, wenn sie nicht durch wahre Buße rückgängig gemacht wird, sondern sich vollendet, indem sie die den Menschen beherrschende Macht wird, den Tod erzeugt (1, 15). Die Begierde ist zunächst gerichtet auf den widergöttlichen Genuß des irdischen Guts, auf das δαπανᾶν ἐν ταῖς ἡδοναῖς (4, 3); darum ist die Begierde zunächst als sinnliche gedacht, und die ἡδοναί sind 4, 1 geradezu die Begierden nach Befriedigung der sinnlichen Lust (Vgl. v. 2: ἐπιθυμεῖτε). Es entsteht dann ein wüstes Genußleben, das τρυφᾶν und σπαταλᾶν (5, 5). Aber schon das hochmüthige Selbstvertrauen, welches vergißt, daß der Mensch mit seinen Plänen überall von dem Willen Gottes abhängig bleibt, und welches so leicht bei dem Bewußtsein scheinbar gesicherten Besitzes zu eitlen Prahlereien (ἀλαζονεῖαι) führt, ist ein Mißbrauch der irdischen Güter und eine Beeinträchtigung der Unterordnung unter Gott, die 4, 13—17 als Sünde qualificirt wird. Von der andern Seite erzeugt das Verlangen nach den irdischen Gütern, wo der Andere sie reichlicher besitzt, Streit und Hader, Zorn und unlauteren Eifer (4, 1. 2). Der Reiche unterdrückt den Armen (2, 6) und schmälert ihm in sündlicher Habgier seinen Lohn (5, 4). Aber

auch die selbstische Weisheit (3, 15) erzeugt lieblosen Eifer und egoistische Rechthaberei (v. 14) und als Folge davon Zwietracht und alles Böse (v. 16). Weil die Begierde in ihrer sinnlichen wie selbstischen Richtung eine habituelle Eigenthümlichkeit des Menschen geworden ist (1, 14), befindet derselbe sich ihr gegenüber in dem Zustande der Unfreiheit, von welchem er erst durch die Wiedergeburt befreit werden muß (§. 69, d.).

§. 74. Die Zungensünden.

Die sündliche Begierde kann nur in dem Maße zur Bethätigung kommen, als es ihr gelingt, sich der Glieder des Leibes als ihrer Werkzeuge zu bemächtigen. a) Am leichtesten geschieht dies bei der Zunge, die, einmal für den Dienst der Sünde gewonnen, den verderblichsten Einfluß ausübt durch das Unrecht, das sie thut und zu dem sie verleitet. b) Es bedarf darum der größten Behutsamkeit im Gebrauch der Zunge, damit man nicht in Zorn und unlautern Eifer gerathe. c) Die wahre Weisheit dagegen lehrt mit der Liebe überall die Sanftmuth und Friedfertigkeit verbinden, die allein zum Ziel der Besserung des Nächsten führt. d)

a) Der Trieb nach dem sinnlichen Genuß treibt zur Feindschaft wider die Andern (§. 73, d.), aber nur sofern eines der Glieder des Menschen im Dienste solcher Feindschaft thätig wird, kommt dieselbe zum Ausbruch; daher führen nach 4, 1 die ἡδοναί ihren Krieg gegen den Andern in den Gliedern, daher ist nach 4, 8 die Hand mit Sünde befleckt. Es kommt demnach Alles darauf an, den Leib und seine Glieder dergestalt im Zaum zu halten, daß es der Begierde nicht gelingt, sie zur Vollbringung der Sünde zu gebrauchen (3, 2). Der menschliche Wille ist dabei wie 1, 14 der Begierde als einer ihm fremden Macht gegenüberstehend gedacht, mit welcher er gleichsam um den Gebrauch des Leibes und der Glieder zu ringen hat.

b) Am schwersten ist es, die Zunge im Zaume zu halten, ja der Verfasser erklärt 3, 8, daß es dem Menschen, der doch sonst die verschiedensten Geschöpfe gebändigt hat (v. 7), erfahrungsmäßig unmöglich sei, und zwar weil die Zunge den allerverschiedensten Impulsen (v. 9. 10) so leicht zugänglich ist, ein ἀκατάστατον κακόν. Wer die Kraft besitzt, die Sünde in ihrem ersten Ausbruche im Worte zu hemmen, der besitzt auch die sittliche Kraft, sich vor Thatsünden zu hüten; daher heißt es 3, 2, wer im Worte nicht fehlt, der könne auch den ganzen Leib im Zaume halten, wie man das ganze Pferd mit dem Zügel und das ganze Schiff mit dem Steuer lenkt (3, 3. 4). Ist dagegen die Zunge einmal der Sünde dienstbar gemacht, so kann sie, obwohl sie das kleinste Glied ist, dennoch den größten Schaden anrichten. Nicht nur thut sie selbst dem Nächsten das mannigfachste Unrecht an (3, 6: ὁ κόσμος τῆς ἀδικίας), welches theils wie 3, 5

unter dem Bilde eines Feuers (Vgl. Prov. 16, 27. Psalm 120, 4), theils wie 3, 8 unter dem des todtbringenden Giftes (Vgl. Psalm 140, 4) geschildert wird, sondern sie befleckt auch den ganzen Leib, indem die einmal im Gebiete dieses Gliedes zur Herrschaft zugelassene Sünde die andern Glieder in ihren Dienst mit fortreißt. Die Erfahrung lehrt, wie überaus rasch es von Wortsünden zu Thatsünden kommt, die einmal mittelst der Zunge entfesselte Macht der Sünde entzündet, wie ein Feuer, das gesammte Leben des Menschen (3, 6: *τὸν τροχὸν τῆς γενέσεως*).

c) Zunächst sind es allerdings die concreten Verhältnisse der Leser (§. 41, a.), welche den Verfasser zu besonders eingehender Behandlung der Zungensünden veranlassen, aber er folgt in seiner Werthlegung auf dieselben zugleich den Aussprüchen Jesu (Vgl. Matth. 5, 22. 12, 37), denen er auch das Verbot des Eides und des Richtens entlehnt (§. 69, b.). Er warnt die Leser vor proselytenmacherischem Eifer, welcher sich zum Lehren und Meistern Anderer hinzudrängt, weil man bei der dabei so naheliegenden Gefahr der Versündigung (not. b.) sich dadurch nur erhöhte Verantwortung zuzieht (3, 1).[1] Will der Andere nicht hören, so läßt man sich, je leichter man mit dem Reden zur Hand ist, desto leichter zum Zürnen hinreißen (1, 19). Wohl ist der Zorn an sich nichts Böses; denn der Zorn Gottes ist eine Aeußerung seiner Gerechtigkeit, aber des Menschen leicht entflammter und oft ungerechtfertigter Zorn übt die Gerechtigkeit nicht, die Gott in seinem Zürnen übt (1, 20). Er redet sich dann wohl ein, in seinem Zürnen für Gott zu eifern und ihm damit zu dienen, und läßt doch nur seiner Zunge den Zügel schießen, so daß er sich selbst betrügt (1, 26). Man geräth dabei leicht in lieblosen Eifer und egoistische Rechthaberei, welche nach §. 73, d. Zeichen der selbstischen Weisheit sind. Ja, es mischen sich wohl in den scheinbaren Eifer für die Wahrheit und gegen die Sünde des Nächsten unlautere Motive, wie der Verdruß über seine bessere äußere Lage (4, 2). Auch die böse Nachrede rechnet Jacobus zu dem von Christo verbotenen Richten (4, 11), und obwohl er nach 5, 4 ein Schreien der Bedrückten zu Gott kennt, das der Richter hört, so redet er doch auch 5, 9 von einem verklagenden Seufzen wider den Andern, das mit unter jenes Urtheil des verbotenen Richtens fällt. Der höchste Grad davon wäre das Fluchen, das er 3, 9. 10 mit Abscheu nennt.

d) Jacobus will mit dem not. c. Gesagten keineswegs der Bruderliebe wehren, die Rettung des verirrten Bruders zu erstreben, er schildert vielmehr 5, 19. 20 den schönen Erfolg solchen Strebens. Aber man soll zuvor in der rechten Sanftmuth alle Befleckung, welche in Folge der uns eignenden *κακία* unserem Reden und Zürnen anhaftet,

---

[1] Es ist ein seltsames Mißverständniß, wenn Reuß, I. S. 488 die hier besprochenen Warnungen auf die Abneigung des Verfassers gegen theologische Discussionen zurückführt, von denen gar nicht die Rede ist.

und das Uebermaß desselben, zu dem sie uns hinreißt, ablegen (1, 21). Die wahre Weisheit, die selbst vor Allem lauter ist (3, 17: ἁγνή), kann nicht sein ohne die Sanftmuth (3, 13. Vgl. §. 67, b.) und Friedfertigkeit (3, 17: εἰρηνική), wie sie Christus gefordert hat (§. 28, c.), die billig und milde ist in der Beurtheilung Anderer (ἐπιεικής) und selbst Gründe annimmt und nachgiebig ist (3, 17: εὐπειθής). Sie allein erreicht auch ihr Ziel; denn nur von den Friedfertigen, die mit Bewahrung des Friedens den Nächsten zu bekehren suchen, wird wirklich erreicht, was die eifernde und streitsüchtige Weisheit nie erreicht, eine Frucht der Gerechtigkeit, die in dem Anderen zur Reife kommt (3, 18).

§. 75. Die Leidensprüfung und das Gebet.

Zur ungetheilten Hingabe an Gott gehört auch ein zweifelloses Vertrauen auf ihn. a) Dieses Vertrauen wird aber in der Leidensprüfung bewährt durch andauernde Geduld und rechte Schätzung der Güter, die der Christ als solcher hat. b) Das Mittel, wodurch man das Leiden überwindet, ist das gläubige Gebet der Frommen. c) Mit dem rechten Gebet verbindet sich aber auch die Dankbarkeit. d)

a) Die Getheiltheit der Seele zeigt sich nicht nur im Schwanken der Liebe zwischen Gott und Welt (§. 73, b.), sondern auch im Schwanken zwischen Glauben und Zweifel (1, 8). Der Zweifler gleicht der Meereswoge, die vom Winde getrieben und geschaukelt wird (1, 6), die wahre Weisheit kennt den Zweifel nicht (3, 17: ἀδιάκριτος) und das Vertrauen, das Gott verlangt, muß ebenso ein allen Zweifel ausschließendes sein (1, 6), wie die Liebe zu ihm alle Weltliebe ausschließt.

b) Die Leiden, welche über die Christen ergehen, sind eine Prüfung des Gottvertrauens (1, 3) wie bei Petrus (§. 64, c.), und weil nur derjenige, dessen Vertrauen bewährt ist, die Heilsvollendung erlangen kann (1, 12), so soll man die Prüfungen, welche solche Bewährung ermöglichen, für eitel Freude achten (1, 2). Die Bewährung besteht nämlich in dem geduldigen Tragen der Leidensprüfung (1, 12), und diese Geduld (5, 11: ὑπομονή) ist es, die bei dem rechten Christen durch die Prüfung bewirkt wird (1, 3). Wenn freilich das Leiden anhält, so bedarf es dazu einer besonderen Stärke (5, 8), um in der μακροθυμία die Geduld zu bewähren (5, 7. 10). In der Situation der Leser (§. 41, a.) war ein Hauptleiden, in welchem sie die Geduld zu bewähren hatten, ihre äußerliche Armuth und die daraus folgende niedrige, gedrückte Lage. Es gehört dazu vor Allem, daß man bei aller irdischen Niedrigkeit sich der Hoheit bewußt bleibt, die man mit seinem Christenstande besitzt (1, 9 und dazu §. 70, c.). Wenn Einer den ungläubigen Bruder um seiner besseren äußeren Verhältnisse willen vor dem armen gläubigen bevorzugt, so ist er wenigstens momentan in der Ueberzeugung von dem Werth seines Christenstandes wankend geworden, weil er bei der Beurtheilung des Werthes der Andern

einen falschen Maßstab angelegt hat, der das Bewußtsein von dem Werthe des Christenstandes verleugnet (2, 4).

c) Als Mittel zur Ueberwindung der Leidensprüfung wird 5, 13 das Gebet genannt, und die Fürbitte, zu welcher man nach 5, 14. 16 Andere auffordern soll. Das Gebet muß freilich, wenn es erhört werden soll, wie schon Christus gelehrt (§. 23, b.), ein vertrauensvolles Gebet sein (4, 15) und nach §. 72, d. das Gebet eines Gerechten (4, 16). Ebenso kann man auch, wenn man Mangel leidet, dasjenige, dessen man bedarf, nicht empfangen ohne Gebet (4, 2). Aber das Gebet darf freilich nicht auf widergöttliche Zwecke gerichtet sein, weil ein solches *κακῶς αἰτεῖσθαι* nichts empfangen kann (v. 3). Endlich erlangt man überhaupt die Weisheit, deren es zum rechten Verhalten in der Leidensprüfung bedarf (1, 5 und dazu §. 69, c.), nur durch Gebet, das freilich bei dem Zweifelnden (not. a.) keine Erhörung finden kann (v. 6). Gott aber, der Geber aller guten Gaben (1, 17), giebt an sich gern und ohne den Beter als lästigen Bettler zu schelten (1, 5).

d) Daß der Mensch, der nach der Aehnlichkeit Gottes geschaffen ist, Gott als seinen Vater preise, wird 3, 9. 10 vorausgesetzt und nach 5, 13 muß das Lobsingen der Ausdruck jedes Wohlbefindens sein.

§. 76. Die Vergeltung und das Gericht.

Das Motiv zum geduldigen Ausharren in der Prüfung, wie zur Vermeidung der Sünde, ist der Blick auf die Vergeltung. a) Die Vergeltung ist eine äquivalente, aber eben darum hat der Barmherzige auch ein barmherziges Gericht zu erwarten. b) Der Tag der Vergeltung steht nahe bevor, weil die Ankunft des messianischen Weltrichters nahe ist. c) Der Lohn der Sünde ist der Tod, die Verheißung, deren die Christen warten, ist das Leben und das Reich. d)

a) Je mehr das Christenthum als Erfüllung des vollkommenen Gesetzes gedacht ist, um so stärker muß die Vergeltungslehre (Vgl. §. 35. §. 65) hervortreten. Es werden 1, 12. 5, 11 selig gepriesen die, welche das Leiden geduldig ertragen haben, weil ihnen eine ähnliche Umwandlung alles Leides in Freude winkt, wie Hiob sie am Ende erfuhr. Der Blick auf dieses Ende soll sie in der Ausdauer stärken, wie den Ackersmann der Blick auf die zu hoffende Ernte (5, 7). Umgekehrt unterstützt Jacobus seine Warnungen durch den Hinweis auf das Gericht (5, 9. 12). Wenn nämlich nach 4, 17 die Sünde erst dadurch eigentlich Sünde wird, daß man das Gute kennt (Vgl. §. 35, d.), so muß die Sünde des Christen, welcher das vollkommene Gesetz empfangen hat (§. 69, b.), besonders strafbare Sünde sein und da er durch die nach §. 69, d. eingetretene Befreiung die Möglichkeit der Gesetzeserfüllung und damit die größere Fähigkeit zur Vermeidung der Verfehlungen erlangt hat, so kann das Gericht, das er zu erwarten hat, nur ein doppelt strenges sein (2, 12).

b) Der Verfasser liebt es, wie Christus (§. 35, b.) und Petrus (§. 65, b.), die Aequivalenz der Vergeltung in gnomologischer Zuspitzung auszusprechen. Gott naht sich zu dem, der sich zu ihm naht (4, 8); je mehr Gott verlangt, desto mehr giebt er auch (4, 5. 6) und je mehr Verantwortung sich einer auflabet, ein desto schwereres Gericht hat er zu erwarten (3, 1). Auch der Ausspruch Christi, welcher denen, die sich selbst erniedrigen, die Erhöhung verheißt (Luc. 14, 11), wird wie von Petrus reproducirt (4, 10). In eigenthümlicher Weise löst Jacobus die Schwierigkeit, die scheinbar entsteht, wenn das Gericht dem Thun des Menschen entsprechen soll und doch die Unvollkommenheit alles menschlichen Thuns eingestanden werden muß. Auch die Christen sündigen Alle mannigfaltig (3, 2) und bedürfen wie jetzt schon der Sündenvergebung (5, 15. 20 und dazu §. 72, d.), so einst eines barmherzigen Richters (2, 13). Allein da die Barmherzigkeitsübung nach §. 69, b. gerade dem Christen charakteristisch ist und nach dem Gesetz der äquivalenten Vergeltung der Barmherzige Barmherzigkeit erfahren muß (Matth. 5, 7), so kann gerade nach der Vergeltungslehre der Christ auf ein barmherziges Gericht rechnen, welches die noch vorhandenen Unvollkommenheiten zudeckt, und insofern mit triumphirender Freudigkeit dem Gerichte entgegensehen (2, 13).

c) Wohl giebt es in gewissem Sinne schon eine irdische Vergeltung. Wie von Christo (§. 35, d.) wird von Jacobus der Fall als vorkommend gesetzt, daß leibliche Krankheit eine Folge der Sünde ist (5, 15. 16). Aber die eigentliche Thorheit des gottlosen Reichen wird nicht dadurch anschaulich gemacht, daß er Schätze gesammelt hat, die Gott ihm jeden Augenblick strafweise nehmen kann, sondern dadurch, daß er sie gesammelt hat in den letzten Tagen d. h. im Angesicht des nahen Weltendes (5, 3). Die Drangsale, welche dann über die Gottlosen ergehen werden, sind bereits im Herankommen begriffen (5, 1) und werden all ihren Reichthümern ein jähes Ende bereiten (5, 2), welches ihnen ein Zeugniß ist, daß nun auch über sie selbst das Gericht kommt (5, 3). Schon steht der Tag ihres Endes unmittelbar bevor (5, 5: ἡμέρα σφαγῆς). Der Grund davon ist, daß der erhöhte Herr d. i. Christus bald zum Gerichte kommt. Seine Ankunft (5, 7: παρουσία), in welcher er in seiner vollen Messiaswürde erscheinen wird, weshalb dieselbe nicht als Wiederkunft, sondern als die erwartete Ankunft des Messias gedacht ist (Vgl. §. 44, c.), hat sich bereits genaht (5, 8). Der als Weltrichter erscheinende Messias steht schon vor der Thür (5, 9). Er ist wahrscheinlich auch 4, 12 als der Richter gedacht, der allein erretten oder verdammen kann (Vgl. §. 70, c.).

d) Nach 1, 15 erzeugt die Sünde, wenn sie zur Reife gediehen (Vgl. §. 73, d.), den Tod, der wie bei Petrus (§. 56, c.) die Strafe der Sünde ist. Auch hier ist derselbe als ein plötzlicher und gewaltsamer gedacht (1, 10. 11) wie §. 38, b. Das Feuer des Gerichts (§. 38, c.) frißt das Fleisch der Gottlosen (5, 3) und sie werden zur Schlachtbank geführt (5, 5). Das eigentliche Verderben (4, 12), dem

das messianische Gericht die Gottlosen überliefert, ist aber nicht der Tod des Leibes, sondern der Tod der Seele (5, 20), welcher nach §. 38, d. darin besteht, daß die Seele, vom Leibe getrennt, in der ewigen Qual des leiblosen Zustandes bleibt. Daher ist die messianische Errettung, auf welche das Christenthum von Anfang an abzielt (§. 69, a.), eine Rettung der Seele (§. 73, b.) von diesem Tod und Verderben. Den Gegensatz dazu bildet der Kranz des Lebens (1, 12), wie bei Petrus (§. 59, b. 65, c.), welcher denen, die Gott lieben, verheißen ist (§. 72, b.). Was bei Petrus als die *κληρονομία* bezeichnet wird, die einst den Christen zu Theil werden soll (§. 59, a.), heißt hier im Anschluß an die Lehre Jesu (§. 37) das Reich, das den Gott Liebenden verheißen ist (2, 5).

Dritter Theil.

Der Paulinismus.

Einleitung.

§. 77. Der Apostel Paulus.

Sowohl in Folge seiner natürlichen speculativen Anlage, als seiner rabbinisch-dialectischen Schulbildung besaß Paulus die Fähigkeit und Neigung, eine schärfer bestimmte Lehrform auszuprägen und sie fast bis zu systematischer Durchbildung auszugestalten. a) Hatte er in dem im Sinne des Pharisäismus aufgefaßten Judenthum schon vor seiner Bekehrung keine volle Befriedigung gefunden, so mußte die eigenthümliche Art derselben dazu beizutragen, ihm das Christenthum als eine Gnadenanstalt erscheinen zu lassen, die einen dem gesetzlichen durchaus entgegensetzten Heilsweg wies. b) Dadurch, daß sein persönliches Verhältniß zu Christo lediglich durch die ihm zu Theil gewordene Erscheinung des erhöhten Herrn vermittelt war, mußte ebenso seine Anschauung von der Person Christi, wie von dem in ihm gegebenen Heil eigenthümlich gestaltet werden. c) Obwohl er mit seiner Bekehrung in die im urchristlichen Kreise geläufigen Vorstellungen eintrat, so hat er doch auf seinen heidenapostolischen Berufswegen mit starkem Bewußtsein seiner Selbstständigkeit sein gesetzesfreies universalistisches Evangelium in durchaus eigenthümlicher Weise ausgebildet. d)

a) Daß wir von dem Apostel Paulus einen ungleich größern Reichthum schriftlicher Denkmäler als von andern Aposteln übrig haben, aus welchen wir seine Lehrweise nach den verschiedensten Seiten hin kennen lernen, hat seinen Grund nicht nur darin, daß seine umfassende Missionswirksamkeit ihm am häufigsten Anlaß gab, den Mangel seiner persönlichen Anwesenheit in dem immer größer werdenden Kreise seiner Gemeinden durch briefliche Communication zu ersetzen, sondern auch darin, daß er am meisten Neigung und Fähigkeit zu schriftstellerischer Thätigkeit d. h. zu zusammenhängender Entwicklung

seiner Gedanken besaß. Wie man auch über den Zweck des Römerbriefs denke, immer wird man zugeben müssen, daß die Entwicklung seiner Lehre in demselben weit über den zunächst gegebenen concreten Anlaß hinausgeht. Wenn wir sagen, daß er von Natur speculativ begabt war, so verstehen wir darunter, daß er das Bedürfniß fühlte, gegebene Wahrheiten sich zu vermitteln; so fest sie ihm auch an sich standen, sich dennoch der Gründe derselben ausdrücklich bewußt zu werden, das Einzelne unter allgemeinere Gesichtspunkte zu stellen und den inneren Zusammenhang der verschiedenen Wahrheitsmomente aufzusuchen. Seine rabbinische Schulbildung bot ihm außer der Kunst, die Schrift zu erklären und in mannigfachster Weise anzuwenden und auszubeuten, vor Allem auch die dialectische Kunst, in Rede und Gegenrede seine Ansicht zu vertheidigen, Einwänden zu begegnen oder durch anticipirte Widerlegung vorzubeugen, seine Vorstellungen auf einen scharf bestimmten Ausdruck zu bringen, denselben durch Satz und Gegensatz zu erläutern und ein so gewonnenes Princip in seinen Consequenzen nach allen Seiten hin zur Geltung zu bringen. Daher stellt sich in seinen Schriften die christliche Wahrheit zuerst als ein in sich geschlossenes Ganze dar, dessen Hauptsätze scharf formulirt und in ihrem nothwendigen Zusammenhange aufgewiesen sind.

b) Als Pharisäer stand Paulus auf dem Boden des orthodoxen Judenthums, doch so, daß er dasselbe wesentlich von seiner gesetzlichen Seite als eine heilige Lebensordnung gefaßt hatte, durch deren pünktlichste Erfüllung man das den Vätern verheißene Heil erwerbe. Er hatte sich durch den Eifer für die Lehre seiner Secte und durch die strengste Befolgung derselben ausgezeichnet. Dennoch fand er nach seinem Selbstbekenntniß (Röm. 7) hierin kein vollständiges Genüge, sofern er sich des Abstandes zwischen der gesetzlichen Forderung und der menschlichen Erfüllung stets schmerzlich bewußt blieb. Aber dies gerade trieb ihn zu der fanatischen Bethätigung seines Gesetzeseifers in der Verfolgung der Christengemeinde, sobald das Auftreten des Stephanus eine Opposition derselben gegen die gesetzliche Ordnung und die väterliche Sitte ahnen zu lassen begann (§. 48, d.). Seine Bekehrung war eine plötzliche. Durch eine göttliche Gnadenthat ohne Gleichen wurde er mitten im Lauf seines fanatischen Verfolgungseifers, statt für denselben gestraft zu werden, einer besonderen Erscheinung Christi gewürdigt, die seine ganze bisherige Anschauung von dem verfolgten Nazarener über den Haufen warf, wurde sogar zu seinem Apostel berufen und zur umfassendsten Arbeit in seinem Dienst befähigt. Alles, was er selbst im Dienst des Gesetzes gethan, womit er sich abgemüht, das Heil zu erwerben, war nicht nur ungenügend geblieben, es hatte ihn immer tiefer in die schwerste Sünde seines Lebens hineingetrieben. Die Gnade allein hatte ihn gerettet. Aus dieser Lebenserfahrung mußte ihm von selbst die Auffassung des Christenthums als einer neuen Gnadenanstalt erwachsen, die den Gegensatz bildete zu allem menschlichen Thun. War ihm bisher das Thun des Gesetzes der Weg gewesen, auf dem allein das Heil zu

... und es jetzt einen völlig neuen Heilsweg. Nicht der ... gegen das Judenthum, nicht einmal gegen das ... lediglich gegen den vom Gesetz gewiesenen ... die paulinische Auffassung des Christenthums ... war die gesetzliche Lebensordnung, im ... als ein Gegensatz gegen das, was Christus ... allein sie war ihnen auch nie der Mittel- ... und Strebens gewesen, wie dem Pharisäer ... im ausgeprägtesten Gegensatz zu ihm im ... vollkommene Gesetz sah, das, indem es in ... Erfüllung wirkt, das Heil herbeiführt, so hatte ... dem Maße wie unserm Apostel den Zwiespalt ... geweckt und weil er nie im pharisäischen Sinne ... Erfüllung gesucht hatte, so hatte sein Lebensgang ... so principiellen Bruch mit seiner Vergangenheit ... Apostel Paulus.

... persönlichen Umgang mit Christo, durch den die religiösen ... der Urapostel allmählig ihre Umbildung und Ausprägung ... Paulus nicht genossen. Möglich, daß er ihn zu ... gesehen hatte, obwohl sich dies aus 2 Cor. 5, 16 nicht be- ... möglich, daß die Polemik Jesu gegen den Pharisäismus ... vornherein gegen den Nazarener einnahm und ihn tiefer als ... Genossen die Gefahr ahnen ließ, die von den Anhängern ... dem väterlichen Gesetze drohte, aber einen irgend erheblichen ... hat der Eindruck seiner Person während des Lebens Jesu ... nicht geübt. Die apostolische Verkündigung von dem Tode ... der Auferstehung Christi hat er vielleicht schon vor seiner Be- ... gehört; denn er beruft sich dafür auf die Ueberlieferung ... 15, 3. 4). Und auch sonst mag ihm manches Einzelne aus dem ... Jesu zugekommen sein (Vgl. §. 107). Aber auch durch das, ... er etwa von Christo gehört hatte, war sein Verhältniß zu ihm ... seine Vorstellung von ihm nicht vermittelt. Seine Bekehrung ... von der persönlichen Erscheinung Christi auf dem Wege nach Damascus (Act. 9). Nicht das Bild seines irdischen Wandels in seinen geschichtlichen Umrissen und Verhältnissen, nicht sein geschichtliches Wirken in Israel und für Israel bildete für ihn die Grundlage seiner Anschauung von Christo, wie es bei den Uraposteln der Fall war. Vor seinen Augen stand der erhöhte Christus im Lichtglanz der göttlichen Herrlichkeit, wie er ihm erschienen war und sein ganzes bisheriges Leben umgewendet hatte, indem er es als Täuschung und Sünde verurtheilte. Dieser himmlische Herr war ihm nicht mehr zunächst der Messias der Juden, sondern der Mittler der göttlichen Gnade an den zum Bewußtsein seiner Schuld erwachten Sünder. Er war zu ihm nicht als zu einem Juden, sondern als zu einem verlorenen Sünder gekommen und hatte ihn zu einem Apostel der Heiden berufen, die im rettungslosen Sündenverderben versunken waren, wie er selbst. So mußte ihm das Christenthum von vornherein als das

in Christo als dem göttlichen Herrn gegebene Heil der ganzen verlorenen Sünderwelt erscheinen.

d) Es ist nicht richtig, wenn man sich den Apostel Paulus von vornherein losgelöst denkt von der urchristlichen Lehrüberlieferung. Wohl führt er nur selten ausdrücklich Aussprüche Jesu an (1 Cor. 7, 12. 9, 14. Vgl. 1 Thess. 4, 15); aber daß ihm auch außerdem manches Wort Jesu bekannt war, zeigen mancherlei Anklänge an dieselben in seinen Schriften. Wie viel ihm etwa schon in seiner Pharisäerzeit aus Disputationen mit den Christen (Vgl. Act. 6, 9) von den religiösen Vorstellungen und Anschauungen der Christen bekannt geworden war, wissen wir nicht; aber wenn er auch mit den Aposteln erst später in Berührung kam, so war er doch keineswegs von vornherein so isolirt von dem Verkehr mit der Christengemeinde, daß nicht die in ihr geläufigen Anschauungen und Lehren ihm sollten bekannt geworden sein. Wohl war er sich bewußt, daß er den Kern der Heilswahrheit, die er verkündete, nicht von Menschen gelernt, sondern aus göttlicher Offenbarung empfangen habe, und er macht dies Gal. 1, 11. 12. 16 mit Nachdruck geltend, zumal seine ganze subjective Heilsgewißheit auf dieser unmittelbaren Bezeugung des göttlichen Geistes beruhte. Aber daraus folgt nicht, daß er sich nicht von vornherein in seiner Darstellung der Heilswahrheit vielfach an die Anschauungen und Lehrformen innerhalb der urchristlichen Kreise anschloß, als deren Mitglied er sich ohne Rückhalt betrachtete. Bald genug freilich führten ihn seine Berufswege immer ausschließlicher in das Gebiet der Heidenmission ein und hier mußte die Ausbildung seiner Lehrform von selbst immer mehr eine eigenthümliche werden im Vergleich mit der in judenchristlichen Kreisen entstandenen. Sollte er die Heiden als solche belehren, so mußte er ihnen ein Evangelium verkündigen, welches sie von der Lebensordnung des jüdischen Gesetzes freisprach, weil die Forderung der Gesetzesannahme sie ja zu Juden gemacht hätte; und die Art, wie ihn die eigene Lebensführung das Christenthum als einen neuen Heilsweg im Gegensatz zum gesetzlichen erkennen gelehrt hatte (not. b.), befähigte ihn dazu. In dieser seiner heidenapostolischen Wirksamkeit mußte er aber auch das Christenthum als die Befriedigung eines allgemein menschlichen Bedürfnisses aufzuweisen lernen und als solches war es ihm selbst in Christo entgegengetreten (not. c.).

§. 78. Der ältere Paulinismus.

Ein Bild der ältesten heidenapostolischen Verkündigung des Paulus giebt seine Rede auf dem Areopag zu Athen. a) Hieran schließen sich zeitlich und sachlich am nächsten die Thessalonicherbriefe, die noch wie ein Nachklang seiner Missionspredigt unter den Lesern betrachtet werden können. b) Am reichsten entwickelt finden wir die Lehre des Apostels in den vier großen Briefen an die Galater, Corinther und Römer. c) So entscheidend die Bedeutung dieser Briefe für

die Kenntniß des echten und ursprünglichen Paulinismus ist, so da
doch nicht übersehen werden, daß die Ausgestaltung seiner Lehre, wi
sie hier vorliegt, wesentlich durch die Kämpfe mit der judaistische
Partei bedingt war. d)

a) Von der eigentlichen Missionspredigt des Apostels haben w
nur unzureichende Denkmäler. Von seinen Synagogenpredigten, m
welchen er Juden und Proselyten zu gewinnen suchte, giebt uns d
Apostelgeschichte ein Beispiel in der Rede Act. 13, 16—41. Allein ei
großer Theil dieser Rede ist sichtlich der des Stephanus und den petr
nischen Reden des ersten Theils nachgebildet und beruht daher schwerli
auf der Ueberlieferung eines Ohrenzeugen. Zwar würde Lucas de
Apostel eine solche Rede nicht in den Mund gelegt haben, wenn er, der i
oft genug in ähnlicher Situation gehört hatte, nicht gewußt hätte, da
Paulus in seinen Synagogenpredigten in ähnlicher Weise den Schrif
beweis für die Messianität Jesu zu führen pflegte (Vgl. Act. 9, 20. 2
17, 3). Auch kommt manches Eigenthümliche in der Rede vor, da
wohl für die Art, wie Paulus zu lehren pflegte, charakteristisch i
und daher gelegentlich berücksichtigt werden kann (Vgl. besonde
13, 29. 31. 33. 34. 39), doch darf die Rede in ihrer vorliegend
Gestalt keinesfalls unmittelbar als Quelle für die Kenntniß d
paulinischen Missionspredigt benutzt werden. Dagegen ist die Re
auf dem Areopag (Act. 17, 22—31) wahrscheinlich im Wesentlich
treu wiedergegeben und giebt jedenfalls ein lebensvolles Bild davo
wie Paulus in seiner Missionswirksamkeit an das heidnische Bewuß
sein anzuknüpfen und von welchem Punkte aus er mit seiner christlich
Predigt zu beginnen pflegte, wenn auch die Rede nach v. 32 dur
die Zuhörer vor ihrem eigentlichen Abschluß unterbrochen sein soll
Auch die Worte, die Act. 14, 15—17 dem Barnabas und Paul
in den Mund gelegt werden, aber offenbar von Letzterem gesproch
sein sollen, wie auch andere Aeußerungen des Apostels, die Luca
berichtet, können gelegentlich zur Illustration paulinischer Anschauung
herangezogen werden.

b) In die anderthalb Jahre, welche Paulus nach seinem Au
treten in Athen in Corinth zubrachte, gehören die beiden Briefe a
die wesentlich heidenchristliche Gemeinde zu Thessalonich. Dieselb
sind kurze Zeit nach der Gründung der Gemeinde geschrieben u
knüpfen darum vielfach und ausdrücklich an die ursprüngliche Mission
predigt des Apostels daselbst an. Das sichtlich noch unbefestigte sit
liche Leben der Gemeinde nöthigt ihn in grundlegender Weise auf d
christliche Gestaltung desselben einzugehen, und die Erregung, welc
die eschatologischen Fragen in der Gemeinde hervorgerufen, zei
ebenso den Nachdruck, mit welchem Paulus diesen Punkt in sein
Missionspredigt hervorgehoben hatte, wie sie ihn nöthigt, noch ei
gehender darüber zu handeln. Von der eigenthümlichen Anthropolog
und Christologie des Apostels, von der Rechtfertigungslehre und ma
chen andern Seiten seiner Heilslehre finden sich in beiden Brief

kaum Andeutungen, und nicht von allen derartigen Punkten wird man sagen können, daß es nur an Veranlassung fehlte, dieselben zu berühren. Aber wenn auch selbst diese oder jene der hier zurücktretenden Seiten seiner Lehre bereits von ihm vollständig entwickelt war und nur der jungen heidenchristlichen Gemeinde gegenüber noch nicht ausdrücklich betont wurde, so ist es immer von besonderem Interesse zu sehen, wie sich die Lehre und Ermahnung des Apostels in ihren elementaren Formen gestaltete. Charakteristisch ist der Periode seines Lebens, welcher diese Briefe angehören, daß ihm noch kein anderer Gegensatz gegenübersteht, als das feindselige, ihn verfolgende und verläumdende Judenthum, dessen Angriffe auf ihn die apologetischen und polemischen Parthieen des ersten Briefes nothwendig voraussetzen. Hand in Hand damit geht seine eigene, schroffere Stellung gegen das Judenthum, welche sich besonders in seinen apokalyptischen Vorstellungen ausgeprägt hat. Die Verwerfung der beiden Thessalonicherbriefe durch Baur (Vgl. Paulus, der Apostel Jesu Christi. 2. Aufl. Leipzig, 1866 und theologische Jahrbücher. 1855, 2.) ist nur consequent, wenn man einmal die Lehrweise der vier Hauptbriefe für den ausschließlichen Maßstab des Paulinismus hält, einen andern irgend erheblichen Grund hat sie nicht. Die gegen den zweiten Brief allein erhobenen Zweifel beruhen wesentlich auf Mißdeutungen der apokalyptischen Stelle desselben, die in der geschichtlichen Situation des Briefes ihre volle Erklärung findet.

c) Die zweite Periode des Lebens des Apostels ist ausgefüllt mit den Kämpfen gegen die judaistische Partei, welche in seinen gesetzesfreien Gemeinden die Forderung des Gesetzes und der Beschneidung wieder geltend machte (§. 49, d.) und seinen apostolischen Beruf bestritt, weil Paulus denselben als einen für die Heiden als solche bestimmten betrachtete und darauf eben das Recht und die Pflicht seiner gesetzesfreien Predigt (§. 77, d.) gründete. War der Sinn jener Forderung auch ursprünglich nicht, daß das Heil, welches das Christenthum brachte, durch die Gesetzeserfüllung vermittelt sei, so wurde doch die Theilnahme an demselben von ihr abhängig gemacht, sofern sie erst den Eintritt in die Gemeinschaft des erwählten Volkes, dem dieses Heil bestimmt war, ermöglichen sollte, und der Apostel erkannte wohl, wie dadurch nothwendig die richtige Ansicht über den eigentlichen Grund dieses Heils verkehrt werden mußte. Das erste Denkmal dieser Kämpfe ist der Galaterbrief. Die Beweisführung für den göttlichen Ursprung seines gesetzesfreien, universalistischen Evangeliums (§. 77, d.) und seine Polemik gegen die Werthlegung auf die Gesetzeswerke wird von selbst zur wiederholten Darlegung und Begründung der Bedingungen, an welche im Christenthum das Heil des Menschen geknüpft ist. Der erste Corintherbrief führt uns in die concreten Verhältnisse eines reichen, aber auch an schweren Gebrechen leidenden Gemeindelebens ein; allein bei der Eigenthümlichkeit des Apostels, wonach er das Einzelne gern unter allgemeinere Gesichtspunkte stellt (§. 77, a.) und die Anforderungen an das Leben aus seiner Lehre

zu begründen sucht, kommen fast alle Punkte der Heilswahrheit gelegentlich zur Sprache und Capitel 15 wird auf besonderen Anlaß eine ausführliche Erörterung der Auferstehungslehre gewidmet. Obwohl der zweite Corintherbrief großentheils eine persönliche Auseinandersetzung mit seinen judaistischen Gegnern in der Gemeinde ist, so ist er dennoch nicht weniger reich an Ausführungen, aus denen wir seine Auffassung der Heilswahrheiten entnehmen können. Die umfassendste Fundgrube für die Kenntniß seiner Lehre ist der Römerbrief. Wenn 1, 16. 17 der Hauptinhalt seiner evangelischen Verkündigung kurz charakterisirt wird, so erscheint der ganze dogmatische Theil als eine planmäßige Ausführung dieses Themas, da 1, 18 — 3, 20 die Heilsbedürftigkeit der vorchristlichen Welt, 3, 21 — 5, 21 das im Christenthum gegebene Heil, Capitel 6—8 das neue Leben des Christen und Capitel 9—11 die Verwirklichung des Heils an Heiden und Juden dargelegt wird. Auch in dem praktischen Theil des Briefes (12, 1 — 15, 13) wird meiner Ansicht nach nicht sowohl auf einzelne concrete Bedürfnisse der Römergemeinde eingegangen, als vielmehr die christliche Pflichtenlehre in ihren Grundzügen dargestellt. Zeitlich am nächsten steht diesen Briefen die Abschiedsrede zu Milet (Act. 20, 18—35) und die beiden Vertheidigungsreden Act. 22, 3—21. 24, 10—21, deren verhältnißmäßig geringer Lehrgehalt gelegentlich zur Vergleichung herangezogen werden kann.

d) Die vier not. c. besprochenen Briefe werden von jeder besonnenen Kritik als echt betrachtet; in ihnen hat Paulus den ganzen Reichthum seiner Lehre entfaltet, wie der Kampf mit der judaistischen Opposition ihn nöthigte und seine Eigenthümlichkeit (§. 77, a.) ihn befähigte, denselben speculativ tiefer zu begründen und dialectisch nach allen Seiten zu vertheidigen. Allein naturgemäß mußte in diesem Kampfe auch der besonders gefährdete Punkt seiner Lehre besonders hervorgehoben, besonders bestimmt dogmatisch formulirt und durch besonders scharfe Antithesen gesichert werden. Allerdings führt Paulus den Kampf gegen die eigentliche Irrlehre des Judaismus direct nur im Galaterbrief, allein auch die Ausführungen des Römerbriefes, obwohl sie direct nur die Auseinandersetzung des Christenthums mit dem Judenthum beabsichtigen, haben doch sichtlich in den geistigen Errungenschaften dieser Kämpfe ihren Ursprung. Schon in den Corintherbriefen freilich ist die Antithese gegen den Judaismus keineswegs überall das seine lehrhaften Ausführungen beherrschende Hauptmoment und bei wirklich allseitiger Benutzung der vier Hauptbriefe lernen wir, daß die in der Controverse mit demselben besonders hervortretenden Seiten seiner Lehre doch keineswegs den Reichthum derselben erschöpfen. Allerdings war nun der von den Judaisten bedrohte Punkt seiner Lehre gerade in seiner wichtigsten Lebenserfahrung begündet (§. 77, b.) und mußte in sofern immer eine hervorragende Bedeutung für ihn behalten; aber wenn wir auch die von diesem Mittelpunkte entfernter liegenden Seiten seiner Lehre recht würdigen, so ergiebt sich schon aus den vier Hauptbriefen, daß die Ausgestaltung

seiner Lehre, wie sie sich in diesen Kämpfen herausbildete, keineswegs für ihn die einzig mögliche, den ganzen Umfang seines christlichen Bewußtseins ausdrückende war.

§. 79. Der spätere Paulinismus.

Einer späteren Lebensperiode des Apostels, in welcher neue Gegensätze ihm gegenübertraten, gehören die sogenannten Gefangenschaftsbriefe an. a) Diese Briefe zeigen eine neue Form der paulinischen Lehrweise, welche aber aus den Zeitverhältnissen wohl erklärlich ist und die Grundeigenthümlichkeiten des älteren Paulinismus noch zu deutlich durchscheinen läßt, um dem Apostel selbst abgesprochen zu werden. b) Noch eigenthümlicher gestaltet sich die Form des Paulinismus in den Pastoralbriefen, deren Echtheit schwer zu constatiren ist und wesentlich mit von den Resultaten der biblisch-theologischen Untersuchung abhängt. c)

a) Der Brief an die Colosser ist wahrscheinlich in der Gefangenschaft zu Cäsarea geschrieben. Der äußere Anlaß desselben war die Beunruhigung der Gemeinden des südwestlichen Phrygiens durch eine judenchristliche Richtung, welche durch theosophische Lehren, besonders über die höhere Geisterwelt, die Gemeinde zu einer höheren Stufe christlicher Erkenntniß, durch ascetische Satzungen zu einer höheren Vollkommenheit christlichen Lebens führen wollte. Diese Richtung verkündete unmittelbar keine grundstürzende Irrlehre, aber der Apostel erkannte wohl, daß dieselbe zuletzt doch ebenso die Dignität Christi und seines Heilswerks, wie die Gesundheit christlicher Lebensentwickelung bedrohte (Vgl. Weiß, Colosserbrief, in Herzog, Realencyclopädie für Theologie und Kirche Supplementband I. S. 717—723). Die hierdurch angeregten Gedanken hat Paulus in weiterem Umfange und mit allgemeinerer Beziehung auf die weiteren Consequenzen und Gefahren dieser Irrlehren ausgeführt in dem gleichzeitigen Rundschreiben an die kleinasiatischen Gemeinden, das jetzt den Namen des Epheserbriefes führt (Vgl. Weiß, Epheserbrief, ebendaselbst S. 481—487). Das mit beiden Briefen zugleich abgeschickte Handschreiben an Philemon hat kaum besondere Bedeutung für die Lehre des Apostels. Zeitlich am nächsten steht diesen Briefen die Vertheidigungsrede des Apostels Act. 26, 2—23, die aber ebenfalls nicht viel Lehrhaftes zur Vergleichung bietet. Jedenfalls durch einen längeren Zeitraum von ihnen getrennt ist der in der Gefangenschaft zu Rom geschriebene Philipperbrief. Trotz des mehr äußeren Anlasses und mehr persönlichen Charakters des Briefes entfaltet derselbe einen großen Reichthum an Lehre und Ermahnung und läßt nach verschiedenen Seiten die tiefsten Blicke in das religiöse Bewußtsein des Apostels thun.

b) Eigenthümlich ist den Gefangenschaftsbriefen (not. a.) zunächst das Zurücktreten der Antithese gegen den Judaismus, die ich auch

in dem Philipperbrief nicht finden kann (Vgl. meinen Philipperbrief. 1859. S. 220 ff.). Nachdem das Bedürfniß der Begründung und Vertheidigung der gegen ihn durchgefochtenen These weggefallen war, mußte auch die fast dogmatisirende Strenge der in diesem Kampfe ausgeprägten Lehrform allmählig sich mildern. Das Auftreten der neuen Weisheitslehre machte es nothwendig, diejenigen Seiten des Paulinismus weiter zu entwickeln, auf welchen auch in der evangelischen Heilswahrheit die unerschöpflichen Tiefen einer jedes wahre Erkenntnißstreben befriedigenden Weisheit sich aufthaten. Die neuen Bedürfnisse des Gemeindelebens veranlaßten, tiefer in die concreten Beziehungen des sittlichen Lebens einzugehen und durch eine gesunde Beurtheilung und Normirung derselben vom Standpunkte des Evangeliums aus der unfruchtbaren Askese, zu der die judenchristliche Theosophie hinneigte, die Spitze zu bieten. Ob diese Umbildung der paulinischen Lehrweise noch von dem Apostel selbst oder von einem seiner Schüler vollzogen wurde, hat für die biblische Theologie nur ein untergeordnetes Interesse. Dennoch glauben wir an der Echtheit der Gefangenschaftsbriefe festhalten zu dürfen. Die Zweifel, welche man gegen den Epheserbrief insbesondere erhoben hat, fallen größtentheils von selbst mit einer richtigen Auffassung desselben; die Gefangenschaftsbriefe stehen und fallen mit einander, da sie sich mehr oder weniger alle in gleicher Weise von den älteren Briefen unterscheiden. Einzig consequent ist es daher, mit Baur (in seinem Paulus. Vgl. §. 78, b.) alle Gefangenschaftsbriefe für unecht zu erklären, wenn man einmal eine Umbildung seiner Lehrweise bei dem Apostel für unmöglich hält. Ob hiezu aber Grund vorhanden ist, das hängt zunächst von der Erwägung ab, ob diese Umbildung sich aus den geänderten Zeitverhältnissen, welche die Briefe voraussetzen, erklären läßt, und diese Frage glauben wir bejahen zu müssen. Sodann aber wird die biblisch-theologische Specialuntersuchung dieser Briefe zeigen, daß dieselben trotz ihrer Eigenthümlichkeiten die Grundzüge des älteren Paulinismus in einer Reinheit und Bestimmtheit ausgeprägt und doch mit einer Freiheit gehandhabt zeigen, welche wir bei keinem paulinischen Schüler sonst finden und bei keinem Nachahmer erwarten können.

c) Die Echtheit der Pastoralbriefe ist nur unter der Voraussetzung zu halten, daß in einer uns unbekannten Lebensperiode des Apostels einer krankhaften Verirrung des religiösen Lebens und Erkenntnißstrebens gegenüber, deren concrete Gestalt aus seiner Polemik freilich schwer zu erkennen ist, unter den theilweise veränderten Bedürfnissen des immer reicher sich entwickelnden, aber auch immer festerer Leitung bedürftigen Gemeindelebens, und im Verkehr mit seinen Lehrgehülfen, in welchem wir ihn sonst nicht zu beobachten Gelegenheit haben, seine Lehrweise eine eigenthümliche Umprägung erfahren hat, welche vielfach noch ungleich durchgreifender erscheint, als die in den Gefangenschaftsbriefen (not. b.) vorliegende. Daß Paulus aus der uns bekannten römischen Gefangenschaft wieder frei geworden,

läßt sich mit sicheren geschichtlichen Datis nicht belegen und so blieben diese Briefe, wie die einzigen Denkmäler, so der einzige Beweis einer solchen späteren Lebensperiode des Apostels. Um so mehr kommt alles auf die Frage an, ob die eigenthümliche Lehrweise derselben noch so weit Zusammenhang mit der der echten paulinischen Briefe zeigt, daß dieselbe dem Apostel zugeschrieben werden kann. Selbst wenn sie aber mit der Eichhorn-de Wetteschen Kritik einem Schüler des Paulus zuzuschreiben sind und so eine Umbildung des Paulinismus zeigen, welche sich unter den neuen Gefahren und Bedürfnissen und inmitten der gereifteren Entwicklung des Gemeindelebens in dem späteren Theile des apostolischen Zeitalters im Kreise seiner unmittelbaren Schüler vollzogen hat, behalten unsere Briefe für die biblische Theologie wesentlich dasselbe Interesse. Nur wenn sie mit Baur (die sogenannten Pastoralbriefe. Stuttgart und Tübingen, 1835) und der Tübinger Schule in die eigentlich gnostische Zeit zu versetzen sind, hören sie nach §. 1, b. auf, ein Gegenstand der biblischen Theologie zu sein. Bei der sehr großen Aehnlichkeit der drei Briefe unter einander ist aber die seit Schleiermacher oft versuchte theilweise Bezweiflung derselben keinesfalls durchzuführen.

§. 80. Die Vorarbeiten.

Nach dem Vorgange von Bauer haben Meyer und Schrader die Lehre des Paulus noch ganz nach den hergebrachten dogmatischen Kategorieen dargestellt. a) Mehr nach seiner Eigenthümlichkeit haben Usteri, Dähne und nach Neander die neueren biblischen Theologen ihre Darstellung des paulinischen Lehrbegriffs zu gliedern gesucht. b) Erst die Tübinger Schule hat von ihren kritischen Voraussetzungen aus die Eigenthümlichkeit der verschiedenen Briefgruppen mit überwiegendem Nachdruck hervorgehoben. c) Eine allseitige Darstellung des Paulinismus wird ebenso die Einheit wie die Unterschiede in den verschiedenen Formen desselben zu würdigen haben. d)

a) Aehnlich wie Bauer in seiner biblischen Theologie (Bd. IV.) den paulinischen Lehrbegriff wie alle anderen nach den drei Seiten der Christologie, Theologie und Anthropologie darstellt, behandelt G. W. Meyer (Entwicklung des paulinischen Lehrbegriffs. Altona, 1801) die Dogmatik desselben nach den Kategorieen der Theologie, Christologie, Pneumatologie, Angelologie, Eschatologie und Anthropologie und dann die Moral desselben nach ihrer Beziehung auf jene sechs Theile, und ähnlich noch Schrader in seinem Apostel Paulus (Bd. III.: Die Lehren des Apostel Paulus. Leipzig, 1833). Vgl. noch Gerhauser, Charakter der Theologie des Paulus. Landshut, 1816. Lützelberger, Grundzüge der paulinischen Glaubenslehre. Nürnberg, 1839.

b) Bahnbrechend für eine mehr seiner Eigenthümlichkeit gerecht werdende Darstellung des Lehrbegriffs war Usteri (Entwicklung des

paulinischen Lehrbegriffs. Zürich, 1824. 6. Aufl. 1851), der im ersten Theil die vorchristliche Zeit, im zweiten das Christenthum behandelt und die einzelnen Abschnitte durch besondere paulinische Hauptbegriffe oder Motto's aus seinen Briefen bezeichnet. Noch einheitlicher entwickelt Dähne (Entwicklung des paulinischen Lehrbegriffs. Halle, 1835) das paulinische System aus seinem Grundbegriffe, der Rechtfertigung durch den Glauben, indem er zuerst den Mangel der eigenen Gerechtigkeit, dann die im Christenthum gebotene Rechtfertigung aus Gnaden nach ihren verschiedenen Vermittelungen darstellt. Ihm war bereits Neander (S. 654—839) damit vorangegangen, daß er den Begriff der δικαιοσύνη und ihr Verhältniß zum νόμος an die Spitze stellte, und an ihn schließen sich Schmid (II. S. 219—355) und Meßner (S. 175—293) an. Lechler weicht keineswegs glücklich von ihnen ab, indem er von der Thatsache der Bekehrung des Paulus ausgehend und, die Bedeutung der damaligen Erscheinung Christi mit der Bedeutung der Lehre von ihm im Zusammenhang seiner Lehranschauung verwechselnd, die Lehre von Christo als dem Sohne Gottes voranstellt (S. 33—145). Lutterbeck geht von der Lehre vom Erlösungsbedürfniß aus und läßt dann die vom Erlöser, von der Erlösungsthat, von der Ausführung des Erlösungswerkes in der Menschheit und von der Vollendung folgen (S. 186—238). Aehnlich Th. Simar, die Theologie des heiligen Paulus. Freiburg, 1864. Mit ausdrücklicher Leugnung jedes wesentlichen Lehrunterschiedes (Vgl. S. 4) stellt Reuß (II. S. 3—262) die paulinische Theologie nach allen dreizehn Briefen dar, indem er aus Röm. 3, 21-24 eine Disposition des Lehrsystems ableitet, die im Wesentlichen den von den bisherigen Darstellungen befolgten Gang einschlägt. Im Einzelnen leidet seine Auffassung des Paulinismus als eines dialectischen Mysticismus (S. 249) an sehr erheblichen Unklarheiten und Mißverständnissen. Die Hauptseiten des paulinischen Lehrbegriffs sind treffend und eingehend dargestellt bei Ritschl (Entstehung der altkatholischen Kirche. 2. Aufl. 1857. S. 52—103. Vgl. dazu Weiß, Studien und Kritiken. 1859, 1).

c) Die Tübinger Schule hat theils im Interesse, die Unechtheit der kleinen paulinischen Briefe nachzuweisen, theils um ihnen ihren Standpunkt in der Entwicklungsgeschichte des nachapostolischen Zeitalters anzuweisen, die theologischen Eigenthümlichkeiten derselben einer eingehenderen Prüfung unterworfen, als es in den bisherigen Darstellungen des paulinischen Lehrbegriffs geschehen war. (Vgl. besonders Schwegler in seinem nachapostolischen Zeitalter, wo die Gefangenschaftsbriefe II. S. 133—135. 325—338, die Pastoralbriefe S. 138 bis 153 besprochen werden, und seine critischen Miscellen zum Epheserbrief in den theologischen Jahrbüchern. 1844, 2). Die Resultate dieser Untersuchungen sind bereits von Köstlin biblisch-theologisch verwerthet in dem vergleichenden Abschnitt seines johanneischen Lehrbegriffs (1843. S. 289—387) und für die Geschichte des Urchristenthums von Planck und Köstlin in den theologischen Jahrbüchern (1847, 4. 1850, 2). In seiner biblischen Theologie stellt Baur den paulinischen Lehr-

begriff selbst ausschließlich nach den vier Hauptbriefen dar (S. 128 bis 207. Vgl. Paulus, der Apostel Jesu Christi. Leipzig, 1867. II. S. 123—315). Wenn er davon ausgeht, daß das Wesen des Paulinismus der entschiedenste Bruch des christlichen Bewußtseins mit dem Gesetze und dem ganzen auf dem A. T. beruhenden Judenthum sei (S. 128. 129), so ist §. 77, b. gezeigt und wird S. 179 eigentlich von ihm selbst zugestanden, daß diese Identificirung des ATlichen Judenthums mit dem Gesetz von vornherein eine falsche ist. Richtig bestimmt er S. 132 die Antithese dahin, daß das Christenthum leiste, was das Judenthum zu leisten nicht im Stande war, nämlich die Gerechtigkeit vor Gott zu beschaffen, und er führt die darin enthaltene negative und positive These vom rein empirischen, religionsgeschichtlichen und anthropologischen Gesichtspunkte durch. Wie dieser Ausgangspunkt der richtige ist, so unterscheidet Baur sich auch dadurch von den früheren Darstellungen, daß er die religionsgeschichtliche Betrachtung des Apostels klarer von der eigentlich dogmatischen sondert. Weil er aber die Rechtfertigungslehre von vornherein als einen zu umfassenden principiellen Gegensatz zum Judenthum überhaupt aufgefaßt hat, so kommt er, um auch der dem Judenthum verwandten Seite des Paulinismus Genüge zu thun, S. 181. 182 dazu, denselben als einen abstracten, allgemeinen Gegensatz darzustellen, der in seiner Anwendung auf die concreten Verhältnisse des wirklichen Lebens zu einem relativen werde, wodurch nicht nur das Wesen der paulinischen Grundbegriffe, besonders der *πίστις*, sondern auch die Bedeutung seiner Rechtfertigungslehre völlig illudirt wird. Vom Glauben geht Baur zu der Christologie über, an welche er ziemlich locker die Lehre von den Sacramenten und die Eschatologie anreiht. Obwohl er von seiner Auffassung der Rechtfertigungslehre aus am wenigsten Grund hatte, den Unterschied der späteren paulinischen Briefe von den älteren zu überschätzen, so behandelt er doch den Lehrbegriff der Gefangenschaftsbriefe, die er bereits in die gnostische Periode setzt, als eine Fortbildung des Paulinismus, die noch über den Hebräerbrief hinausgeht (S. 256—277). Die Eigenthümlichkeiten derselben hat er meist richtig erkannt, wenn sie auch vielfach theils an sich, theils in ihrem Verhältniß zum älteren Paulinismus unrichtig beurtheilt werden. Dasselbe gilt von dem Lehrbegriff der Pastoralbriefe, der erst als Vorstufe zum johanneischen zur Sprache kommt (S. 338—351) und bei welchem namentlich sein Versuch, überall Beziehungen zum Gnosticismus aufzuspüren, Vieles in ein falsches Licht gerückt hat. Die Thessalonicherbriefe finden in seiner biblischen Theologie gar keine Stelle.

d) Wir beginnen damit, die älteste heidenapostolische Verkündigung des Apostels in ihren Grundzügen darzustellen, wie sie theils aus der Rede zu Athen (§. 78, a.), theils aus den Thessalonicherbriefen (§. 78, b.) zu erkennen ist. Das eigentliche Lehrsystem des Apostels entwickeln auch wir nach den vier großen Lehr- und Streitbriefen (§. 78, c. d.). Einzelnes, was nicht mit den Grundzügen seiner ältesten Verkündigung zusammenhängt, wird hier gelegentlich

zur Sprache kommen und überall auf das Uebereinstimmende in jener zurückgewiesen werden. Ebenso muß bereits hier auf das Uebereinstimmende in den Gefangenschaftsbriefen vorausgewiesen werden, ohne daß dieselben zur eigentlichen Darstellung des Systems herangezogen werden, außer wo sie gelegentlich zur Erläuterung desselben dienen. Der dritte Abschnitt behandelt sodann die Eigenthümlichkeiten der Gefangenschaftsbriefe (§. 79, a. b.). Es wird hier zunächst im Ueberblick darzustellen sein, wie weit der ältere Paulinismus sich auch in ihnen seinen Grundzügen nach wiederfindet. Es werden sodann diejenigen Punkte des Lehrbegriffs der älteren Briefe hervorzuheben sein, an welche die Fortentwicklung des späteren Paulinismus anknüpft, um diese dann in ihrem eigenthümlichen Zusammenhange und in ihrer Einwirkung auf die einzelnen hier eigenthümlich behandelten Lehrstücke darzulegen. Schließlich wäre dann die eigenthümliche Lehrweise der Pastoralbriefe (§. 79, c.) zu behandeln. Die Darstellung derselben in ihrem inneren Zusammenhange wird von selbst auf die Punkte führen, wo sie an den älteren Paulinismus anknüpft.

Erster Abschnitt.

Die älteste heidenapostolische Verkündigung Pauli.

Erstes Capitel.

Das Evangelium als der Weg zur Errettung vom Gericht.

---

§. 81. Das Gericht und die Errettung.

Die Heidenmissionspredigt des Apostels ist wesentlich Verkündigung des nahenden Gerichts, welches der messianische Weltrichter halten wird und welches die Heiden zur Bekehrung zu dem allein wahren Gott treiben soll. a) Die Errettung von diesem Gericht sollte der durch die Auferstehung zum messianischen Herrn erhöhte Jesus Christus bringen. b) Die frohe Botschaft davon ergeht durch die Sendboten Christi zugleich als göttliche Berufung zu dieser Errettung, die aber nur in den Erwählten mit Gotteskraft wirksam wird und ihrerseits ein freies Annehmen voraussetzt. c) Die Frucht davon und zugleich die Bedingung jeder ferneren Wirksamkeit des Worts ist der Glaube, d. h. die Ueberzeugung von der Wahrheit der evangelischen Verkündigung. d)

a) Die Rede des Apostels auf dem Areopag (§. 78, a.) verkündet zunächst, an die Reste des heidnischen Gottesbewußtseins anknüpfend, den Einen wahren Gott (Act. 17, 22—29). Daran schließt sich die Verkündigung des nahen Weltgerichts, gestützt darauf, daß Gott bereits einen Mann bestimmt hat, der dies Gericht halten wird. Zum Glauben daran hat Gott selbst den stärksten Antrieb gegeben, indem er diesen von ihm zum Weltrichter bestimmten Menschen von den Todten auferweckt hat (17, 31). Auf diese Botschaft gründet Paulus die Aufforderung zur Sinnesänderung (17, 30: *μετανοεῖν*), die darin bestehen wird, daß man sich von den nichtigen Götzen zu dem lebendigen Gott wendet (Vgl. Act. 14, 15) und ihm im Blick auf das bevorstehende Gericht nach seinem von seinen Sendboten verkündeten Willen dient. Von dem Verhalten gegen diese Aufforderung wird das Schicksal im Gericht abhängen, da Gott die Vergangenheit als die Zeit der Unwissenheit übersehen will (17, 30). Aehnlich läßt Lucas den Apostel auch sonst seine Heidenmissionspredigt charakterisiren (Act. 20, 21. 26, 20). Der Grundgedanke derselben ist

hiernach die Nähe des messianischen Gerichts, der Glaube an die Messianität Jesu wird für die Heiden zum Glauben an ihn als Weltrichter und dieser Glaube soll für sie das Motiv werden zur Bekehrung; daher von demselben ihre Errettung im Gericht abhängt (Act. 16, 31). Den Heiden gegenüber konnte zunächst nicht die verheißende, sondern nur die drohende Seite der messianischen Zukunftsaussicht, welche auch in der urapostolischen Verkündigung nicht fehlte (§. 45, c. 60, a.), hervorgekehrt werden, wenn sie aus ihrem Sündenleben aufgeschreckt werden sollten, aber das Evangelium brachte ihnen zugleich die frohe Botschaft, daß es eine Errettung gebe von dem Verderben, womit diese Zukunft sie bedrohte (Vgl. §. 25. 38, b. 45, d. 60, c. 69, a.).

b) Daß auch die Missionspredigt des Apostels zu Thessalonich keine andere gewesen war als die not. a. charakterisirte, erhellt aus seinem eigenen Rückblick auf dieselbe (I. 1, 9. 10).[1]) Hiernach war auch bei den Thessalonichern das Motiv, das sie bewogen hatte, sich von den Idolen zum Dienst des lebendigen und wahrhaftigen Gottes zu bekehren, die Verkündigung des nahenden Gerichtes gewesen (v. 10: *ὀργὴ ἐρχομένη*), das allen, die, weil sie den wahren Gott nicht kannten, in ihren Lüsten wandelten (I. 4, 5), die göttliche Strafe bringen mußte (II. 1, 8). Sie hatten gelernt, daß der von den Todten erweckte Jesus (I. 4, 14) als der Weltrichter (I. 2, 19. 4, 6. II. 1, 7. 9) vom Himmel kommend zu erwarten sei und daß er darum auch allein von dem in diesem Gericht sich offenbarenden Zorne Gottes erretten könne (I. 1, 10. Vgl. §. 45, d. 60, b.). Da in Thessalonich seine Predigt in der Synagoge begonnen hatte (Act. 17, 2), wo er Jesum als den Messias verkündete (17, 3), durfte Paulus Jesum dort mit dem messianischen Ehrenprädikat (§. 20, a.) als den Sohn Gottes (I. 1, 10: *τὸν υἱὸν αὐτοῦ* Vgl. *θεὸς πατήρ* I. 1, 1. II. 1, 2) oder geradezu als den Christ (*Χριστός* I. 2, 6. 4, 16 oder *ὁ Χριστός* I. 3, 2. II. 3, 5) bezeichnen.[2]) Auch für Paulus war damit vor Allem die Herrscherherrlichkeit bezeichnet, zu welcher Jesus durch seine Erhöhung zum Himmel gelangt war; als der erhöhte Herr entsprach er nicht nur dem Königsbilde der messianischen Weissagung, sondern die Ausdehnung dieser Herrschaft zur gottgleichen Weltherrschaft (Vgl. §. 44, b. 54, c. 70, b.) gab ihm zugleich die universelle Bedeutung, in welcher der Apostel ihn auch den Heiden als ihren Richter und Erretter verkündigen konnte (Vgl. §. 77, c.). Wie nachdrücklich er diese Königsherrlichkeit des Messias hervorgehoben hatte, erhellt aus der politischen Verdächtigung, die seine Predigt ihm zuzog (Act. 17, 6. 7).

---

[1]) Wir citiren in diesem Abschnitte die beiden Thessalonicherbriefe ohne weitere Angabe als I. und II.

[2]) Auch hier wie §. 54, a. 70, b. wird die messianische Qualität Jesu bereits durch die Zusammenfügung des Messiasnamens mit seinem Personennamen zu einem Nomen proprium bezeichnet (*Ἰησοῦς Χριστός*); doch kommt dieser Name nie ohne Zusätze vor. Dagegen findet sich die Umkehrung des Namens ausschließlich in der Formel *ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* (I. 2, 14. 5, 18).

Auch in unsern Briefen wird er am liebsten als der Herr der Christen oder als der Herr schlechthin bezeichnet.[a])

c) Daß es durch Christum eine Errettung von dem nahenden Gericht giebt, ist die von Gott kommende frohe Botschaft (*τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ* I. 2, 2. 8. 9 Vgl. §. 63, a.), mit welcher Paulus und seine Gefährten als Sendboten Christi (I. 2, 6) betraut sind (I. 2, 4), und deren wesentlicher Inhalt daher Christus ist (*εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ* I. 3, 2. II. 1, 8). Durch diese Botschaft, die II. 1, 10 auch als ein Zeugniß bezeichnet wird (Vgl. §. 47, d), sind die Christen dazu berufen, errettet zu werden (II. 2, 14: *εἰς ὅ* bezieht sich auf *εἰς σωτηρίαν* = *εἰς τὸ σώζεσθαι* v. 13), wie denn auch I. 2, 16 II. 2, 10 die Errettung als Zweck der apostolischen Verkündigung erscheint (Vgl. Act. 13, 26: *ὁ λόγος τῆς σωτηρίας*). Diese Berufung setzt sich durch die apostolische Ermahnung fort (I. 2, 11. 12), bis Gott einst die bewährten Christen der Berufung zur Heilsvollendung würdig erachtet (II. 1, 11). Der Begriff der *κλῆσις* hat hienach noch nicht die bestimmte Ausprägung erhalten, die wir später bei Paulus finden werden (§. 127), sofern dieselbe nicht als ein einmaliger Act, sondern als fortgehend betrachtet wird. Allein schon hier bezeichnet er

---

[a]) Jesus heißt der Herr schlechthin, wobei *κύριος* fast gleich oft und ohne jeden Unterschied bald mit (I. 1, 6. 3, 12. 4, 15. 16. 17. II. 1, 9. 2, 2. 3, 16) bald ohne Artikel (I. 4, 6. 15. 5, 2) steht, nur daß letzteres am häufigsten in Verbindung mit Präpositionen (*ἐν κυρίῳ*: I. 3, 8. 5, 12 *σὺν κυρίῳ*: I. 4, 17) stattfindet. Charakteristisch ist es auch hier, daß ein ATlicher Ausdruck wie *ἡ ἡμέρα τοῦ κυρίου* (§. 86, a.), in welchem der *κύριος*-Jehova gemeint ist, ohne weiteres auf Christus übertragen wird (I. 5, 2. II. 2, 2). Ueberhaupt erscheint auch hier *κύριος* (II. 2, 13. 3, 4) und *ὁ κύριος* (I. 1, 8. 5, 27. II. 3, 1. 3. 5. 16) daneben noch häufig in ATlicher Weise als Gottesname und zwar so, daß oft sich nicht mit voller Sicherheit bestimmen läßt, ob Gott oder Christus gemeint sei (Vgl. §. 83, b.), woraus am deutlichsten erhellt, daß der Name *κύριος* auch für Paulus die gottgleiche Herrschaft Christi involvirt. Die feierliche Bezeichnung Jesu als *ὁ κύριος ἡμῶν* findet sich nie allein, sondern meist mit dem vollen Namen *Ἰησοῦς Χριστός* (Vgl. Anmerk. 2) verbunden (I. 1, 3. 5, 9. 23. 28. II. 1, 8. 2, 1. 14. 16. 3, 6. 18), welche Verbindung bei Petrus nur in einer stehenden doxologischen Formel (I. 1, 3) und bei Jacobus mit besonders feierlichem Nachdruck (2, 1) vorkommt. Die Formel *ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς* findet sich nie ohne erhebliche Varianten, dürfte aber I. 2, 19. 3, 11. 13. II. 1, 12 gesichert sein. Daneben kommt auch, hauptsächlich in den Adressen (I. 1, 1. II. 1, 1. 2), die Formel *κύριος Ἰησοῦς Χριστός* vor (II. 1, 12. 3, 12), eben so oft, aber vielfach mit Varianten, *ὁ κύριος Ἰησοῦς* (I. 2, 15. 4, 2. II. 1, 7. 2, 8. Vgl. I. 4, 1: *ἐν κυρίῳ Ἰησοῦ*). Es erhellt aus der überwiegend häufigen Verbindung des *κύριος* mit dem zusammengesetzten Namen, sowie aus der steten Verbindung des *Ἰησοῦς Χριστός* mit *κύριος*, daß die Bezeichnungen Jesu als des Messias und als des Herrn sich gegenseitig zu fordern schienen; Jesus war nur der Messias, weil er zum *κύριος* erhöht war, und er konnte nur als der Herr bekannt werden, wenn man ihn als den Messias erkannte.

eine Gotteswirkung, welche die evangelische Verkündigung in ihrer Qualität als Gotteswort (ὁ λόγος τοῦ κυρίου: I. 1, 8. II. 3, 1 = λόγος θεοῦ I. 2, 13. Vgl. bei Petrus §. 63, a.), auf die auch I. 4, 8 reflectirt wird, ausübt. Diese Wirkung tritt freilich nicht überall ein; aber wo sie eintritt, indem sie ihre Gotteskraft äußert (I. 1, 5), erkennt man, daß die, auf welche sie sich erstreckt, von Gott erwählt sind (I. 1, 4). Diese Erwählung besteht aber darin, daß Gott Einzelne dazu bestimmt, im Gerichte nicht Gegenstände seines Zorns, sondern Gegenstände der Errettung durch Christum zu werden (I. 5, 9. Vgl. II. 2, 13: εἵλατο ὑμᾶς ὁ θεὸς ἀπ' ἀρχῆς εἰς σωτηρίαν). Jene Gotteswirkung, welche auch in der Lehre Christi vorkam (§. 32, d.), schließt wie dort die Mitthätigkeit des Menschen nicht aus, vielmehr entspricht ihr von Seiten der Erwählten das Annehmen des Wortes (I. 1, 6: δεξάμενοι τὸν λόγον) als eines Gottesworts, das zwar nicht ohne Gott zu Stande kommt und daher ihm verdankt werden muß (I. 2, 13), dessen Ausbleiben aber doch, weil Gott es fordert, als strafwürdiger Ungehorsam (II. 1, 8. Vgl. bei Petrus §. 64, a.), als Unempfänglichkeit für die Liebe zur Wahrheit (II. 2, 10), die in dem Wohlgefallen an der Ungerechtigkeit wurzelt (v. 12), qualificirt wird.

d) Die nächste Wirkung des Worts, die daher Bedingung jeder ferneren Wirksamkeit ist (I. 2, 13: ὃς καὶ ἐνεργεῖται ἐν ὑμῖν τοῖς πιστεύουσιν), ist der Glaube d. h. die zuversichtliche Ueberzeugung von der Wahrheit, welche den Inhalt der Verkündigung bildet (II. 2, 12: πιστεύειν τῇ ἀληθείᾳ, entgegengesetzt dem πιστεύειν τῷ ψεύδει v. 11. Vgl. bei Jacobus §. 70, a.). Sofern nun der Inhalt dieser Verkündigung der Eine wahre Gott ist (not. a.), ist der Glaube eine πίστις πρὸς τὸν θεὸν (I. 1, 8); sofern ihr Inhalt die Botschaft von Jesu als dem durch die Auferstehung zum Richter und Erretter erhöhten (not. b.), ist er ein Glaube an die Thatsache dieser auf seinen Tod gefolgten Auferstehung (I. 4, 14), durch welchen der Name Jesu als unsers Herrn verherrlicht wird (II. 1, 12), sofern er als durch die Auferstehung zum messianischen Herrn und Weltrichter (Act. 17, 31 und dazu not. a.) erhöht erkannt wird. In Folge dieses Glaubens sind die Christen, die überall als die Gläubigen charakterisirt werden (I. 1, 7. 2, 10. 13. II. 1, 10. Vgl. ἡ πίστις ὑμῶν: I. 3, 2. 5. 6. 7. 10. 5, 8) nicht mehr in der Finsterniß der Unwissenheit sondern Kinder des Lichts, sofern die angenommene Wahrheit sie erleuchtet (I. 5, 4. 5). Obwohl der Glaube durch eine Gotteswirkung erzeugt wird und insofern nicht Jedermanns Ding ist (II. 3, 2), so ist diese Gotteswirkung nach not. c. doch bedingt durch die von Gott geforderte Annahme des Wortes und insofern die erste und nothwendigste Leistung (τὸ ἔργον τῆς πίστεως I. 1, 3. II. 1, 11)[4]), in welcher man wie in jeder andern Pflichtübung immer mehr gestärkt und vervollkommnet werden muß (I. 3, 2: παρακαλέσαι ὑπὲρ τῆς πίστεως ὑμῶν; 3, 10: καταρτίσαι τὰ ὑστερήματα τῆς πίστεως ὑμῶν). Nur im Glauben an die Wahr-

---

[4]) Die Beziehung dieses ἔργον auf die Liebe (Vgl. Reuß, II. S. 184) wird schon durch das daneben stehende ἀγάπη unmöglich gemacht.

heit kann der Christ die Errettung erlangen, zu welcher er durch das Evangelium berufen ist (II. 2, 13 und dazu not. c.). Von einer Beziehung des Glaubens auf die Heilsbedeutung des Todes Christi, von einer Rechtfertigung durch den Glauben und von seinem Gegensatz gegen die Werke kann bei dieser Fassung des Glaubensbegriffs noch nicht die Rede sein.

§. 82. Die Forderungen des Evangeliums.

Die Bedingung der Errettung ist die Bewahrung der im Menschen hergestellten Gottgeweihtheit, welche das heidnische Lasterleben ausschließt. a) Es ergeht nämlich an die Heiden eine Offenbarung des göttlichen Willens, indem ihnen der Apostel im Namen Christi verkündigt, was sie zu thun haben, um Gott wohlzugefallen. b) Der Mittelpunkt dieser Vorschriften ist die Bruderliebe und die allgemeine Menschenliebe, die, wie andere gelegentlich gegebene, an die urapostolischen Vorschriften erinnern. c) Endlich aber muß die Christenhoffnung sich bewähren in der Freudigkeit und Geduld unter allem Leiden, sowie in der Standhaftigkeit im Glauben. d)

a) Die Ermahnung, dem heidnischen Lasterleben bleibend zu entsagen, unterstützt Paulus durch die Erinnerung daran, daß Gott die Leser nicht auf Grund ihrer heidnischen Unreinigkeit (*ἐπὶ ἀκαθαρσίᾳ*), sondern in dem Zustande der Gottgeweihtheit (*ἐν ἁγιασμῷ*) berufen hat (I. 4, 7). Sofern nun die Berufung erst wirkungskräftig geworden ist mit dem Augenblick, wo die Leser zum Glauben geführt (§. 81, c. d.) und durch die Taufe in die Gemeinde (*ἐκκλησία* I. 1, 1. 2, 14. II. 1, 1. 4) aufgenommen wurden, deren Glieder als die Unterthanen ihres messianischen Herrn (§. 81, b.) der Errettung gewiß sind, ist hier wie 1 Petr. 1, 2 (§. 52, a.) die Taufe als der Act gedacht, in welchem die Christen in den Zustand der Gottgeweihtheit versetzt sind. Trotzdem kommt die Bezeichnung der Christen als *ἅγιοι* noch nicht vor; denn I. 5, 27 ist *ἁγίοις* unecht und I. 3, 13. II. 1, 10 sind die Heiligen die Engel. Sind die Christen nur als solche, die in diesen Zustand der Gottgeweihtheit versetzt sind, zur Errettung berufen, so liegt schon darin ausgesprochen, daß dieser Zustand der von Gott gewollte ist (I, 4, 3), in welchem allein sie der endlichen Errettung theilhaftig werden können (II. 2, 13: *εἰς σωτηρίαν* d. h. nach §. 81, c. *εἰς τὸ σώζεσθαι ἐν ἁγιασμῷ*). Es kommt also zur definitiven Heilserlangung darauf an, daß der Mensch selbst im göttlichen Urtheil (*ἔμπροσθεν τοῦ θεοῦ*) tadellos in dieser Heiligkeit bewahrt werde (*ἄμεμπτος ἐν ἁγιωσύνῃ* I. 3, 13) und so der Zustand der Gottgeweihtheit in ihm sich immer allseitiger verwirkliche (I. 5, 23: *ἁγιάσαι ὑμᾶς ὁλοτελεῖς*). Dies geschieht aber, wenn Leib, Seele und Geist tadellos bewahrt wird.[1]) In der Parallelstelle (I. 3, 13) ist

[1]) Man darf in dieser populären Bezeichnung des Menschen nach allen Seiten seines Wesens keine trichotomische Theorie suchen, wie Dähne (a. a. O. S. 61),

die göttliche Forderung ganz wie bei Christo (§. 30, c.) und den Urapostеln (§. 66, b. 73, b.) ausschließlich an das Herz gerichtet (στηρίξαι ὑμῶν τὰς καρδίας ἀμέμπτους. Vgl. II. 2, 17. 3, 5), weil Gott es ist, der die Herzen prüft (I. 2, 4). Dem Zustande der Gottgeweihtheit entspricht, wie §. 51, d. Anmerk., die Enthaltung von den heidnischen Cardinallastern der Unzucht und Habgier (I. 4, 3. 6), sowie von jeder Art von Bösem (I. 5, 22), welches den Menschen befleckt und dadurch ihn der Gottangehörigkeit unwerth macht. Doch ist damit nicht bloß jedes sündhafte Thun ausgeschlossen, sondern auch jedes εὐδοκεῖν ἐν τῇ ἀδικίᾳ (II. 2, 12), wogegen von den Christen jegliches Wohlgefallen am Gutsein (II. 1, 11) gefordert wird.

b) Es kommt für die Heiden darauf an, zu erfahren, welches das gottgewollte Gutsein ist, an dem sie Wohlgefallen haben sollen (not. a.). Unsere Briefe aber zeigen keine Spur, daß sie der Apostel dafür an das ATliche Gesetz verwiesen habe. Die für sie bestimmte Offenbarung des göttlichen Willens ist in Christo Jesu gegeben (I. 5, 18). Von diesem Christus wissen sie aber nur durch die Verkündigung seiner Apostel, deren Inhalt er bildet (§. 81, c.). Diese also sind durch Christum bevollmächtigt, ihnen die Vorschriften zu geben, deren Befolgung er als ihr Herr von ihnen verlangt (I. 4, 2: παραγγελίας ἐδώκαμεν ὑμῖν διὰ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ). Der Inhalt dieser Vorschriften ist nach v. 3 der Wille Gottes oder nach v. 1: τὸ πῶς δεῖ περιπατεῖν καὶ ἀρέσκειν τῷ θεῷ (Vgl. I. 2, 12: τὸ περιπατεῖν ἀξίως τοῦ θεοῦ τοῦ καλοῦντος). Diese Vorschriften giebt ihnen Paulus im Namen d. h. im Auftrage des Herrn Jesu Christi (II. 3, 6), mögen sie sich nun auf das christlich-sittliche Leben überhaupt (II. 3, 4) oder auf einzelne specielle Verhältnisse beziehen (II. 3, 10. 12. I. 4, 11), sein Ermahnen (παρακαλεῖν I. 2, 11) beruht in dem Herrn Jesu, der ihm dazu die Vollmacht gegeben (I. 4, 1. II. 3, 12), und was sie so von ihm überkommen haben (I. 4, 1. II. 3, 6), das sind sie im Gehorsam gegen sein Wort (II. 3, 14) zu halten verpflichtet (II. 2, 15). So hat die apostolische Verkündigung selbst eine gesetzliche Seite, nach welcher sie das christlich-sittliche Leben der bekehrten Heiden regeln will.

c) Als der Mittelpunkt aller apostolischen Vorschriften erscheint wie in der Lehre Christi (§. 28, b.) und der Urapostel (§. 67, a. 69, b.) die Liebe so sehr, daß I. 3, 12. 13 von der Vollendung der Liebe geradezu die Bewahrung in der Heiligung (not. a.) abhängig gemacht wird. Sie ist neben dem Glauben (§. 81, d.) dasjenige, was den erfreulichen Bestand (I. 1, 3. 3, 6) und das gesunde Wachsthum (II, 1, 3) des christlichen Lebens charakterisirt. Handelt es sich um die Waffen, mit denen ausgerüstet, die Christen, als Kinder des Tages, der ihnen mit dem Lichte des Evangeliums angebrochen ist, die Nüchternheit bewahren sollen, welche gegen die unreinen Erregungen sündhafter

---

Usteri (S. 415), Neander (S. 677) thun. Wie wenig diese Stelle für die ausgebildete paulinische Anthropologie maßgebend sein kann, erhellt schon daraus, daß der wichtigste Begriff derselben, der der σάρξ, in unsern Briefen noch gar nicht vorkommt. Näheres vgl. §. 94, d.

Neigungen sicherstellt, so nennt der Apostel neben dem Glauben, der die erleuchtende Wahrheit des Evangeliums sich aneignet (§. 81, d.), die Liebe, welche das Grundgebot des Evangeliums erfüllt (I, 5, 8). Diese Liebe ist zunächst Liebe der Christen untereinander (II. 1, 3), Bruderliebe (I. 4, 9, 10); denn wie in der Lehre Christi (§. 28, c.) und bei Petrus (§. 51, d., 67, a. Vgl. §. 47, a.) sind die Christen Brüder (I. 4, 6. 5, 26. 27. II. 3, 6. 15), die untereinander Friede halten (I. 5, 13), einander fördern (I. 5, 14) und für einander beten (I. 5, 25., II. 3, 1. Vgl. I. 1, 2., II. 1, 11). Aber die Liebe der Christen erstreckt sich nicht nur auf einander sondern auch auf alle Menschen (I. 3, 12), indem sie selbst dem Feinde nicht Böses mit Bösem vergilt (I. 5, 15. Vgl. §. 28, c. 68, d.) nach dem Vorbilde der göttlichen Liebe (II. 3, 5. Vgl. 28, a. c.). Wenn Paulus I. 4, 11. II. 3, 12 den Christen gebietet, ein ruhiges, arbeitsames Leben zu führen, so geschieht es mit aus dem Grunde, damit sie ihrer heidnischen Umgebung keinen Anstoß geben (I. 4, 12), welchen Gesichtspunkt auch Petrus nach §. 68, d. so nachdrücklich geltend macht. Die Ermahnung zur Hochachtung der Vorsteher (I. 5, 12. 13) erinnert an §. 67, c., die Forderung des Gebets und der Danksagung (I. 5, 17. 18), worin er selbst das Beispiel giebt (I. 1, 2. 2, 13. 3, 9. II. 1, 3), an §. 75, c. d., die Aufmunterung zur Wachsamkeit und Nüchternheit (I. 5, 6. 8) an §. 66, b.

d) Neben dem Glauben und der Liebe erscheint als charakteristisch für die Christen die Hoffnung auf die Errettung im nahenden Weltgericht (I. 5, 8) oder auf Christum, durch welchen sie diese Errettung zu erwarten haben (I. 1, 3. Vgl. §. 81, b.). Diese gute Hoffnung, welche den Christen gegeben (II. 2, 16), unterscheidet sie von den Heiden, die keine Hoffnung haben (I. 4, 13). Weil sie in dieser Hoffnung einen ewigen Trost haben (II. 2, 16), mit dem sie auch die Kleinmüthigen trösten können (I. 5, 14), darum kann der Apostel die Christen ermahnen, sich allezeit zu freuen (I. 5, 16), auch bei allen Leiden, welche sie treffen und treffen müssen (I. 3, 3. 4. Vgl. Act. 14, 22), und sie auf die Freudigkeit hinweisen, mit welcher sie nach seinem und des Herrn Vorbilde einst unter vieler Trübsal das Evangelium angenommen haben (I. 1, 6); darum kann er alle seine Wünsche für sie zusammenfassen in den eines unerschütterlichen Seelenfriedens (II. 3, 16. Vgl. I. 5, 23). Diese Hoffnungsfreudigkeit wird sich zeigen in der Geduld (I. 1, 3), welche das Leiden trägt nach dem Vorbilde Christi (II. 3, 5), wie dieselbe schon von Christo (§. 33, a.) und von den Urapostelн (§. 64, d. 75, b.) gefordert wird. Mit dieser Geduld verbindet sich dann die Treue in den Verfolgungen und Trübsalen, die man um des Gottesreiches willen zu leiden hat (II. 1, 4. 5); der Christ läßt sich nicht wankend machen in diesen Trübsalen, obschon der Teufel ihn durch sie zu versuchen trachtet (I. 3, 3. 5), er hält den Standpunkt fest, den er als Christ eingenommen (II. 2, 15: στήκετε), er bleibt standhaft bei Christo (I. 3, 8: στήκετε ἐν κυρίῳ). Je härter und andauernder freilich die Leiden sind, desto mehr bedarf es dazu einer besonderen Stärkung (στηρίζειν: Vgl. 1 Petr. 5, 10

und dazu §. 63, d. Jac. 5, 8 und dazu §. 75, b.), die ihn fest macht im Ertragen des Leidens und im Festhalten seines Glaubens. Wie er im gesammten sittlichen Leben (not. a.) einer solchen Festigung bedarf (I. 3, 13. II. 2, 17), so auch in der Ueberzeugung von der Wahrheit des Evangeliums (I. 3, 2), die ihn seiner zukünftigen Errettung gewiß macht (§. 81, d.) und ihn vor den Versuchungen zum Abfall bewahrt (II. 3, 3).

§. 83. Die göttliche Gnadenwirkung.

Wie Gott in seiner Gnade der Urheber alles Heils, so ist er es auch, der die Christen allseitig zur Erlangung desselben befähigt und sich so als ihr Gott und Vater erweist. a) Dieselbe Gnadenwirkung wird aber auch auf Christum zurückgeführt, ohne daß eine specifische Bedeutung desselben in dem Heilswerk hervortritt. b) Wie die Heilsbedeutung des Todes Christi noch zurücktritt, so ist auch die Vorstellung von der Lebensgemeinschaft mit Christo noch nicht in der späteren Weise entwickelt. c) Dagegen erscheint der heilige Geist von vornherein als das gottgegebene Princip des neuen Lebens, wie der Inspiration und der Weissagung. d)

a) Wenn nach §. 82 das Heil der Christen von der Erfüllung der in der apostolischen Verkündigung gestellten göttlichen Forderung abhängig erscheint, so tritt doch bereits in unseren Briefen sehr stark der Gesichtspunkt hervor, wonach das Heil in seiner weiteren Verwirklichung durch die Erfüllung dieser Bedingung nicht weniger wie in seinem Anfange (§. 81, c.) eine göttliche Gnadenwirkung ist (Vgl. §. 33, b. d. 63, d. 75, c.). Wie Gott nach §. 81, c. die Erwählten zur Errettung bestimmt (I. 5, 9. II. 2, 13) und berufen hat (I. 4, 7. II. 2, 14) und noch fortwährend beruft (I. 2, 12), so ist er es, der eben dadurch ihnen eine gute Hoffnung gegeben hat und zwar ἐν χάριτι (II. 2, 16). Die Gnade ist hier nicht mehr wie bei Petrus (§. 53) eine Gabe der göttlichen Huld, sondern die von Gott ausgehende (II. 1, 2) Liebeswirkung, in welcher das Heil der Menschen beruht. Auf die Treue Gottes als des Berufenden wird I. 5, 24 die Gewißheit gegründet, daß er den Christen auch zu dem Heile führen wird, das er ihm zu hoffen gegeben, indem er ihn zur Erfüllung der dazu nothwendigen Bedingungen stärkt und vor dem Argen bewahrt (II. 3, 3 und dazu §. 82, d.), und indem er ihm zur Vollendung der Heiligung verhilft (I. 5, 23 und dazu §. 82, a.). Er ist es, der ihn lehrt, die Bruderliebe üben (I. 4, 9: θεοδίδακτοί ἐστε εἰς τὸ ἀγαπᾶν ἀλλήλους. Vgl. §. 82, c.), der die Herzen zur Liebe und zur Geduld lenkt (II. 3, 5) und sie in allem Guten befestigt (II. 2, 17. Vgl. §. 82, d.). Er ist es, der sie endlich der Berufung würdig erachtet (II. 1, 11), indem er sie nach seiner Gnade zur Vollendung führt (v. 12), weshalb auch der Apostel für alles, was er an der Gemeinde zu loben findet, Gott dankſagt (I. 1, 2. 2, 13. 3, 9. II. 1, 3) und zum beständigen Gebete auffordert (I. 5, 17

und dazu §. 82, c.), wie Christus selbst (§. 33, b.). Von ihm kommt daher alles Heil (εἰρήνη = שָׁלוֹם) im umfassendsten Sinne (II, 1, 2) und er ist der Urheber des dieser Heilsgewißheit sich erfreuenden Seelenfriedens (I. 5, 23. II. 3, 16 und dazu §. 82, d.). Deswegen ist der Erwählte sich der Liebe Gottes bewußt (II. 2, 16: ὁ ἀγαπήσας ἡμᾶς. I. 1, 4: ἠγαπημένοι ὑπὸ θεοῦ. Vgl. II. 2, 13. 3, 5), er nennt ihn seinen Gott (I. 2, 2. II. 1, 12) und seinen Vater (I. 1, 3. 3, 11. 13. II. 2, 16), ohne daß darauf die Vorstellung der Kindschaft in so ausgeprägter Gestalt wie in den späteren Briefen gegründet wird, wo sie eng mit der hier fehlenden Rechtfertigungslehre zusammenhängt.

b) Die Gnade (χάρις), aus welcher alles Heil (εἰρήνη) des Menschen hervorgeht, wird nicht nur von Gott, sondern auch von dem Herrn Jesu Christo hergeleitet (II. 1, 2), wie die Leser denn auch dem Geleit der Gnade Christi befohlen werden (I. 5, 28. II. 3, 18). Eigenthümlich aber ist, daß II. 1, 12 die Gnade, welche den Christen zur Vollendung führt, eine Gnade Gottes und Christi genannt wird, sofern die durch jenen ihm bestimmte Errettung und Heilsvollendung durch diesen vermittelt wird (I. 5, 9. Vgl. II. 1, 12: ὅπως ἐνδοξασθῇ — ὑμεῖς ἐν αὐτῷ, scil. Χριστῷ). Dem entspricht es, daß II. 2, 16. 17 der Zuspruch und die Stärkung, deren der Christ zur ungehemmten Entwicklung seines Christenlebens bedarf, von Christo und Gott zugleich angewünscht wird (Vgl. die ähnliche Stelle I. 3, 11). Es hängt damit wohl zusammen, daß, wo auf den Grund des Heiles zurückgegangen wird, häufig der Herr schlechthin in einer Weise genannt wird, daß es oft exegetisch schwer zu unterscheiden ist, ob Gott oder Christus gemeint ist (Vgl. §. 81, b. Anmerk. 3). So scheint I. 3, 12. 13 die Fortentwicklung und Vollendung der Gläubigen Christo als dem κύριος befohlen zu werden, während sie in der Parallelstelle (I. 5, 23) Gott befohlen wird. Dagegen scheint die Stelle I. 5, 24 durchaus zu verlangen, den treuen Herrn (II. 3, 3), in welchem das Zutrauen des Apostels auf die Leser beruht (v. 4), weil er es ist, der die Herzen der Leser zur Erfüllung der nach §. 82, c. d. gestellten Forderungen lenkt (v. 5), von Gott zu verstehen, ähnlich wie das Wort Gottes (I. 2, 13) auch das Wort des Herrn (I. 1, 8. II. 3, 1), der Gott des Friedens (I. 5, 23) auch der Herr des Friedens (II. 3, 16) genannt wird (Vgl. noch I. 5, 27), während doch dicht daneben wieder der Herr, dessen Geleit den Christen gewünscht wird, Christus zu sein scheint (II. 3, 16). Der tiefere Grund dieser Erscheinung liegt darin, daß die Gnadenwirkung, um die es sich hier überall handelt, wesentlich dieselbe ist, nämlich die Errettung der Erwählten und die Beschaffung desjenigen factischen Zustandes, welcher nach §. 82 die Bedingung dieser Errettung ist (not. a.). Dagegen tritt die specifische Bedeutung Christi für die Beschaffung dieses Heils, die in seinem Tode liegt, noch zurück. Nur einmal wird ganz im Allgemeinen erwähnt, daß Christus für uns gestorben ist, um das Heil zu beschaffen (I. 5, 10), aber wie die Rechtfertigungslehre noch ganz fehlt (§. 81, d.), so fehlt

auch jede nähere Erörterung der Heilsbedeutung des Todes Christi, auf welche sie sich gründet. Daß die Errettung der heidnischen Sünderwelt aus Gnaden zu Theil wird, daß alles, was behufs derselben geschieht, ein Werk göttlicher Gnade ist (not. a.), ist auch hier Voraussetzung und wurzelt in der principiellen Auffassung des Apostels vom Christenthum (§. 77, b. c.), aber wie diese Gnade in specifischer Weise durch Christum und namentlich durch seinen Tod ermöglicht ist, wird noch nicht entwickelt.

c) Wie die Heilsbedeutung des Todes Christi noch zurücktritt, so fehlt auch unseren Briefen noch die ausgebildete Lehre von der Lebensgemeinschaft mit Christo, auf welcher das neue Leben des Christen ruht. Wohl tritt schon hier die später dafür ausgeprägte Formel (*ἐν Χριστῷ* oder *ἐν κυρίῳ*) auf; aber es läßt sich mit Grund bezweifeln, ob sie bereits ihren specifischen Sinn hat. So heißen I. 2, 14 die christlichen Gemeinden Judäa's *ἐκκλησίαι — ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*, aber in den Adressen beider Briefe heißt die Gemeinde in Thessalonich *ἐκκλησία — ἐν θεῷ πατρὶ καὶ κυρίῳ Ἰησοῦ Χριστῷ* (I. 1, 1. II. 1, 1), woraus erhellt, daß die Formel in allgemeinerem Sinne die Gemeinden als solche bezeichnet, die darin, daß sie Gott als den Vater (scil. Christi. Vgl. §. 81, b.) und Jesum Christum als den Herrn erkennen, ihr Charakteristicum haben, also gleichsam auf Gott den Vater und den Herrn Christum gegründet sind. In ähnlicher Weise heißen die verstorbenen Christen *οἱ νεκροὶ ἐν Χριστῷ* (I. 4, 16), die christlichen Vorsteher *προϊστάμενοι ὑμῶν ἐν κυρίῳ* (I. 5, 12). Wenn man das *πεποιθέναι ἐν κυρίῳ* (II. 3, 4) an sich ganz im Sinne der entwickelteren paulinischen Lehranschauung fassen könnte, so zeigt doch der Zusammenhang dieser Stelle (not. b.), wie das *παῤῥησιάζεσθαι ἐν θεῷ* (I. 2, 2), daß dort an das Begründetsein des Vertrauens, wie hier des christlichen Freimuths in Gott zu denken ist. Am meisten entspricht der späteren Weise das *στήκειν ἐν κυρίῳ* (I. 3, 8), das aber nach §. 82, d. auch als das standhafte Beharren bei Christo gefaßt werden kann, und das *ἐν αὐτῷ* II. 1, 12 scheint nur das Beruhen der Verherrlichung der Christen in der Herrlichkeit des erhöhten Christus zu bezeichnen (not. b.). Im Ganzen entspricht der Gebrauch der Formel in unseren Briefen mehr dem, welchen wir bei Petrus (§. 63, c.) und namentlich 1 Petr. 5, 14 beobachteten, und die Vermuthung liegt nahe, daß wir es hier mit einer allgemeinchristlichen Ausdrucksweise zu thun haben, die zunächst nur den Christenstand als solchen bezeichnete und der ebenso Petrus, wie später in entwickelterer Weise Paulus und Johannes einen eigenthümlichen Sinn im Zusammenhange ihrer Lehranschauung aufgeprägt haben.

d) Wenn I. 4, 8 Gott als der bezeichnet wird, der beständig seinen heiligen Geist in die Christen hineingiebt (lies: *διδόντα*), so geschieht es, um hervorzuheben, wie doppelt unverantwortlich es sei, wenn einer den von dem Apostel verkündeten Willen Gottes (4, 3), wonach die Christen in dem Zustande der Heiligkeit, in dem sie berufen sind (4, 7 und dazu §. 82, a.), verharren sollen, verachtet. Es muß also dieser Geist als ein solcher gedacht sein, der den Menschen

von innen her ebenso zur Heiligung treibt, wie das Wort des Apostels von außen her, und darum wird die Heiligkeit, welche Bedingung der Errettung ist, auch als sein Werk bezeichnet (II. 2, 13: ἁγιασμὸς πνεύματος). Wie umfassend aber bereits der Geist als das gottgegebene Princip des neuen Lebens gedacht ist, erhellt aus I. 1, 6, wo die Freudigkeit des Christen unter den Trübsalen als sein Werk bezeichnet wird (doch vgl. §. 61, c.). Daneben erscheint er wie in der urapostolischen Lehre (§. 47, d. Vgl. auch §. 62, c. und die Verheißung Christi §. 24, c.) als das, was der apostolischen Verkündigung ihre Kraft und Wirksamkeit verleiht (I. 1, 5), und wie §. 45, b. als das Princip der Gnadengaben und insbesondere der Prophetie (I. 5, 19. 20). Doch bedarf es bei der begeisterten Rede steter Prüfung (v. 21), weil auch ein Geist der Lüge, vom Teufel gesandt, den Menschen begeistern und die Gemeinde täuschen kann (II. 2, 2). Aus jener Bedeutung des Geistes erhellt, wie es gedacht ist, wenn Gott alles thut, um den Menschen zur Erlangung des Heils zu befähigen (not. a.), aus dieser, wie die evangelische Verkündigung als Gottes Wort ihre specifische Wirkung (§. 81, c.) ausüben kann.

Zweites Capitel.

Die paulinische Apocalypse.

---

§. 84. Die Vorbedingungen der Wiederkunft Christi.

Vgl. Schneckenburger, Zur Lehre vom Antichrist, in den Jahrbüchern für deutsche Theologie. 1859, 3. Weiß, Apocalyptische Studien. 2. (Stud. u. Krit. 1869, 1).

Während die Heiden zwar vielfach dem Evangelium ungehorsam blieben und seine Anhänger verfolgten, hatte sich doch bisher nur das ungläubige Judenthum als der eigentliche Heerd der principiellen Christusfeindschaft erwiesen. a) Diese Feindschaft des Judenthums gegen das Evangelium mußte sich nun erst bis zum vollen Abfall von Gott und seinem Gesetze steigern. b) Dann erst konnte aus ihm der Pseudomessias hervorgehen, der in gotteslästerlicher Anmaßung und mit satanischen Kräften ausgerüstet die Welt zum Glauben an seine Lüge verführen wird. c) Aber der pseudomessianischen Revolution stand noch das große Hemmniß der römischen Rechtsordnung, repräsentirt durch den römischen Kaiser, entgegen, und erst nach der Niederwerfung derselben konnte das Antichristenthum zur vollen Herrschaft kommen, welche die Welt zum Gerichte reif macht. d)

a) Um die apocalyptische Zukunftsaussicht des Apostels zu verstehen, ist es nothwendig, sich die Stellung, welche das Heidenthum

und Judenthum seiner Zeit gegen das Christenthum einnahm, zu vergegenwärtigen. Daß die Heiden wegen ihrer Unkenntniß des wahren Gottes und ihres wüsten Lasterlebens dem Gericht Gottes verfallen seien (§. 81, b.), war die Voraussetzung der Predigt des Apostels von der Errettung aus diesem Gericht (Capitel 1). Daß ihre Strafbarkeit sich vergrößerte, wenn sie die Aufforderung zum Glauben an das Evangelium ungehorsam zurückwiesen (II. 1, 8), daß sie der gerechten Vergeltung Gottes verfielen, wenn sie gar ihre gläubig gewordenen Volksgenossen verfolgten und bedrängten (II. 1, 4—6), verstand sich von selbst, und solcher Schuld hatten sie sich seit dem Beginn der evangelischen Predigt in Thessalonich (I. 1, 6) vielfach theilhaftig gemacht (I. 2, 14. 3, 3. 4). Dennoch war dem Apostel in seiner Wirksamkeit Seitens der Heiden nie ein principieller Widerstand entgegengetreten. Die boshaften und widerwärtigen, ihm überall im Wege stehenden Leute (ἄτοποι καὶ πονηροὶ ἄνθρωποι), von denen errettet zu werden ihm die Bedingung einer ungehemmten Wirksamkeit des Wortes Gottes ist (II. 3, 1. 2), durch welche der Satan schon vielfach seine Schritte gehemmt hatte (I. 2, 18), waren die fanatischen Juden. Sie, die am meisten dem Evangelium ungehorsam geblieben waren (II. 1, 8), hatten ihn vom Anfang seiner Missionswirksamkeit an verfolgt (Act. 9, 23. 24. 29. 13, 8. 45), hatten allerorts den heidnischen Pöbel gegen ihn aufgewiegelt (Act. 13, 50. 14, 2. 5. 19. 17, 5. 13) und sich feindselig gegen ihn erwiesen (Act. 18, 6. Vgl. I. 3, 7). Erklärt sich die Apologetik des ersten Briefes, wie Lipsius (Vgl. Studien und Kritiken, 1854, 4) und Hofmann (Die heilige Schrift N. T. 1862, I.) richtig erkannten, nur daraus, daß Verleumdungen und Verdächtigungen gegen den Apostel nach seiner Abreise unter der jungen Christengemeinde ausgestreut waren, so darf man dieselben doch weder auf Judenchristen, noch auf Heiden, sondern nur auf die Juden in Thessalonich zurückführen (Vgl. §. 78, b.), wie noch jüngst Hilgenfeld (Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 1866, 3. S. 296. 297) anerkannt hat. Darum bricht mitten in jenem apologetischen Abschnitt der ganze Zorn des Apostels gegen diese ungläubigen Juden los (I. 2, 14—16). Wie sie einst die Propheten gemordet, so haben sie den Herrn selbst getödtet (Vgl. Matth. 23, 30—34 = Luc. 11, 47—49), wie sie die Gemeinden in Judäa verfolgt haben, so verfolgen sie den Apostel und seine Gefährten, wie sie Gott mißfallen, so sind sie allen Menschen zuwider, indem sie die Heidenmission und damit die Errettung der Heiden durch die Predigt des Evangeliums zu hindern suchen. Es ist, als wollten sie das Maß ihrer Sünden noch voll machen (Matth. 23, 32), obwohl doch der Zorn Gottes schon im im höchsten Maße (εἰς τέλος) auf ihnen ruht. Sie also sind die eigentlichen Widersacher Christi und seines Evangeliums, in ihnen offenbart sich das widerchristliche Princip.

b) Es ist der Grundgedanke der jüdischen Apocalyptik, daß der Abschluß der Weltentwicklung zwar durch ein übernatürliches Eingreifen Gottes herbeigeführt, aber doch der Zeitpunkt dieser Katastrophe durch die Weltentwicklung selbst bedingt wird. Da aber jene Katastrophe

wesentlich als ein Gottesgericht über die böse Welt gedacht ist, so besteht ihre Vorbereitung darin, daß das Böse sich bis zum höchsten Gipfel steigert und so zum Verderben reif wird. In diesem Sinne hatte schon Christus, der die Welt im Großen und Ganzen bei seiner Wiederkunft unbußfertig sah (§. 36, c.), das Kommen des Gerichts davon abhängig gemacht, daß die gegenwärtige jüdische Generation das Maß der Sünden ihrer Väter voll machte (Matth. 23, 32), und eben dahin weist die Ankündigung des nahenden Endes durch die beginnenden Gottesgerichte bei den Uraposteln (§. 60, d. 76, c.). Auf dem Gedanken, daß der Gerichtstag nicht kommen könne, ehe nicht das Böse seine höchste Entwicklung erreicht hat (II. 2, 3), beruht auch die paulinische Apocalyptik. Da nun der Abfall, in welchem diese Entwicklung sich vollendet, selbstverständlich nicht auf dem Gebiete des Heidenthums stattfinden kann, das Gott nicht einmal kennt, und da unsere Briefe nicht die leiseste Andeutung geben, daß Paulus einen solchen innerhalb des Christenthums erwartet, so kann derselbe nur auf dem Gebiete des Judenthums gedacht werden. Da ferner nach II. 2, 7 das noch verborgene Wesen dieser Sünde (*τὸ μυστήριον τῆς ἀνομίας*) bereits in Wirksamkeit ist und nach not. a. die principielle Christusfeindschaft dem Apostel nur auf dem Gebiet des Judenthums entgegengetreten war, so kann er die ersten Regungen jener geheimnißvollen Macht, die sich einst in dem kommenden Abfall offenbaren sollte, nur in der feindseligen Gegenwirkung des Judenthums gegen die Heidenmission gesehen haben. Ging das Judenthum auf diesem Wege fort, so konnte es endlich nur zum völligen Abfall von dem Gott, den es bisher verehrt, dessen Evangelium es aber von sich gestoßen und dessen Boten es verfolgt hatte, kommen. Dann aber war offenbar geworden, was jetzt noch verborgen schien, wie das Wesen dieses für Gottes Gesetz eifernden Judenthums im tiefsten Grunde die Feindschaft wider Gott und seinen Willen, die principielle *ἀνομία* war, wie der Apostel nicht ohne eine furchtbare Ironie das Wesen der vollendeten Christusfeindschaft bezeichnet. Während die Urapostel noch von der Gesammtbekehrung Israels die Endvollendung abhängig glaubten (§. 48), dachte der von dem jüdischen Fanatismus verfolgte Heidenapostel, der als Jude selbst das Christenthum verfolgt hatte, die Endkatastrophe abhängig von der Vollendung der Verstockung des ungläubigen Judenthums. Diese Anschauung, wie sie durch die Zeitlage bedingt ist, ist doch auch charakteristisch für diese Periode der äußersten Spannung zwischen ihm und seiner jüdischen Vergangenheit. Im Uebrigen stimmen Paulus und die Urapostel darin überein, daß die definitive Entscheidung des jüdischen Volkes gegenüber der Heilsbotschaft die Bedingung für den Eintritt des Endes ist, wenn dieselbe auch von den Aposteln der Beschneidung anders ausfallend gedacht wird als von dem Heidenapostel.

c) Wie bei Daniel, so concentrirt sich auch hier der Abfall von Gott in einer Person, die als der Mensch der Sünde, der Sohn des Verderbens (II. 2, 3), als der Widersacher (v. 4) und als *ὁ ἄνομος* schlechthin bezeichnet wird (v. 8). Irrthümlich hat man dabei an einen

römischen Kaiser gedacht[1]) und die Schilderung dieses Widersachers (v. 4) aus den Apotheosen derselben erklären wollen. Der aus dem Abfall des Judenthums sich erhebende Mensch der Sünde, in welchem die noch verdeckt wirkende *ἀνομία* desselben zur vollsten Offenbarung kommt, kann nur selbst ein Jude und zwar der Pseudomessias sein. Schon Christus hatte vor falschen Messiassen gewarnt (§. 36, a.) und die Feindschaft gegen den wahren Messias konnte nur darin gipfeln, daß man ihm ein lügnerisches Nachbild gegenüberstellte. Wenn in dem wahren Messias Gott selbst zu seinem Volke kam (Luc. 1, 17. 76), so konnte das Gebahren des Pseudomessias nur als blasphemische Anmaßung göttlicher Würde und Verehrung qualificirt werden (Vgl. Marc. 14, 64). Die an Dan. 11, 36 ff. sich anlehnende Schilderung (II. 2, 4) besagt, daß er selbst vom heidnischen Standpunkte aus als Frevler wider die göttliche Majestät erscheinen wird, indem er sich selbst über alles, was Gott heißt, und jeden Gegenstand göttlicher Verehrung erhebt und endlich, um seine göttliche Würde zu erweisen, sich in dem Tempel Gottes (zu Jerusalem) niedersetzt. Schon hieraus erhellt, daß dabei nur an einen jüdischen Pseudomessias gedacht sein kann, da dies voraussetzt, daß er den Tempel zu Jerusalem für die Wohnstätte Gottes hält. Die scheinbar zu dem jüdischen Messiasbilde nicht stimmende Selbstapotheose (Vgl. übrigens Act. 12, 21. 22) erklärt sich leicht daraus, daß die gotteslästerliche Anmaßung der Messiaswürde hier ihrem innersten Wesen nach als Abfall des Judenthums von Gott und seinem Gesetz (*ἀνομία* und dazu not. b.) charakterisirt werden soll. Dieser Pseudomessias ist aber zugleich der falsche Prophet. Schon Christus hatte von falschen Propheten geredet, die mit Lügenwundern die Menschen verführen würden (Marc. 13, 22 und dazu §. 36, b.), und das jüdische Gauklerwesen seiner Zeit, das auch dem Apostel gelegentlich entgegen getreten war (Act. 13, 6—11. Vgl. 8, 9. 10), bot die Folie für die Vorstellung, wonach auch diese Erscheinungsform des Bösen in dem Pseudomessias gipfeln und den wahren Messias mit seinen Gotteswundern nachäffen werde. Der *ἄνομος*, der also schon darum nicht als ein römischer Kaiser gedacht sein kann, wird in der Kraft des Satan Lügenwunder verrichten (II. 2, 9), um dadurch die, welche die Wahrheit nicht angenommen haben, zu verführen, daß sie der Lüge glauben und so für das nahende Gericht Gottes reif werden (v. 10—12).

d) Der Pseudomessias konnte nur gedacht werden als der Held der jüdischen Revolution. Er mußte im Sinne des fleischlichen Judenthums das messianische Reich proclamiren und dem erwählten Volke die Weltherrschaft erobern, um dann über die ganze Welt sein Ver-

[1]) Insbesondere der Versuch von Baur, unter der Voraussetzung der Unechtheit unseres Briefes die Stelle aus dem ersten Auftreten eines falschen Nero zu erläutern (Vgl. theologische Jahrbücher. 1855, 2), ist völlig mißlungen, da die Warnung des Apostels nicht voraussetzt, daß man voreilig jemand für den Antichrist gehalten hatte, sondern vielmehr umgekehrt, daß man vergessen zu haben schien, welche Ereignisse noch der Wiederkunft vorhergehen müßten (II. 2, 2. 3).

führungswerk (not. c.) auszudehnen. Dem stand freilich noch ein großes Hinderniß im Wege, die römische Weltmacht und ihre Rechtsordnung. Wie diese schon wiederholt den Apostel gegen die Angriffe und Anklagen der Juden und des durch sie fanatisirten Pöbels geschützt hatte (Act. 17, 5—9. 18, 12—16. Vgl. auch 16, 37—39), so sah er in ihr (II. 2, 6: τὸ κατέχον) oder in ihrem Repräsentanten, dem römischen Kaiser (v. 7: ὁ κατέχων), den Damm, welcher dem Andringen des jüdischen Antichristenthums noch im Wege stand und bis zu der für seine Offenbarung (v. 8) bestimmten Zeit (v. 7) stehen bleiben sollte. Erst wenn die jüdische Revolution unter ihrem mit satanischen und daher übermenschlichen Kräften ausgerüsteten Messias dies Bollwerk niedergeworfen hatte, stand der vollen Entfaltung und Herrschaft des antichristlichen Princips nichts mehr im Wege (II. 2, 7. 8) und die Welt war reif geworden zum Gericht.

§. 85. Die Parusie.

Die Parusie des Antichrist muß unmittelbar die Parusie des Messias herbeiführen, der seinen Widersacher vernichtet. a) Christus kommt vom Himmel her in göttlicher Herrlichkeit von Engeln begleitet auf das von Gott gegebene Signal, wie er selbst geweissagt hat. b) Er kommt wie ein Dieb in der Nacht, aber noch in dem laufenden Menschenalter. c)

a) Die Ankunft Christi zum Gericht wird wie bei Jacobus (§. 76, c.) als seine Parusie bezeichnet (I. 2, 19. 3, 13. 4, 15. 5, 23. II. 2, 1). Diese Parusie tritt so unmittelbar nothwendig dann ein, wenn mit der Erscheinung des Antichrist sich die Entwicklung der Gottlosigkeit vollendet hat (§. 84, c.), daß der Apostel die letztere mit demselben Wort als seine Parusie bezeichnet (II. 2, 9), um auch hiermit anzudeuten, daß das Auftreten des Pseudomessias die Nachäffung der Erscheinung des wahren Messias in seiner vollen Gottesherrlichkeit ist. Das erste und nächste, was dieser zu thun hat, ist daher auch die Vernichtung seines Widersachers. Es bedarf dazu keines besonderen Kampfs, er tödtet ihn mit dem Hauch seines Mundes (Vgl. Jesaj. 11, 4) und macht ihn zu nichte durch die bloße Erscheinung seiner Parusie (II. 2, 8).

b) Schon §. 84, a. c. sahen wir wiederholt, daß die apocalyptische Lehre des Apostels an die älteste Ueberlieferung der Worte Jesu, wie sie in den urapostolischen Kreisen lebte, anklingt. Noch stärker spiegelt sich in den Vorstellungen von der Parusie Christi selbst die älteste Ueberlieferungsform der Parusiereden Jesu. Zwar beruft sich Paulus nur I. 4, 15 ausdrücklich auf ein Wort des Herrn, aber in viel weiterem Umfange lehnen sich seine Aussagen an solche Worte an. Ganz im Sinne der Weissagung Christi (§. 22, b.) lehrte er die Thessalonicher den Sohn Gottes vom Himmel her erwarten (I. 1, 10. Vgl. 4, 16: καταβήσεται ἀπ' οὐρανοῦ und dazu II. 1, 7) und I. 4, 17 wird vorausgesetzt, daß er in den Wolken des Himmels kommt

(Marc. 14, 62). Die Herrlichkeit seiner Macht, in der er dann v
herrlicht wird (II. 1, 9. 10), ist keine andere als die Herrlichk
seines Vaters (Marc. 8, 38. Vgl. Matth. 24, 30), in der er
seiner Wiederkunft erscheinen soll, und weil der zum κύριος erhö
Jesus (§. 81, b.) diese Herrlichkeit schon besitzt (II. 2, 14), diese
aber dann erst offenbar werden soll, heißt die Parusie II. 1, 7
ἀποκάλυψις τοῦ κυρίου Ἰησοῦ (Vgl. §. 54, d.). In dieser gö
lichen Herrlichkeit ist er wie in der Weissagung Christi (§. 22,
der Herr über die Engel, die ihn als die Diener seiner Macht d.
als Vollstrecker seiner Machtbefehle begleiten (II. 1, 7) und I. 3,
II. 1, 10 nach Dan. 4, 10 als seine Heiligen bezeichnet werden (V
§. 82, a.). Die Wiederkunft erfolgt nach I. 4, 16 auf ein Befehl
wort Gottes, auf den Ruf eines Erzengels, der die Engel zu sein
Begleitung zusammenruft, und auf den Schall der Posaune Gott
Gerade diese ist aus der Weissagung Matth. 24, 31 entlehnt, a
welche sich der Apostel v. 15 berufen hat.

c) Der Tag der Parusie ist und bleibt ungewiß, er kommt w
ein Dieb in der Nacht (I. 5, 2. Vgl. Matth. 24, 43 und da
§. 36, a.). Allein wenn nach der ältesten Ueberlieferung Jesus
Endkatastrophe noch für das laufende Menschenalter in Aussicht stel
(§. 36, a.), so hofft auch Paulus mit der Mehrzahl der Gemein
noch den Tag der Parusie zu erleben, da er die mit ihm gegenwär
noch lebenden im Großen und Ganzen mit den περιλειπόμενοι ide
tificirt (I. 4, 15. 17). Mit welchem Nachdruck Paulus die Nähe d
Wiederkehr Christi verkündigt hatte, zeigt hinlänglich die bis z
Schwärmerei überspannte Erregung der Gemüther in Thessaloni
welche Paulus nur mit Mühe dämpfen konnte (I. 5, 1—3. II. 2,
3, 6—15). Die jüngsten Bemühungen, diese Thatsache wegzuleugne
siehe bei Hölemann, Neue Bibelstudien. Leipzig, 1866. VI.

§. 86. Das Gericht und die Endvollendung.

Der Tag der Parusie ist der Tag des Herrn, wo das göttli
Zorngericht über alle Gottlosen das ewige Verderben bringt. a) D
verstorbenen Christen aber werden, nachdem sie auferstanden, mit d
Ueberlebenden gemeinsam zu dem kommenden Herrn versammelt.
Es beginnt dann ihr beständiges Leben in seiner Gemeinschaft u
in der Herrlichkeit des Reiches Gottes. c)

a) Daß der Tag der Wiederkunft der Tag des Gerichts ist,
hellt schon daraus, daß die Wünsche des Apostels für die Vollendu
der Heiligung der Leser überall im Blick auf die Parusie aus
sprochen werden (I. 3, 13. 5, 23. Vgl. 2, 19). Nach dem Zusamm
hange von II. 2, 1. 2 ist aber klar, daß der Tag der Parusie n
der ATlichen Bezeichnung des großen messianischen Gerichtsta
(Joel 3, 3. 4. Act. 2, 19. 20 und dazu §. 45. c.) als der Tag d
Herrn bezeichnet wird (Vgl. auch I. 5, 2. 4) oder wie in den Re
Jesu (§. 36, c.) als ἡ ἡμέρα ἐκείνη (II. 1, 10). Auch ist ja

Vernichtung des Antichrist (§. 85, a.) nichts Anderes als der erste Act dieses Gerichtes. Christus erscheint an diesem Tage im Flammenfeuer (II. 1, 8: *ἐν πυρὶ φλογός*) d. h. in dem Symbol des göttlichen Zorngerichtes (I. 1, 10. 5, 9. Vgl. §. 38, c.) als Strafvollstrecker (*ἔκδικος*) über die heidnische Gottlosigkeit (II. 1, 8) und Lasterhaftigkeit (I. 4, 6), über das sorglose und sichere Weltleben (I. 5, 3. Vgl. Matth. 24, 37—39 und dazu §. 36, c.) und die Feindseligkeiten gegen die Christen (II. 1, 6), wie über den Unglauben (II. 2, 12) und Ungehorsam gegen das Evangelium (II. 1, 8). Er bringt als der Weltrichter (§. 81, a. b.) über alle Gottlosen ein ewiges Verderben (II. 1, 9: *ὄλεθρον αἰώνιον*. Vgl. I. 5, 3), das aber auch wie in den Reden Christi (§. 38, b.) und bei Jacobus (§. 76, d.) als *ἀπώλεια* bezeichnet wird (II. 2, 3. 10). Einmal wird es im Allgemeinen als *θλῖψις* bezeichnet, um in derselben Weise, wie wir es bei Christo (§. 35, b.) und den Uraposteln (§. 65, b. 76, b.) fanden, schon im Ausdruck die Aequivalenz der gerechten Vergeltung Gottes hervorzuheben (II. 1, 6. 7).

b) Die Errettung von diesem im Gericht drohenden Verderben bringt Christus (§. 81, b. c.) denen, die bei der Parusie untadlig befunden werden (I. 3, 13. 5, 23). Die ersten Todesfälle in der jungen Gemeinde zu Thessalonich hatten die Besorgniß erregt (I. 4, 13), daß die Verstorbenen dieser Errettung nicht in derselben Weise würden theilhaftig werden, wie die Ueberlebenden, vielmehr diese vor jenen etwas voraus haben (v. 15). Es mußte demnach jetzt näher bestimmt werden, was §. 37, c. (Vgl. §. 59, b.) noch nicht berücksichtigt war, das Schicksal der verstorbenen Christen. Darum verweist Paulus I. 4, 15 auf das Wort Christi, wonach bei seiner Wiederkunft alle seine Auserwählten um ihn würden versammelt werden (Matth. 24, 31 und dazu §. 36, d.) und nennt auch II. 2, 1 diese Versammlung (*ἡμῶν ἐπισυναγωγὴ ἐπ' αὐτόν*) im unmittelbaren Zusammenhange mit seiner Parusie. Zu diesem Ende werden dann die verstorbenen Christen zuerst auferstehen (I. 4, 16). Das *πρῶτον* soll keineswegs diese Auferstehung in den Gegensatz zu einer zweiten allgemeinen stellen, die etwa von ihr durch ein tausendjähriges Reich getrennt wäre. Vielmehr erhellt aus dem Zusammenhang, daß damit nur hervorgehoben wird, wie durch diese Auferstehung die Verstorbenen mit den Ueberlebenden auf eine Stufe gestellt werden, ehe noch die Stunde der Beseligung für diese geschlagen hat und diese also jenen in keiner Weise zuvorkommen (v. 15). Sodann erst werden die Ueberlebenden sammt den so auferweckten Verstorbenen in den Wolken entrückt in die Luft hinein, um dem vom Himmel herabkommenden Herrn zu begegnen (I. 4, 17), wobei über die Art, wie ihre irdischen Leiber zu solcher Enthebung aus den Schranken des irdischen Lebens befähigt werden, noch nichts angedeutet ist. Damit ist jene Versammlung der Auserwählten um Christum (II. 2, 1) effectuirt, mit welcher ebenso ihre Errettung von der dem Verderben verfallenen Welt, wie ihre höchste Beseligung beginnt.

c) Das Leben, zu welchem die Erretteten nach der urapostolischen Verkündigung gelangen (§. 59, b. 76, d. Vgl. §. 37, c.), wird hier näher bestimmt als ein beständiges (πάντοτε) Leben in der Gemeinschaft mit dem Herrn (I. 4, 17). Zu dieser Gemeinschaft wird Gott durch Jesum die Entschlafenen führen (I. 4, 14), so daß Ueberlebende und Verstorbene einst mit ihm leben werden (I. 5, 10). Da nun nirgends angedeutet ist, daß Christus seine himmlische Wohnstatt verläßt, um bei der Wiederkunft die Herrschaft in einem irdischen Reiche zu übernehmen, so kann diese Gemeinschaft mit ihm nur im Himmel stattfinden, wohin die nach not. c. ihm entgegen gehenden geführt werden. Damit gelangen sie zu dem vollendeten Gottesreich (I. 2, 12. II. 1, 5), wie es Christus als ein himmlisches Reich in Aussicht gestellt (§. 37. Vgl. die βασιλεία bei Jacobus §. 76, d. und die κληρονομία bei Petrus §. 59, a.), und damit zu der Theilnahme an der göttlichen Herrlichkeit (I. 2, 12) oder an der Herrlichkeit des erhöhten Christus (II. 2, 14), wie bei Petrus (§. 59, b.), in welcher daher die endliche Verherrlichung der Christen beruht (II. 1, 12 und dazu §. 83, c.).

Zweiter Abschnitt.

Das Lehrsystem der vier großen Lehr- und Streitbriefe.

Drittes Capitel.

Die Gerechtigkeit.

Vgl. Diestel, die Idee der Gerechtigkeit vorzüglich im A. T. (Jahrbücher für deutsche Theologie. 1860, 2).

§. 87. Die menschliche Gerechtigkeit.

Schon aus seiner pharisäischen Vergangenheit hatte Paulus die Auffassung mitgebracht, wonach in der Religion alles auf die Beschaffung der Gerechtigkeit ankommt. a) Die Gerechtigkeit ist aber diejenige Beschaffenheit des Menschen, in welcher er der Norm des göttlichen Willens entspricht. b) Das Princip der Gerechtigkeit ist also die Wahrheit oder der im Gesetz offenbarte Wille Gottes, der zwischen Gut und Böse unterscheiden lehrt und vom Menschen durch ein ihm entsprechendes Verhalten erfüllt sein will. c) Dagegen ist das Princip des der Gerechtigkeit widersprechenden Zustandes die Sünde oder die Gesetzlosigkeit, welche in den einzelnen Sünden oder Uebertretungen zum Vorschein kommt. d)

a) Das ganze paulinische Lehrsystem dreht sich um den Begriff der Gerechtigkeit. Damit ist aber nicht gesagt, daß Paulus diesen Begriff gebildet und dadurch das Wesen der Religion bezeichnet habe, um Judenthum und Christenthum unter einen höheren Begriff subsumiren und so einander gegenüberstellen zu können, wie Baur, S. 132 es darstellt. Schon die Polemik Christi gegen die pharisäische Schriftgelehrsamkeit (§. 27, b.) zeigt, daß es sich in ihr vor Allem um die δικαιοσύνη handelte. Aus seiner pharisäischen Vergangenheit hatte Paulus diesen Begriff mitgebracht, in ihr hatte er gelernt, vor Allem zu fragen, wie der Mensch zu dieser δικαιοσύνη gelangt. Diese Frage war ihm keine Schul- sondern eine Lebensfrage, jener Begriff war ihm kein Reflexionsbegriff, sondern der Ausdruck für das, was sein tiefstes religiöses Bedürfniß verlangte.

b) Nirgends erläutert Paulus den Begriff der Gerechtigkeit, er setzt ihn als einen bekannten, gegebenen voraus. Es ist darum völlig

vergeblich, denselben aus dem klassischen Sinn des Wortes δικαιοσύνη erläutern zu wollen, wie noch Schmid (II. S. 241) thut; der Begriff stammt vielmehr aus dem A. T. Dort bezeichnet צֶדֶק oder צְדָקָה zunächst im physischen Sinne das, was gerade, normal ist. Levit. 19, 36 sind מֹאזְנֵי צֶדֶק, אַבְנֵי צֶדֶק richtige Wage und Gewichtsteine, Psalm 23, 3 sind מַעְגְּלֵי־צֶדֶק richtige, gerade Wege und Joel 2, 23 giebt Gott den Regen לִצְדָקָה d. i. nach normalem Maße. Aufs Sittliche angewandt, bezeichnet das Wort die normale Beschaffenheit des sittlichen Verhaltens. Vom religiösen Gesichtspunkte aus ist aber die Norm für das sittliche Verhalten nicht das Wesen des Menschen selbst oder sein Verhältniß zu anderen Menschen, sondern das Wesen oder der Wille Gottes und sein Verhältniß zu Gott. Gerecht ist nur, wer oder was im Urtheil Gottes gerecht ist (Röm. 2, 13: δίκαιος παρὰ θεῷ. Vgl. 2 Theff. 1, 6: δίκαιον παρὰ θεῷ). Die Gerechtigkeit ist also nicht eine einzelne Tugend, wonach man in Wort und That jedem zutheilt, was ihm zukommt, sondern die Beschaffenheit des Menschen, in welcher er der Norm des göttlichen Willens entspricht.[1]) So erläutert schon Deutr. 6, 25 den Begriff der צְדָקָה, so fanden wir ihn in der Lehre Jesu (§. 27, a.), bei Petrus (§. 66, d.) und Jacobus (§. 71, b.). Einen Unterschied kann man nur darin finden, daß von den beiden letzteren (Vgl. a. a. O.) nach dem Vorgange Jesu (§. 24, a.) die ATlichen Frommen δίκαιοι genannt werden, ohne daß darin die Voraussetzung einer absoluten Normalität ihres sittlichen Lebens liegt. Paulus hat eben den Begriff schärfer dogmatisch fixirt und daher diese populäre Abschwächung desselben vermieden. Die Gerechtigkeit ist ihm das höchste religiös-sittliche Ideal und man kann in seinem Sinne sagen, daß die höchste Aufgabe jeder Religion darin bestehen muß, dieses Ideal zu verwirklichen (not. a.). In dem Ausspruch 1 Cor. 7, 19 liegt allerdings dem Context nach zunächst nur der Sinn, daß es nicht auf den Besitz oder Mangel der Beschneidung an sich ankomme, sondern nur darauf, daß jeder das Gebot Gottes erfüllt, je nachdem ihn dasselbe in seinen concreten Lebensverhältnissen beschnitten bleiben oder unbeschnitten sein heißt (v. 17. 18); aber sofern dem Apostel gerade Beschneidung und Vorhaut so oft Ausdrücke für die beiden vorchristlichen Religionen sind, konnte er den Satz so allgemein nicht aussprechen, wenn ihm der Gedanke fremd war, daß zuletzt das Ziel jeder Religion und daher ihr wahres Wesen die Erfüllung des göttlichen Willens, d. h. aber die Realisirung der Gerechtigkeit ist.

c) Die Wahrheit im absoluten Sinne ist der wirkliche Thatbestand dessen, was von Gott und göttlichen Dingen erkannt wird. Ist

---

[1]) Der Gegensatz der δικαιοσύνη ist Röm. 6, 13 die ἀδικία, und obwohl dieses Wort sammt den stammverwandten auch von der Ungerechtigkeit im engeren Sinne vorkommt (2 Cor. 12, 13. 7, 2. 1 Cor. 6, 7. 8. Gal. 4, 12), so steht es doch gewöhnlich in umfassendem Sinne von dem Gegentheil jener normalen Beschaffenheit (Röm. 1, 18. 29. 2, 8. 1 Cor. 13, 6. 6, 1. 9. Vgl. 2 Theff. 2, 10. 12).

nun dem Apostel die Hauptsache in der Religion nicht irgend eine theoretische Erkenntniß über das göttliche Wesen, sondern die Erkenntniß des göttlichen Willens, sofern dessen Erfüllung die Gerechtigkeit beschafft (not. b.), so wird ihm der Hauptinbegriff aller Wahrheit der Thatbestand dieses göttlichen Willens sein und so kann die Wahrheit als ein sittliches Princip, als die Norm der Gerechtigkeit gedacht werden.[2]) In diesem Sinne steht Röm. 2, 8 das *ἀπειθεῖν τῇ ἀληθείᾳ* dem *πείθεσθαι τῇ ἀδικίᾳ* (im umfassenden Sinne von not. b. Anmerk. 1) entgegen und 2 Cor. 13, 8 ist es die Wahrheit, die man durch das *τὸ καλὸν ποιεῖν* (v. 7 = *ποιεῖν κακὸν μηδέν*) verwirklicht. Ebenso steht 1 Cor. 13, 6., 2 Theß. 2, 12 die *ἀλήθεια* geradezu der *ἀδικία* entgegen.[3]) In diesem Sinne besitzen die Juden eine abbildliche Darstellung (*μόρφωσις*) der Wahrheit in dem mosaischen Gesetze (Röm. 2, 20) mit seinen Rechtssatzungen (2, 26. 8, 4), sofern dasselbe sie den normgebenden Willen Gottes erkennen und danach den Unterschied von Gut und Böse prüfen lehrt (2, 18. Vgl. 12, 2. 1 Theß. 4, 3. 5, 18). Die im Gesetze offenbarte Wahrheit sagt also dem göttlichen Willen gemäß aus, was gut und böse ist, damit der Forderung des Gesetzes gemäß jenes gethan werde. Es findet sich auch gar nicht selten diese allgemeinere Bezeichnung dessen, was den Inhalt der Gerechtigkeit ausmacht. Paulus redet von dem Thun des Guten (*τὸ ἀγαθόν*: Röm. 2, 10. 7, 19. 9, 11. 13, 3. 2 Cor. 5, 10. Gal. 6, 10. Vgl. Röm. 12, 9. 21. 1 Theß. 5, 15) oder Schönen (*τὸ καλόν*: Röm. 7, 18. 21. 2 Cor. 13, 7. Gal. 6, 9. Vgl. Röm. 12, 17. 2 Cor. 8, 21. Gal. 4, 18. 1 Theß. 5, 21. 2 Theß. 3, 13) und von den *ἔργα ἀγαθά* (Röm. 2, 7. 13, 3. 2 Cor. 9, 8. 2 Theß. 2, 17). Gerade dem ehemaligen Pharisäer, der an der ATlichen Offenbarung vorzugsweise die gesetzliche Seite ins Auge faßte (§. 77, b.), war die Gerechtigkeit ein Thun des im Gesetz als Gottes Willen bezeichneten Guten, wie ihm ja selbst der Rest der im Heidenthum vorhandenen Sittlichkeit ein *ποιεῖν τὰ τοῦ νόμου* ist (Röm. 2, 14). Darin liegt keineswegs, daß die Gerechtigkeit nur als äußerliche Leistung gefaßt wird im Gegensatz zur Gesinnung (Vgl. Reuß, II. S. 22), da diese Verkehrtheit wohl in

---

[2]) An sich bezeichnet *ἀλήθεια* die Uebereinstimmung einer Erkenntniß (Röm. 1, 18) oder Aussage (Röm. 9, 1. 2 Cor. 12, 6. 7, 14) oder eines Urtheils (Röm. 2, 2) mit dem wirklichen Thatbestand und daher theils subjectiv die Wahrhaftigkeit (Röm. 3, 7. 15, 8. 1 Cor. 5, 8. 2 Cor. 11, 10), theils objectiv den Inhalt des Evangeliums (Gal. 2, 5. 14. 2 Theß. 2, 10. 13), sofern er unverfälscht verkündigt wird (Gal. 5, 7. 2 Cor. 4, 2. 6, 7), oder das wahre Wesen Gottes, sofern es richtig erkannt und nicht lügenhaft verkehrt wird (Röm. 1, 25: *ἀλήθεια τοῦ θεοῦ*). Bei dem im Context besprochenen Gebrauche fällt die Reflexion auf die Uebereinstimmung der Aussage mit dem Thatbestande fort und es bezeichnet schlechthin den wirklichen Thatbestand des göttlichen Wesens oder Willens, so daß es mehr dem Adjectiv *ἀληθινός* (1 Theß. 1, 9) als dem Adjectiv *ἀληθής* (Röm. 3, 4. 2 Cor. 6, 8) entspricht.

[3]) Nicht analog ist Röm. 1, 18, wo die *ἀλήθεια*, die in der *ἀδικία* gehemmt, in ihrer Entwicklung zurückgehalten wird, wirklich die ursprüngliche, mit dem Wesen Gottes übereinstimmende Wahrheitserkenntniß (v. 19. 20) ist. Vgl. Anmerk. 2.

der Praxis, aber keineswegs im Princip des Pharisäismus lag, wohl aber daß sie als eine durch menschliche Leistung zu realisirende, durch ein bestimmtes Verhalten zu erlangende betrachtet wird (Näheres vgl. §. 90, c.).

d) Wie die Wahrheit das Princip der Gerechtigkeit ist, so ist das Princip der *ἀδικία* (im umfassendsten Sinne) die Sünde. Man stellt seine Glieder der Sünde (*ἁμαρτία*) zur Verfügung, wenn man sie zu Waffen der Ungerechtigkeit macht (Röm. 6, 13), wenn man durch sein Thun nicht den Zustand der *δικαιοσύνη* sondern der *ἀδικία* herstellt. Umgekehrt muß man erst von der Herrschaft der Sünde frei geworden sein, wenn man der Gerechtigkeit dienen will (Röm. 6, 18. 20). Da aber die Wahrheit der Sache nach nichts anders als der im Gesetz offenbarte göttliche Wille (not. c.), so ist die Sünde ihrem Wesen nach *ἀνομία*, principielle Negirung desselben. Bei der Wiederaufnahme des Gedankens aus Röm. 6, 13 in v. 19 tritt an die Stelle von *ἁμαρτία* der Begriff der *ἀκαθαρσία*, welcher die Sünde als sittliche Befleckung (1, 24), und der der *ἀνομία*, welcher sie als Negirung des göttlichen Willens charakterisirt. Zugleich steht die *ἀνομία* hier und 2 Cor. 6, 14 der *δικαιοσύνη* gegenüber, wie nach not. c. die *ἀλήθεια* der *ἀδικία*. Nach 2 Thess. 2 ist der Mensch der Sünde (v. 3) der *ἄνομος* (v. 8 und dazu §. 84, c.). Das sündhafte Princip, welches im Menschen die *ἀδικία* herstellt, kommt zur Erscheinung in dem *φαῦλον πράσσειν* (Röm. 9, 11) oder *τὸ πονηρὸν* (Röm. 12, 9. Vgl. Gal. 1, 4. 1 Thess. 5, 22. II. 3, 3), *τὸ κακὸν ποιεῖν* (Röm. 2, 9. 3, 8. 7, 19. 13, 4. 10. 2 Cor. 5, 10. 13, 7. Vgl. Röm. 12, 17. 21. 14, 20. 16, 19. 1 Cor. 10, 6. 13, 5. 1 Thess. 5, 15), in dem *ἔργον κακόν* (Röm. 13, 3) oder in den einzelnen *ἁμαρτίαι* (Röm. 7, 5. 1 Cor. 15, 3. 17. Gal. 1, 4. 1 Thess. 2, 16. Vgl. Eph. 2, 1. Col. 1, 14) oder *ἁμαρτήματα* (Röm. 3, 25. 1 Cor. 6, 18). Wird die einzelne Sünde speciell mit Beziehung auf das sie verbietende Gesetz (Röm. 2, 23. Gal. 3, 19) oder ein anderes ausdrückliches Gebot Gottes (Röm. 5, 14) betrachtet, so heißt sie Uebertretung (*παράβασις*. Röm. 4, 15: *οὗ — οὐκ ἔστιν νόμος, οὐδὲ παράβασις*. Vgl. Röm. 2, 25. 27. Gal. 2, 18); aber sie bleibt strafwürdige Sünde, wenn sie auch nicht auf Grund eines positiven Verbots als Uebertretung angerechnet werden kann (Röm. 5, 13. 14 Vgl. 2, 12). Der Ausdruck *παράπτωμα* bezeichnet zunächst auch die Uebertretung eines positiven Verbots (Röm. 5, 15. 17. 18. 20. 11, 11. 12), steht aber auch von Sünden überhaupt (Röm. 4, 25. 5, 16. 2 Cor. 5, 19. Gal. 6, 1. Vgl. Eph. 1, 7. 2, 1. 5. Col. 2, 13).

§. 88. Die göttliche Gerechtigkeit.

Auf Gott leidet der Begriff der Gerechtigkeit seine Anwendung in strengem Sinne nur mit Beziehung auf sein richterliches Verhalten. a) Seine Gerechtigkeit besteht darin, daß er ohne Ansehn der Person den Menschen nach seinem Thun beurtheilt und ihm nach seinem Thun vergilt. b) Das höchste Gut, das der Mensch durch die Realisi-

rung der Gerechtigkeit erlangen will und kann, ist das Leben, das kein Ende hat. c) Die Rechtsvollstreckung aber, welche der göttliche Zorn über die Ungerechten verhängt, bringt ihnen den Tod, dem kein Leben folgt, oder das Verderben. d)

a) Nur einmal wird bei Paulus der Begriff der δικαιοσύνη so auf Gott angewandt, daß er wie beim Menschen das normale Verhalten überhaupt bezeichnet. Es handelt sich nämlich Röm. 3, 4 darum, daß Gott, indem er selbst der Untreue der Menschen gegenüber sein Wort hält, sich als wahr beweist (Vgl. v. 7: ἡ ἀλήθεια τοῦ θεοῦ), während jeder, der da behauptet, daß die Untreue der Menschen die Treue Gottes aufheben könne, zum Lügner wird. Die Untreue der Menschen trägt also in diesem Falle nur dazu bei, die Treue Gottes in der schwersten Probe zu erweisen, und da jene 3, 5 unter den allgemeinen Gesichtspunkt der ἀδικία (§. 87, b. Anmerk.) gestellt wird, so wird diese ihr gegenüber als δικαιοσύνη bezeichnet, weil die Wahrhaftigkeit oder das Halten des gegebenen Worts beim Menschen mit zu dem sittlich-normalen Verhalten gehört. Die Uebertragung dieses Begriffs auf Gott war aber hier dadurch nahegelegt, daß durch die v. 4 citirte Stelle (Psalm 51, 6) mit einem kühnen Anthropomorphismus Gott gleichsam als ein Verklagter dargestellt war, der im Gericht unschuldig (gerecht) befunden wird und so als Sieger aus demselben hervorgeht. Es erhellt aber, daß streng genommen jener Begriff in seinem ursprünglichen Sinne gar nicht auf Gott angewandt werden kann, da die durch δικαιοσύνη bezeichnete normale Beschaffenheit nicht als einer abstracten Norm, sondern als dem Willen Gottes selbst entsprechend gedacht ist (§. 87, b.). Daß Gottes Verhalten seinem Willen entspricht, versteht sich ja von selbst; wird also von ihm ein dieser höchsten Norm entsprechendes Verhalten ausgesagt, so kann sich dies genau geredet nur darauf beziehen, daß er in seinem Urtheil über den Menschen und seinem Verhalten gegen den Menschen an dieselbe Norm sich bindet, an welche das Verhalten der Menschen gebunden sein soll. Die Gerechtigkeit Gottes muß also ausschließlich als richterliche gedacht werden, wie auch zunächst am häufigsten im A. T. (Psalm 7, 12. 9, 5. Jerem. 11, 20. Vgl. Psalm 97, 2. 89, 15). Er wird die Welt richten in Gerechtigkeit (Act. 17, 31). Von der Voraussetzung aus, daß nur der Gerechte die Welt richten kann und daß Gott zugestandenermaßen die Welt richten wird, schlägt Paulus Röm. 3, 5. 6 von vornherein jeden Zweifel an der Gerechtigkeit Gottes nieder. Es wäre ein Widerspruch, wenn der Richter nicht in seinem Urtheil an dieselbe Norm gebunden wäre, an welche er als Gesetzgeber die Menschen gebunden hat.

b) Zu der Gerechtigkeit des Richters gehört zunächst negativ, daß er die Person nicht ansieht. Schon nach Lev. 19, 15 besteht das ἐν δικαιοσύνῃ κρίνειν (= οὐ ποιεῖν ἄδικον ἐν κρίσει) darin, daß man keine Rücksicht nimmt auf die mit dem Gegenstande des Urtheils in keinem Zusammenhange stehende Beschaffenheit der zu richtenden Person. Bei Gott ist darum keine προσωποληψία (Röm. 2, 11.

Gal. 2, 6. Vgl. Eph. 6, 9. Col. 3, 25). Positiv besteht die richterliche Gerechtigkeit Gottes darin, daß sein Gericht ergeht κατὰ ἀλήθειαν (Röm. 2, 2) d. h. nach §. 87, c. Anmerk. 2 dem wirklichen Thatbestand gemäß. Dieser wird aber der Norm der Gerechtigkeit gemäß danach constatirt, daß die menschliche δικαιοσύνη in dem wirklichen Thun des göttlichen Willens besteht (§. 87, c.). Gott kann also nicht darauf sehen, ob der Mensch etwa durch sein κρίνειν sich als einen Freund des göttlichen Willens geberdet, sondern lediglich auf sein Thun (Röm. 2, 1. 2). Nicht die Hörer des Gesetzes sind im Urtheil Gottes gerecht, sondern die Thäter des Gesetzes werden für gerecht erklärt werden (Röm. 2, 13). Es erhellt hier aus dem Parallelismus, daß δικαιοῦν (= הִצְדִּיק Exod. 23,7) sensu forensi steht (Vgl. Röm. 3, 4 nach Psalm 51, 6 und dazu not. a.) von dem göttlichen Urtheil, wodurch er einen als δίκαιος erklärt, wie Matth. 12, 37 (§. 35, d.) und bei Jacobus (§. 71, b.).[1] Aber das Gericht Gottes besteht nicht nur in dem Aussprechen dieses Urtheils, es besteht zugleich darin, daß Gott sich anders gegen den verhält, der als δίκαιος erfunden wird, anders gegen den ἄδικος; es wird ausdrücklich als das Wesen der göttlichen δικαιοκρισία bezeichnet (Röm. 2, 5), daß er jedem vergilt nach seinen Werken (v. 6). Wo dieses nicht der Fall ist, wie in der Röm. 9, 10—13 erörterten Geschichte, erhebt sich der Zweifel, ob nicht Ungerechtigkeit bei Gott sei (9, 14). Wo die Sünden unbestraft vorbeigelassen sind und darum der Schein entstanden ist, als behandle Gott den Sünder nicht, wie es seinem Verhalten entspricht, da bedarf es eines Erweises seiner Gerechtigkeit (Röm. 3, 25). Auch in dem Röm. 9, 28 angezogenen Citat (Jesaj. 10, 22) ist die Gerechtigkeit die sein Verhalten gegen die Sünder bestimmende und nach 2 Thess. 1, 6. 7 ist das entgegengesetzte Verhalten Gottes gegen die θλίβοντες und θλιβόμενοι, welches sich nach dem Grundgesetz der Vergeltung richtet (Vgl. §. 86, a.), δίκαιον παρὰ θεῷ. Die göttliche Gerechtigkeit besteht also darin, daß er die menschliche als solche anerkennt und behandelt und ebenso den Mangel derselben; und eben um dieser göttlichen Gerechtigkeit willen hängt alles Heil des Menschen davon ab, ob es bei ihm zur δικαιοσύνη kommt (§. 87, a.). Eben weil zuletzt jede Religion ein heilbringendes Verhalten Gottes zum Menschen erzielen will, muß sie zunächst die Realisirung dieser Gerechtigkeit bezwecken (§. 87, b.).

c) Welches das Heil ist, das der Mensch von Gott als dem durch seine Gerechtigkeit (not. a.) zu einem entsprechenden Verhalten (not. b.) bewogenen zu erwarten hat, erhellt daraus, daß der wahre

[1]) Dieser Gerechtsprechung steht entgegen die Verurtheilung Gottes (κατάκριμα Röm. 5, 16. 18. 8, 1; κατακρίνειν: 1 Cor. 11, 32; κατάκρισις 2 Cor. 3, 9), wofür oft auch das eigentlich sensu medio (Röm. 5, 16) stehende κρίμα (Röm. 2, 2. 3. 3, 8. 13, 2. 1 Cor. 11, 29. 34. Gal. 5, 10) gebraucht wird (Vgl. κρίνειν sensu medio: Röm. 2, 16. 3, 6. 1 Cor. 5, 13, häufiger sensu malo: Röm. 2, 3. 12. 3, 7. 1 Cor. 11, 31. 32. 2 Thess. 2, 12).

Gott nicht nur in ATlichen Citaten (Röm. 9, 26. 14, 11) sondern auch sonst (2 Cor. 3, 3. 6, 16. 1 Theſſ. 1, 9) als der lebendige Gott bezeichnet wird. Darum ist das Leben ein so hohes Gut, weil es Theilnahme an einem Gott wesentlichen Gute ist. Schon im A. T. ist es das höchste Gut, wie es denn Deutr. 30, 19 ausdrücklich als der Inbegriff alles von Gott zu erwartenden Segens erscheint und darum als die Folge des Thuns der göttlichen Gebote (Levit. 18, 5. Vgl. Röm. 10, 5. Gal. 3, 12) oder der Gerechtigkeit (Habac. 2, 4. Prov. 11, 19). Daß Gerechtigkeit und Leben auch dem Apostel noch Correlatbegriffe sind, erhellt aus Röm. 5, 17. 21 und liegt deutlich zu Tage Gal. 3, 21, wonach das, was Leben zu geben im Stande sein soll, auch Gerechtigkeit bewirken können muß, und Röm. 5, 18, wonach das Rechtfertigungsurtheil, das einen für gerecht erklärt, als zum Leben gehörig (δικαίωσις ζωῆς) bezeichnet wird. Das höchste Gut, das Leben, ist nur dem von Gott für gerecht erklärten zugänglich; um dasselbe zu erlangen, muß also die Gerechtigkeit beschafft werden. Allerdings wird die Ertheilung des Lebens an die Gerechten nirgends von Paulus ausdrücklich auf die Gerechtigkeit Gottes zurückgeführt; allein das hängt nur damit zusammen, daß dem empirischen Thatbestande gegenüber, wie wir sehen werden, sich die Gerechtigkeit des Menschen nirgends von selbst realisirt, sondern nur durch ein Eingreifen der göttlichen Gnade beschafft wird. Ist nun dies Leben im A. T. zunächst als ein irdisches gedacht, wobei selbstverständlich langes Leben nur dann ein Gut ist, wenn es mit Wohlsein und Glück verbunden ist (Deutr. 5, 33. 30, 20), ohne daß dies im Worte liegt, so erscheint es bei Paulus im prägnanten Sinne als ein Leben, das kein Ende hat, auch wo es nicht ausdrücklich als ewiges, wie Röm. 2, 7. 5, 21. 6, 22. 23. Gal. 6, 8, bezeichnet wird. Wie sich dieses Leben realisirt gegenüber dem in der Menschheit herrschenden Tode, kann erst später sich ergeben. In diesem Sinne war schon in den Reden Jesu (§. 37, c.) wie bei Petrus (§. 59, b.) und Jacobus (§. 76, d.) das Leben oder ewige Leben als das höchste Gut genannt (Vgl. §. 86, c.). Dagegen bedarf es für diese Gedankenreihe durchaus nicht der Umsetzung des Begriffs in den des geistigen Lebens, der nur in ganz anderem Zusammenhange bei Paulus seine Stelle hat.

d) Ebenso besteht nun das göttliche Gericht nicht nur in der Verurtheilung der Ungerechten (not. b.) sondern auch in einem derselben entsprechenden Verhalten gegen den Sünder, in der ἐκδίκησις, der Rechtsvollstreckung, die sich Gott vorbehalten hat (Röm. 12, 19 nach Deutr. 32, 35. Vgl. §. 86, a.). Wie nach dieser Stelle die ἐκδίκησις eine Aeußerung des göttlichen Zorns ist, dem man Raum geben soll, indem man selbst auf die Rache verzichtet, so ist sie auch nach Röm. 13, 4 dem Uebelthäter gegenüber auf die Offenbarung dieses Zorns gerichtet (ἔκδικος εἰς ὀργήν). Diesen Zorn bewirkt das Gesetz, sofern es die Sünde des Menschen zu einer Uebertretung seines ausdrücklichen Gebots stempelt (4, 15); aber dieser Zorn ergeht über alle ἀδικία (1, 18), auch wo die Sünde nicht als παράβασις angerechnet wird (5, 13. 14), weil sie von solchen gethan ist, die kein

positives Gesetz hatten, das die Sünde als strafwürdig verurtheilt (2, 12). Das Gericht Gottes, dem der Uebelthäter nach 2, 3 nicht zu entfliehen wähnen soll, ist nichts anders als eine Aeußerung des Zorns, den er sich durch seine Gesetzesübertretung (Vgl. 4, 15) gehäuft hat, am Tage des Zorns und der Offenbarung des gerechten Gerichts Gottes (2, 5. 8). Wenn sein Zorn an diesem Tage, wo Gott als der gerechte (not. a.) die Welt richtet, über dem Sünder sich gleichsam entladet (3, 5. 5, 9. 9, 22. Vgl. §. 86, a.), so sind damit vorläufige Offenbarungen dieses Zorns nicht ausgeschlossen (1, 18). Wie in der urapostolischen Verkündigung (§. 56, c. 76, d.), so erscheint auch bei Paulus (Vgl. näheres §. 92, b.) nach ATlicher Anschauung der Tod ausdrücklich als die auf Grund der göttlichen Rechtsfestsetzung (*δικαίωμα* 1, 32) bestimmte Strafe der Sünde (5, 12. 6, 21. 23. 7, 5. 8, 10). Es ist reine Willkür hiebei an etwas anders zu denken als den leiblichen Tod und etwa den Begriff des geistigen Todes, der, sowie der des geistigen Lebens (not. c.) einer ganz andern Gedankenreihe angehört, hier hineinzuziehn, wie noch Schmid, II. S. 253 und Lechler S. 98 thun, oder mit Usteri S. 35 anzunehmen, ohne die Sünde wäre der Tod nur in keiner Verbindung mit den Uebeln gestanden, die wir als Folge der Sünde fühlen, und würde selbst als kein Uebel erscheinen; denn 1 Cor. 15, 56 besagt nicht, daß die Sünde dem Tode seine Bitterkeit giebt, sondern daß die Sünde, welche den Tod zur Folge hat, diesem den Stachel giebt, womit er den Menschen tödtet (Vgl. Jac. 1, 15 und dazu §. 76, d.). Allerdings aber kann der Tod im Gegensatz zu dem Leben im prägnanten Sinne (not. c.) nur als ein solcher gedacht sein, dem keine Aufhebung (durch die Auferstehung) bevorsteht, dem kein neues Leben folgt (Vgl. §. 38, d.), der also ebenso ewig währt, wie jenes Leben (Röm. 8, 13). In diesem Sinne ist der Tod das Schicksal der *ἀπολλύμενοι* (2 Cor. 2, 15. 16) und dies *ἀπόλλυσθαι* (Vgl. 1 Cor. 1, 18. 8, 11. 15, 18. 2 Cor. 4, 3. 9) ist identisch mit dem Gerichtetwerden (Röm. 2, 12), wo es sensu malo steht (Vgl. §. 87, b. Anmerk.). Die *σκεύη ὀργῆς* sind nach Röm. 9, 22 zur *ἀπώλεια* bestimmt und so erscheint dieser Begriff, der auch hier, wie §. 38, b., zunächst einen gewaltsamen Tod bezeichnet (1 Cor. 10, 9. 10), als Ausdruck für das definitive Verderben, dem der Mensch im Gerichte verfällt (Vgl. auch Phil. 1, 28. 3, 19), abwechselnd mit dem synonymen Ausdruck: *φθορά* (Gal. 6, 8. Vgl. 1 Cor. 3, 17). Vgl. §. 86, a.

§. 89. Die Gerechtigkeit als Princip des paulinischen Systems.

Sollte das Evangelium erst den Weg zur Errettung weisen, so mußte dargethan werden, daß es in der gesammten Menschheit, unter Heiden und Juden, keine Gerechtigkeit giebt, welche das Leben mit sich bringt. a) War dagegen in der mit der Erscheinung Christi angebrochenen Heilszeit ein neuer Heilsweg gegeben, so mußte dargethan werden, wie derselbe Juden und Heiden zur Gerechtigkeit und zum Leben führt. b) Endlich trieb den Apostel sein heidenapostolischer Beruf,

sich über die Wege Gottes klar zu werden, auf denen das Heil im Einzelnen wie in den beiden großen Theilen der vorchristlichen Welt zur Verwirklichung kommen sollte, damit in der Christengemeinde sich die Gerechtigkeit realisire und so die Weltentwicklung dem Vollendungsziel entgegenreife. c) Diesem Gedankengange folgend, wird sich von selbst die Anordnung des paulinischen Lehrsystems ergeben. d)

a) Daß das Evangelium den Weg zur Errettung vom Gericht zeige (Capitel 1), war die Thatsache, von welcher die Verkündigung des Apostels im Einklang mit der urapostolischen Verkündigung ausging. Darin lag aber, daß ohne dieses Evangelium die Menschheit dem Gerichte verfallen war, und dies konnte seinen Grund nur darin haben, daß die Menschheit nicht zu der Gerechtigkeit (§. 87) gelangt war, welche nach der Gerechtigkeit Gottes ihr das Leben verschafft und sie vor dem im Gerichte drohenden Verderben bewahrt hätte (§. 88). Je mehr nun dem Apostel das Christenthum die Befriedigung eines allgemein menschlichen Bedürfnisses war (§. 77, c. d.), um so mehr mußte er diese Thatsache zunächst aus dem empirischen Zustande der Menschheit überhaupt zu begründen (Capitel 4) und auf die Wesensbeschaffenheit des Menschen (Capitel 5) zurückzuführen suchen. Er mußte aber auch auf den großen religionsgeschichtlichen Unterschied der vorchristlichen Menschheit eingehen, und, obwohl es dem jüdischen Bewußtsein selbstverständlich war, daß das Heidenthum die Gerechtigkeit nicht besitze, ja nicht einmal erstrebe, so mußte doch gerade er als Heidenapostel sich darüber klar zu werden suchen, wie es bei dem Heidenthum zu diesem rettungslosen Zustande gekommen war (Capitel 6). Noch dringlicher aber war die Frage, woher das Judenthum, das doch die Gerechtigkeit erstrebte und in der Offenbarung des göttlichen Willens scheinbar besaß, was diese Gerechtigkeit erwirken konnte, dieselbe trotzdem nicht erlangt hatte (Capitel 7). Nicht erst durch einen Rückschluß von der Erkenntniß der Heilsbedeutung des Todes Christi war er zur Erkenntniß gekommen, daß die ATliche Religionsanstalt die Gerechtigkeit nicht beschaffe, wie Baur S. 130 meint; die eigene Lebenserfahrung, die in seiner Bekehrung ihren Abschluß fand (§. 77, b.), hatte ihm diese Gewißheit gegeben und es galt nur, dieselbe sich nun auch in ihrer Begründung zu vermitteln.

b) Daß mit der Erscheinung des Messias die Zeit des Heils angebrochen sei, war die Grundthatsache, von welcher die Lehre Jesu (Theil I., Capitel 1), wie die Verkündigung der Urapostel (Theil II., Capitel 1. 3. 8) ausging, zu welcher sich auch der Apostel mit seiner Bekehrung zum Christenthum bekennen mußte. Auch ihm ist die Gegenwart die im A. T. geweissagte Zeit der Gnade (Capitel 8), die durch die Person des Messias herbeigeführt ist (Capitel 9). Hatte nun Paulus durch die eigenthümliche Art seiner Bekehrung das Christenthum wesentlich als eine neue von dem Gesetz durchaus unabhängige Heilsanstalt erfassen gelernt (§. 77, b.), so mußte der nächste Zweck derselben sein, die Gerechtigkeit zu beschaffen, die bisher nicht erlangt

werden konnte. Im Kampf mit der judaistischen Partei, die durch die Geltendmachung des Gesetzes immer wieder diese Thatsache verdunkelte oder geradezu leugnete, mußte er die Art, wie durch das Christenthum die Gerechtigkeit und zwar für Juden und Heiden auf gleichem Wege beschafft werde, nach allen Seiten sich klar zu machen, zu begründen und in ihrem Verhältniß zu der Heilsordnung der ATlichen Zeit festzustellen suchen. Es handelte sich dabei zunächst um die Thatsache der Rechtfertigung sowohl in ihrer objectiven Begründung (Capitel 10) wie in ihrer subjectiven Aneignung (Capitel 11), dann aber auch um die factische Herstellung der Gerechtigkeit im Menschen (Capitel 12. 13). Gerade die Lehren, um die es sich hier handelt, finden sich in den Thessalonicherbriefen kaum angedeutet, und jedenfalls gehören sie in ihrer vollen Ausbildung erst dieser Periode des Apostels an. Der Nachweis, wie in der so beschafften Gerechtigkeit alles Heil des Menschen begründet ist, führt dann schließlich von selbst zur christlichen Hoffnungslehre (Capitel 14).

c) Es kommt aber nicht bloß darauf an, daß eine neue Heilsanstalt begründet ist, sondern auch, daß mittelst derselben das Heil für den Einzelnen verwirklicht wird. Da nun die Thatsache vor Augen liegt, daß von den in gleicher Weise verlorenen Menschen Einzelne zum Heil gelangen, andere nicht, so fragt es sich, wie dieses mit der Gerechtigkeit Gottes (§. 88) stimme, und dieses führt zur Lehre von der Erwählung und Berufung (Capitel 15). Schwieriger noch wird diese Frage, wenn man sie vom religionsgeschichtlichen Gesichtspunkte betrachtet, und dies führt zur Erörterung der Verwerfung Israels und der Berufung der Heiden (Capitel 16). Gerade ihm als Heidenapostel (§. 77, d.), der sich nicht nur überhaupt berufen wußte, ein Organ für die Verwirklichung des Heils, sondern speciell das Organ für die Berufung der Heiden zu sein, mußten diese Fragen um so näher liegen, je mehr die judenchristlichen Gegner gerade um dieser besonderen Auffassung seines Berufes willen sein Apostolat leugneten (§. 78, c.). Ist nun durch die Verwirklichung des Heils in den Einzelnen eine Gemeinschaft solcher entstanden, in denen der Zweck der Religion realisirt wird, so schließt sich hieran von selbst die Lehre von der Kirche (Capitel 17) und von der Stellung der Christen zu den sittlichen Ordnungen des natürlichen Lebens (Capitel 18). Auf beiden Gebieten kommt es zur Erscheinung, wie nun auch factisch, nicht bloß durch gnadenreiche Zurechnung, die menschliche Gerechtigkeit im Leben der Gemeinschaft wie früher im Einzelnen (not. b.) realisirt wird. Da aber diese Verwirklichung, für welche zu arbeiten gerade seine Aufgabe war, in der gegenwärtigen Weltzeit immer noch eine unvollkommene und mannigfach gehemmte ist, und ebenso die volle Verwirklichung der göttlichen Gerechtigkeit dem Endgericht aufbehalten bleibt, so kann die Lehre des Apostels erst zum Abschluß kommen in der Eschatologie (Capitel 19).

d) Es soll keineswegs behauptet werden, daß der Apostel seine nach den hier entwickelten Gesichtspunkten ausgebildete Lehre methodisch aus dem Princip der Gerechtigkeit entwickelt habe. Allein es erhellt aus dieser Darlegung, daß in demselben allerdings der Anlaß lag, die ihm in

und mit seiner Bekehrung gegebenen Heilsthatsachen unter den Anregungen, welche die Kämpfe dieser Periode gaben, nach den verschiedensten Seiten hin sich lehrhaft zu vermitteln und daß diese sich wie von selbst fast zu einem systematischen Ganzen zusammenschließen. Die in der Natur der Sache liegende Anordnung, der wir dabei gefolgt sind, schließt sich im Großen und Ganzen an den Entwicklungsgang an, welchen der Apostel bei der Darstellung seiner Lehre im Römerbrief nimmt (§. 78, c.). Wir abstrahiren mit Absicht davon, dieselbe in das Schema einer ausgeführten Disposition einzuzwängen, so leicht eine solche sich darbietet. Die Art, wie sich naturgemäß und in Uebereinstimmung mit dem Gedankengange des Apostels eins an das andere anschließt, wird bei der Ausführung von selbst die hier skizzirte Anordnung rechtfertigen.

Viertes Capitel.

Die allgemeine Sündhaftigkeit.

Vgl. Ernesti, Vom Ursprung der Sünde nach paulinischem Lehrgehalt. Wolfenbüttel, 1855. 1862.

---

§. 90. Die Unmöglichkeit der Gesetzesgerechtigkeit.

An sich wäre es auch im vorchristlichen Zustande möglich gewesen, zur Gerechtigkeit und damit zum Heil zu gelangen. a) Nun steht aber dem christlichen Bewußtsein von vornherein fest, daß diese Möglichkeit nie zur Wirklichkeit geworden ist noch werden kann. b) Das kann freilich nicht daran liegen, daß die Werke des Gesetzes als solche nicht im Stande sind, die Gerechtigkeit zu bewirken. c) Vielmehr liegt es daran, daß die Gesetzeserfüllung Aller erfahrungs- und schriftgemäß eine unvollkommene ist. d)

a) Wenn die Thäter des Gesetzes für gerecht erklärt werden oder gerecht im Urtheil Gottes sind (Röm. 2, 13), so ist auch der vorchristlichen Menschheit an sich die Möglichkeit gegeben, sich die Gerechtigkeit zu beschaffen und so das Heil zu erlangen; denn dem Volke Israel hat Gott im mosaischen Gesetz seinen Willen offenbart (v. 18 und dazu §. 87, c.) und den Heiden hat er das Werk des Gesetzes ins Herz geschrieben (v. 15). Eine solche Gerechtigkeit, wie sie durch Erfüllung des Gesetzes bewirkt wäre, würde aus dem Gesetze herrühren (Röm. 10, 5: *ἡ δικαιοσύνη ἡ ἐκ τοῦ νόμου*), sofern das Gesetz als die Offenbarung des göttlichen Willens sie ermöglicht hat; sie wäre aber auch eine eigene (v. 3: *ἡ ἰδία δικαιοσύνη*), sofern sie eine vom Menschen durch seine Erfüllung dieses Willens erworbene ist

(Vgl. Phil. 3, 9). Einer solchen Gesetzeserfüllung könnte der Mensch sich rühmen vor Gott, er könnte sie ihm als sein Verdienst vorhalten. Ist Abraham wirklich in Folge von Werken, die er gethan und durch die er den Willen Gottes erfüllt hat, gerechtfertigt worden, so hat er etwas, dessen er sich rühmen kann (Röm. 4, 2). Diese nothwendige Consequenz jener hypothetischen Prämisse steht dem Apostel so fest, daß er von ihr aus über die Zulässigkeit jener Prämisse entscheidet.

b) Es steht dem Apostel von vornherein fest, daß der Mensch Gott gegenüber nichts hat, dessen er sich rühmen könnte, kein *καύχημα*. Durch die Anwendung dieser Voraussetzung auf Abraham (Röm. 4, 2: *ἀλλ' οὐ πρὸς θεὸν* scil. *καύχημα ἔχει*) schneidet er von vornherein die Zulässigkeit der zunächst hypothetisch gesetzten Prämisse (not. a.) ab. Weil Abraham so wenig wie irgend ein Mensch ein *καύχημα* Gott gegenüber haben kann, so kann er auch nicht aus Werken gerechtfertigt sein. Es ist das derselbe Gedankengang, von welchem aus er 3, 28 (lies: *οὖν*) seine These, daß der Mensch ohne Gesetzeswerke gerechtfertigt werde, daraus folgert, daß durch die Heilsordnung des Gesetzes das Rühmen des Menschen nicht ausgeschlossen wäre (v. 27). Der Grund aber, weshalb es dem christlichen Bewußtsein unmittelbar feststeht, daß die Beschaffung der Gerechtigkeit und damit die Erlangung des Heils nicht mit einem Rühmen des Menschen verbunden sein kann, ist der, daß das Christenthum dem Apostel eine Gnadenanstalt ist (§. 77, b.) und die göttliche Gnade alles menschliche Verdienen und Rühmen ausschließt (Röm. 4, 4). Die göttliche Gnade ist durch Christum, insbesondere durch seinen Tod vermittelt. Die ganze Erscheinung Christi aber, insbesondere sein Tod wäre zwecklos, wenn die Gerechtigkeit auf jenem an sich möglichen Wege (not. a.) auch in Wirklichkeit beschafft werden könnte. Es wäre ja dann nur nöthig, jeden auf diesen Weg hinzuweisen. Wenn durch's Gesetz Gerechtigkeit vermittelt wird, so ist Christus umsonst (*δωρεάν*) d. h. ohne Grund, unnöthiger Weise gestorben (Gal. 2, 21), es hätte ja dasselbe auch auf anderem Wege erreicht werden können. Wenn man auf Grund des Gesetzes (*ἐν νόμῳ*) d. h. durch Erfüllung desselben gerechtfertigt wird — welcher Fall natürlich nur in der Meinung der Gegner, nicht in der des Apostels eintritt —, so hört das Band auf, das uns mit Christo verbindet (*κατηργήθητε ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ*), sofern dieser eben der Grund unseres Heils sein will, und ebenso der Zusammenhang mit der göttlichen Gnade (*τῆς χάριτος ἐξεπέσατε*), welche dann nichts mehr an uns zu thun hat, da Gott nach seiner Gerechtigkeit (§. 88, b.) ohnehin den Thäter des Gesetzes für gerecht erklärt (Gal. 5, 4). Hiernach muß es dem christlichen Bewußtsein feststehen, daß niemand auf Grund des Gesetzes bei Gott für gerecht erklärt wird (Gal. 3, 11) d. h. daß in Folge von Gesetzeswerken ein Mensch nicht für gerecht erklärt wird (Gal. 2, 16), noch auch jemals auf diesem Wege gerechtfertigt werden wird (Röm. 3, 20). Gehen diese Aussagen auch alle zunächst auf das mosaische Gesetz, so gilt doch wesentlich dasselbe auch von den Heiden, sofern das Gesetz ihnen ins Herz geschrieben ist (Röm. 2, 15 und dazu not. a.). Aber da bei

den Heiden es zugestandenermaßen selbst an dem Streben nach der Gerechtigkeit fehlte (Röm. 9, 30), so richtet sich diese Antithese nur gegen das Judenthum, das im Gesetz das Mittel zur Beschaffung der Gerechtigkeit zu haben meinte, und nach not. a. im gewissen Sinne meinen konnte.

c) Die Unmöglichkeit, aus den Gesetzeswerken gerecht zu werden (not. b.), beruht keineswegs darin, daß diese Gesetzeswerke an sich eine unvollkommene Erfüllung des göttlichen Willens sind, etwa weil darunter nur eine äußerliche Befolgung von allerlei Satzungen aus sinnlichen Motiven verstanden wäre, wie noch Neander S. 660—662 und Usteri S. 57—59 meinen. Nirgends unterscheidet Paulus zwischen dem Thun des Gesetzes, welches nach Röm. 2, 13 an sich wohl rechtfertigen kann, und den Gesetzeswerken, aus denen keiner gerechtfertigt wird (3, 20). Wäre das Gesetz nicht die volle Offenbarung des göttlichen Willens, was es aber nach §. 87, c. ist, so würde eben nur eine Vervollständigung des Gesetzes, aber keine neue Heilsanstalt im Christenthum gegeben sein. Aber wir sahen schon §. 30, d., daß die höchsten Forderungen Christi selbst aus dem Gesetz entnommen sind und Paulus, welcher wohl weiß, daß das Gesetz die Liebe des Nächsten verlangt (Röm. 13, 10) und die böse Begierde verbietet (Röm. 7, 7), kann nicht unter den Forderungen des Gesetzes eine Summe äußerlicher Satzungen verstanden haben. Ebenso wenig kann in dem Begriff der ἔργα eine unvollkommene, weil auf falschen Motiven ruhende, Erfüllung des Gesetzes liegen. Es ist durchaus willkührlich, unter den ἔργα wie unter dem ποιεῖν und πράσσειν (§. 87, c.) bloße äußerliche Handlungen zu verstehen. Zu den ἔργα τῆς σαρκός (Gal. 5, 19), welche v. 21 als ein πράσσειν bezeichnet werden, gehören auch Gesinnungen wie ἔχθρα, ζῆλος, θυμός, ἐριθεία, φθόνος (Vgl. 2 Cor. 11, 15) und umgekehrt gehört selbst die evangelische Verkündigung zu den ἔργα (1 Cor. 3, 13—15. 15, 58. 16, 10) und ebenso jedes echt christliche Verhalten (2 Cor. 9, 8. Gal. 6, 4), wie ja Paulus nach §. 81, d. auch von einem ἔργον πίστεως redet. Die Gesetzeswerke an sich könnten wohl rechtfertigen, wenn sie nur vorhanden wären, aber diese Rechtfertigung tritt nie ein, weil sie factisch nie in dem Umfange vorhanden sind, in dem sie allein die Gerechtigkeit des Menschen beschaffen könnten.

d) Genau so entschieden wie Jesus (§. 27, c.) und Jacobus (§. 69, b.) spricht Paulus die Solidarität aller einzelnen Gebote des Gesetzes aus. Wer durch Annahme der Beschneidung sich einmal dem Gesetze unterwirft, übernimmt damit die Verpflichtung, das ganze Gesetz zu halten (Gal. 5, 3) und das Gesetz spricht seinen Fluch über jeden aus, der nicht alle seine Gebote hält (Gal. 3, 10 nach Deutr. 27, 26). Nun aber geht Paulus von der Erfahrungsthatsache aus, daß keiner alle Gebote gehalten hat; denn alle haben gesündigt (Röm. 5, 12), daher ermangeln alle der Ehre, welche Gott ertheilt, wenn er einen für gerecht erklärt (Röm. 3, 23). Das Sittenverderben des Heidenthums, wie es Paulus Röm. 1 schildert, bedarf keines Beweises; aber auch die Juden lassen es trotz allem scheinbaren Eifer

für das Gesetz doch am Thun desselben fehlen (Röm. 2, 1. 2) und zwar nicht, weil ihre Erfüllung eine äußerliche ist und aus unlauteren Motiven hervorgeht, sondern weil sie die einfachsten Gebote, wie das sechste und siebente, in ihrem Thun übertreten (Röm. 2, 21. 22) und durch diese Uebertretung des Gesetzes Gott verunehren, dessen Ehre das Halten seiner Gebote fordert (2, 23). Was aber so die Erfahrung lehrt, bestätigt die Schrift. In einer Reihe ATlicher Stellen (Röm. 3, 10—18) findet Paulus eine Schilderung der allgemein-menschlichen Sündhaftigkeit, indem er v. 19 ausdrücklich bevorwortet, daß nach der Intention der Schrift die Juden diese Stellen auch auf sich beziehen sollen, und nach Gal. 3, 22 hat die Schrift Alles unter die Sünde zusammengeschlossen, indem sie alle Menschen in gleicher Weise für der Sünde anheimgefallen erklärt. Diese Thatsache selbst ist ebenso die Voraussetzung der Predigt Jesu (§. 24, a. 36, c.) wie der Urapostel (§. 66, a. 73, d.), nur daß Paulus dieselbe tiefer zu begründen versucht hat, wie wir im Folgenden zeigen werden.

§. 91. Die Sündenknechtschaft.

Der tiefere Grund der Unmöglichkeit der Gesetzesgerechtigkeit ist die Herrschaft der Sünde im Menschen. a) Diese kommt am deutlichsten zur Erscheinung in den Begierden, welche das Ich des Menschen in einen leidentlichen Zustand versetzen. b) Die Erfahrung des einzelnen Menschen lehrt, daß das Wollen des erkannten Guten im Menschen durch die Macht der Sünde in ihm unkräftig gemacht wird und er immer wieder unter die Herrschaft der Sünde geräth. c) Ebenso aber lehrt die Erfahrung, daß die Gesammtheit der Menschen in der gegenwärtigen Weltzeit von einer ungöttlichen Macht bestimmt wird und den Charakter der Sündhaftigkeit trägt. d)

a) Paulus bleibt nicht bei dem negativen Resultat stehen, daß keiner das Gesetz vollkommen erfüllt (§. 90, d.); er schreitet zu der positiven Aussage fort, daß eine Macht den Menschen beherrscht, welche ihn an dieser Erfüllung hindert. Diese Macht, welche in ihm die der *δικαιοσύνη* entgegengesetzte Beschaffenheit hervorruft, kann nur das Princip der *ἀδικία* (§. 87, d.), die *ἁμαρτία* sein. Juden und Heiden sind sammt und sonders unter der Sünde (*ὑφ' ἁμαρτίαν*), als unter einer sie beherrschenden Macht (Röm. 3, 9), wie schon Gal. 3, 22 (Vgl. §. 90, d.) damit angedeutet wird, daß die Schrift Alles zusammenschloß *ὑπὸ ἁμαρτίαν*. Die Sünde übt eine Herrschaft aus (Röm 5, 21: *βασιλεύει*), die Menschen sind in ihrem vorchristlichen Zustande ihre Knechte (Röm. 6, 17. 20. Vgl. §. 57, a. 69, d.).

b) Am unmittelbarsten kommt die Herrschaft der Sünde (not. a.) darin zur Erscheinung, daß sie den Menschen treibt, den Begierden des Leibes zu gehorchen (Röm. 6, 12). Unter den Begierden (*ἐπιθυμίαι*) versteht Paulus wie Petrus (§. 66, a.) und Jacobus (§. 73, d.) nicht die natürlichen Triebe des Leibes, weil dieselben in der empirischen

Menschheit nirgends mehr als solche zum Vorschein kommen, sondern die sündlichen, widergöttlichen Neigungen (Röm. 1, 24), mögen sie nun sinnlicher oder geistiger Art sein.[1]) Er führt mit Absicht das ATliche Gebot der sündlichen Begierde (Exod. 20, 17. Deutr. 5, 21) so an, daß er nicht bestimmte Gegenstände der Begierde als verboten nennt, sondern das ἐπιθυμεῖν als solches (Röm. 7, 7). Jede Begierde in seinem Sinne ist ein Erzeugniß der Sünde (v. 8), jeder natürliche Trieb kann durch die Sünde zur ἐπιθυμία verkehrt werden (Röm. 13, 14). Die Begierde ist weder die Sünde selbst, da sie von ihr bewirkt wird, noch die einzige Erscheinungsform der Sünde; aber sie ist diejenige Erscheinungsform, an welcher das Wesen der Sünde als einer den Menschen beherrschenden Macht am deutlichsten hervortritt. Denn die Begierde bemächtigt sich des Menschen und versetzt ihn in einen leidentlichen Zustand, sie erzeugt das πάθος ἐπιθυμίας (1 Theff. 4, 5. Vgl. Röm. 1, 26: πάθη ἀτιμίας), die παθήματα (Röm. 7, 5: παθήματα τῶν ἁμαρτιῶν. Gal. 5, 24: παθήματα καὶ ἐπιθυμίαι). An diesem leidentlichen Zustande, in welchen den Menschen die Begierde versetzt, wird sich der Mensch der in ihm wohnenden (Röm. 7, 17. 20) Sündenmacht als einer von seinem Ich sich unterscheidenden bewußt, die im Stande ist, etwas im Menschen zu erregen, das er nicht als sein eigen anerkennt, dem gegenüber er sich nicht frei, sondern abhängig (Röm. 6, 12), nicht activ, sondern passiv fühlt. So lange sie noch nicht die sündhafte Begierde im Menschen gewirkt hat, ist die Sünde gleichsam todt, weil sie noch keine Lebensäußerung von sich gegeben hat (Röm. 7, 8).

c) Für die Thatsache der Sündenknechtschaft beruft sich der Apostel auf seine eigene Erfahrung (§. 77, b.). Er weiß sich unter die Sünde verkauft (Röm. 7, 14) d. h. wider seinen Willen in einen Zustand der Knechtschaft gerathen, in welcher er der Sünde dienen muß (not. a.). Er kennt das Gute aus dem göttlichen Gesetze, und indem er mit dem Gesetz sein eigenes widergesetzliches Thun verurtheilt, stimmt er dem Gesetz bei, daß es gut ist (7, 16). Wie das Gesetz nur am Guten Wohlgefallen hat, so freut er sich mit dem Gesetze an dem Guten (7, 22), er will das Gute thun (7, 21). Aber dies Wollen bleibt ein unkräftiges, es kommt nicht zum Vollbringen (7, 18). Er thut nicht das Gute, was er will, sondern das Böse, was er nicht will (7, 15. 19). Dieser unbegreifliche Selbstwiderspruch (7, 15: ὃ κατεργάζομαι, οὐ γινώσκω) löst sich nur dadurch, daß eine fremde Macht im Menschen wohnt (7, 17. 20), die Macht der Sünde. Diese legt ihm, der das Gute thun will, stets das Böse so unmittelbar nahe, daß er es zuerst ergreift und ergreifen muß (7, 21). In dem Kampf zwischen der Sünde und dem besseren Wollen bleibt jene stets Siegerin und knechtet ihn nach seinem besseren Ich als Kriegsgefangenen unter ihr Gesetz, so daß er ihr dienen muß (7, 23. 25). Was aber der Apostel so als seine eigene Erfahrung ausspricht, das kann er zugleich als die

[1]) Stellen wie 1 Theff. 2, 17. Phil. 1, 23 haben natürlich mit diesem technischen Gebrauch des Wortes ἐπιθυμία nichts zu thun.

allgemein menschliche Erfahrung betrachten. Wenn die im Menschen vorhandene Sünde selbst da stets zur Herrschaft gelangt, wo in Folge der Gesetzesoffenbarung und ihrer höchsten Werthschätzung, wie sie bei ihm als Pharisäer stattfand, das Wissen und Wollen des Guten vorhanden ist, so muß sie ja überall da, wo dies Wissen oder Wollen getrübt ist oder fehlt, nur um so schrankenloser ihre Herrschaft üben.

d) Was den Einzelnen die eigene Erfahrung lehrt (not. c.), gilt nun auch von der Menschheit im Ganzen oder vom *κόσμος* (Röm. 1, 8. 3, 6. 5, 12. 13. 1 Cor. 4, 13. 2 Cor. 1, 12).[1] Weil sie der Sünde dient, so ist die ganze Welt dem Gerichte Gottes verfallen (Röm. 3, 19. 1 Cor. 6, 2. 11, 32) und bedarf der Versöhnung mit Gott (Röm. 11, 12. 15. 2 Cor. 5, 19). Ihr Geist ist dem Geiste Gottes entgegengesetzt (1 Cor. 2, 12), ihre Weisheit ist eine ungöttliche (1. Cor. 1, 20. 21. 27. 28. 3, 19), ihre Traurigkeit führt zum Tode (2 Cor. 7, 10). In dem Begriff des *κόσμος* prägt sich also die Vorstellung von der erfahrungsmäßigen Sündhaftigkeit der Menschenwelt aus. Allerdings ist dabei nur an die Menschheit gedacht, sofern sie dem *αἰὼν οὗτος* d. h. nach der Terminologie des späteren Judenthums (Vgl. Rhiem, Lehrbegriff des Hebräerbriefs S. 206) dem vormessianischen Weltalter (הָעוֹלָם הַזֶּה) angehört. Der Charakter dieses Weltalters ist sündhaft (Röm. 12, 2. Vgl. Gal. 1, 4: *πονηρός*), seine Weisheit ist eine ungöttliche (1 Cor. 1, 20. 2, 6. 8. 3, 18). Sofern die Menschenwelt als sündhafte die Menschheit dieses Weltäons ist, heißt sie auch *ὁ κόσμος οὗτος* (1 Cor. 3, 19) und ihr gehören specifisch die *πόρνοι* an (1 Cor. 5, 10). Die der Sünde dienstbare Welt steht aber wie §. 26, a. 73, c. unter der Herrschaft des Satan, der daher 2 Cor. 4, 4 als der Gott dieser Weltzeit bezeichnet wird und der die vollendete Erscheinung des Menschen der Sünde oder der Gesetzlosigkeit einst mit seinen Wunderkräften ausrüsten wird (2 Thess. 2, 9 und dazu §. 84, c.). Sein Geist ist es, der den *κόσμος* gleichsam beseelt und treibt (1 Cor. 2, 12) und ihm den sündhaften, widergöttlichen Charakter aufdrückt.

§. 92. Die Uebertretung Adams und ihre Folgen.

Die dem ganzen Menschengeschlecht gemeinsame Sündhaftigkeit hat ihren Grund in der Uebertretung des Stammvaters. a) Zugleich ist damit, daß bei seiner Sünde der Tod als Strafe gesetzt war, dieser die allgemeine Strafe für alle Menschen geworden. b) Daß Adam zu der ersten Uebertretung durch den Teufel veranlaßt wurde, spricht Paulus zwar nicht direct aus, doch ist es wahrscheinlich seine Ansicht. c)

---

[1]) Selten steht bei Paulus *ὁ κόσμος* vom Universum überhaupt (Röm. 1, 20. 1 Cor. 4, 9. 14, 10) oder von dem Inbegriff aller irdischen Dinge (Röm. 4, 13. 1 Cor. 3, 22. 7, 33. 34. 8, 4. Gal. 4, 3. 6, 14) wie bei Petrus (§. 66, a. Anmerk.) und Jacobus (§. 73, c.). Sofern diese irdische Welt mit dem Ablauf des *αἰὼν οὗτος* (s. oben) ein Ende nimmt, heißt sie auch *ὁ κόσμος οὗτος* (1 Cor. 7, 31).

Auch läßt sich mit Wahrscheinlichkeit annehmen, daß er den Einfluß der Uebertretung Adams auf sein Geschlecht auf die durch die Zeugung vermittelte Blutsgemeinschaft zurückgeführt habe. d)

a) Die Menschheit ist dem Apostel nicht bloß die Summe aller einzelnen menschlichen Individuen, sie ist ihm vielmehr ein einheitliches Menschengeschlecht. Dies ist dem Apostel so wichtig, daß sich in seiner grundlegenden Heidenmissionspredigt mit der Verkündigung des Einen Gottes zugleich die Verkündigung von der Abstammung der Völker aus Einem Blute verbindet (Act. 17, 26). Der überall im Menschengeschlecht sich vorfindende, ihm gemeinsame Zustand der Sündenknechtschaft (§. 91) kann demnach nur auf das, was die Einheit des Geschlechts constituirt, auf seinen Zuhammenhang mit dem Stammvater zurückgeführt werden. Da die wiederholte Erwähnung der παράβασις (Röm. 5, 14) oder des παράπτωμα (v. 15. 17. 18) Adams deutlich auf die ATliche Geschichte vom Sündenfall (Gen. 3) hinweist (Vgl. 2 Cor. 11, 3), kann man unmöglich mit Baur, S. 191 behaupten, Paulus wisse von einem Sündenfall nichts, in der παράβασις Adams sei nur das von Anfang an dem Menschen immanente Princip der Sünde actuell hervorgetreten. Vielmehr sagt Paulus Röm. 5, 12 ausdrücklich, durch Einen Menschen (Adam) und zwar, wie aus der weiteren Erörterung erhellt, durch seine παράβασις sei das Princip der Sünde in die Welt gekommen; es war also vor dieser παράβασις noch nicht darin. Erst mit einer ersten Uebertretung ist die Sünde zunächst in Adam hineingekommen und in ihm wirksam geworden für alle Folgezeit. Nun sind aber nach 5, 19 durch den Ungehorsam (παρακοή = παράβασις) des Einen auch die Vielen (d. h. das ganze Menschengeschlecht) als Sünder hingestellt worden (κατεστάθησαν). Daß dieses nicht bloß geschah, indem ihnen im Urtheil Gottes die Sünde des Stammvaters imputirt wurde, erhellt aus 5, 12, wonach alle factisch gesündigt haben (πάντες ἥμαρτον). Dies liegt aber bereits darin, daß durch die Uebertretung des Einen das Princip der Sünde nicht nur in ihn selber, sondern, sofern er der Stammvater der Menschheit, in den geschlechtlich verbundenen κόσμος überhaupt seinen Eingang gefunden hat (5, 12), weshalb eben der Apostel es als eine Voraussetzung hinstellen kann, daß alle factisch gesündigt haben, weil das nunmehr in allen vorhandene Princip der Sünde (§. 91) auch in allen wirksam geworden sein muß.

b) Die Uebertretung Adams war nach Gen. 2, 17 eine solche, auf welche ausdrücklich der Tod als Strafe gesetzt war, wobei natürlich nur an den physischen Tod zu denken ist, in welchem der Leib, von der Seele getrennt, der Verwesung anheimfällt. Darum ist durch die Sünde, welche mit der Uebertretung Adams in die Welt kam, zugleich der Tod in die Welt gekommen und so d. h. in Folge dieses einmal gesetzten Causalzusammenhanges zwischen Tod und Sünde ist der Tod zu allen Menschen hindurchgedrungen, weil (ἐφ' ᾧ = ἐπὶ τούτῳ ὅτι) alle gesündigt haben und nun auch allen ihre Sünde den Tod zuzog (Röm. 5, 12). So sind durch Eines Uebertretung die Vielen ge-

storben (v. 15. Vgl. v. 17), auf Grund Eines ist der Urtheilspruch Gottes über ihre Sünde (τὸ κρίμα) zum Todesurtheil (κατάκριμα) geworden (v. 16. Vgl. v. 18). Vergeblich beruft man sich gegen die Annahme, daß der Tod im ATlichen Sinne als Strafe der Sünde gefaßt sei (§. 88, d), darauf, daß Adam kraft seiner ursprünglichen Beschaffenheit (1 Cor. 15, 47: ἐκ γῆς χοϊκός) sterblich war, was ja auch die Genesis (3, 19. Vgl. 2, 7) lehrt. Auch dort besteht die Folge der Sünde nicht darin, daß Adam sterblich wurde, sondern daß er sterblich blieb, daß der an sich sterblich geschaffene Mensch nicht die Gabe der Unsterblichkeit erlangte, die ihm bestimmt war (3, 22) und die seine irdische Leiblichkeit ohne ihre Zerstörung im Tode zur himmlischen verklärt hätte. Grade so kennt auch Paulus eine Weise, wie man ohne durch den Tod hindurch aus dieser irdischen Leiblichkeit, die ja freilich zum himmlischen Reiche Gottes nicht gelangen kann (1 Cor. 15, 50), zu einer unvergänglichen kommen kann. Aber durch das Strafurtheil, das über Adams Sünde gesprochen, ist dem sündigen Menschengeschlechte dieser Weg zum (ewigen) Leben versagt. Seitdem ist nun der Tod für alle Menschen nothwendig geworden, aber nicht weil die von Adam stammende Leiblichkeit naturnothwendig dem Tode verfällt, sondern weil dieselbe Ursünde, welche die Festsetzung des Todes als Sündenstrafe herbeiführte, zugleich nach not. a. das Hereinkommen der Sünde in die Welt bewirkte, in Folge dessen alle sündigten und dadurch todeswürdig wurden. Daß der Tod wirklich nur in Folge des bei dem ersten Sündenfall erlassenen Strafedicts die bleibende Strafe der Sünde ist, beweist der Apostel dadurch, daß, obwohl zwischen der Uebertretung Adams und dem mosaischen Gesetze, welches die Sünde als todeswürdige Uebertretung erklärte, eigentlich kein Thun des Menschen als Sünde in diesem Sinne angerechnet werden konnte, dennoch der Tod allgemein war und auch die traf, die nicht wie Adam (und die Uebertreter des mosaischen Gesetzes) ein mit der Todesandrohung verbundenes Gebot übertreten hatten (Röm. 5, 13. 14).

c) Wie Adam zu der ersten Uebertretung (not. a.) kam, darüber spricht sich Paulus zwar nirgends aus, aber er folgte auch hierin unstreitig der Erzählung der Genesis. Auf diese bezieht er sich ausdrücklich, wenn er 2 Cor. 11, 3 sagt, daß die Schlange Eva durch ihre List täuschte. Es ist wohl kein Zweifel, daß er mit der damaligen jüdischen Theologie (Sapient. 2, 24) die Schlange als ein Organ des Teufels dachte und daß er somit dem Teufel, dessen Herrschaft das Hineinkommen der Sünde in die Welt dieselbe unterwarf (§. 91, d.), als denjenigen ansah, dessen Antrieb den ersten Menschen zu seiner folgenschweren Uebertretung bewog. Aber ausdrücklich hat er sich darüber nicht ausgesprochen.

d) Ebensowenig spricht sich Paulus darüber aus, wodurch er sich den die allgemeine Sündhaftigkeit bewirkenden Einfluß Adams auf sein ganzes Geschlecht (not. a.) vermittelt denkt. Allein da Adam nur durch die Zeugung mit dem ganzen Geschlecht im Lebenszusammenhange und in Blutsgemeinschaft (Act. 17, 26) steht, und eben darum

auch Röm. 5 überall Adam genannt ist, obwohl eigentlich Eva zuerst gesündigt hat (not. c.), so spricht alle Wahrscheinlichkeit dafür, daß er wie Philo (de vita Mos. III., pag. 675) jenen Einfluß durch die geschlechtliche Zeugung vermittelt gedacht habe. Auch die Thatsache, daß durch einen Menschen der Tod vermittelt ist (1 Cor. 15, 21), begründet Paulus dadurch, daß alle in ihm d. h. vermittelst der Lebensgemeinschaft mit ihm, wonach in seinem Blut bereits aller Menschen Blut enthalten war, sterben (v. 22), und daraus folgt nach not. b., daß durch diese selbige Lebensgemeinschaft mit Adam die allgemeine Sündhaftigkeit bewirkt war. [1]) Wiefern der durch die Zeugung vermittelten Blutsgemeinschaft solche Bedeutung beigelegt werden kann, erhellt daraus, daß nach ATlicher Anschauung im Blute die Seele ihren Sitz hat (Gen. 9, 4. Levit. 17, 11. Vgl. §. 29, d. Anmerk.), und dies führt auf die Anthropologie des Apostels.

Fünftes Capitel.

Die Anthropologie.

Vgl. Tholuck, über σάρξ als Quelle der Sünde (Studien und Kritiken. 1855, 3), Krumm, de notionibus psychologicis paulinis. 1858, Holsten, die Bedeutung des Wortes σάρξ im Lehrbegriff des Paulus. 1855. (Wieder abgedruckt in Holsten, zum Evangelium des Paulus und Petrus. IV. Rostock, 1868).

§. 93. Der Sitz der Sünde im Fleische.

Der Sitz der im Menschen wohnenden und herrschenden Sünde ist das Fleisch. a) Das Fleisch ist zunächst die beseelte irdische Materie, welche die Substanz des leiblichen Organismus des Menschen bildet, und dient darum zur Bezeichnung leiblicher Verwandtschaft, leiblicher Krankheit, leiblicher Ernährung und leiblichen Lebens. b) Das Fleisch kann auch als Sitz der sinnlichen Triebe gedacht werden, ist aber als solches nicht von Natur sündhaft. c) Ebenso wenig ist die Sinnlichkeit als das Princip der Sünde gedacht und das Fleisch, sofern dieselbe in ihm wurzelt, als der Sitz der Sünde. d)

a) Allerdings heißt es Röm. 7, 18 zunächst nur negativ, daß in der σάρξ nicht etwas Gutes wohne. Da aber diese Aussage begründen will, daß Paulus jenes widerspruchsvolle Thun des Bösen (v. 15) Seitens des das Gute wollenden Menschen (v. 16) auf die in ihm wohnende Sünde (v. 17) zurückführt (§. 91, c.), so ist

---

[1]) Diese Fassung des ἐν τῷ Ἀδάμ ist nothwendig, wenn die Begründung nicht rein tautologisch sein soll. Die Stelle Eph. 2, 3 aber hat mit unserer Frage gar nichts zu thun, da hier das φύσει unmöglich auf die leibliche Abstammung, sondern nur auf die natürliche Entwicklung (Röm. 2, 14) gehen kann.

damit indirect gesagt, daß diese in ihm wohnende Sünde eben das Nicht-Gute sei, das in seinem Fleisch wohnt. Darum ist dieses von der Sünde bewohnte und beherrschte Fleisch die Seite seines Wesens, nach welcher er der Sünde geknechtet ist (7, 25), und wenn sogar das Gesetz Gottes unfähig ist, Seitens des Menschen seine Erfüllung zu erwirken (8, 3: *τὸ ἀδύνατον τοῦ νόμου*. Vgl. v. 4), so liegt das daran, daß es in diesem Punkte schwach war durch das Fleisch (*ἠσθένει διὰ τῆς σαρκός*), an dessen von der dasselbe beherrschenden Sündenmacht geleiteten Widerstande sich die Kraft des Gesetzes brach. Denn da die Sünde das der göttlichen *ἀλήθεια* entgegengesetzte Princip ist (§. 87, d.), so kann die von ihr beherrschte *σάρξ* sich dem Gesetze Gottes nicht unterordnen, und weil sie das nicht kann, so muß der Gegenstand ihres Trachtens (*τὸ φρόνημα τῆς σαρκός*) das Gottfeindliche (im Gegensatze zu dem Gottwohlgefälligen, das den Inhalt des Gesetzes bildet) sein (8, 7: *ἔχθρα εἰς θεόν*). Darum können andererseits alle, die im Fleische sind, Gott nicht gefallen (8, 8), weil dies Sein im Fleische verbunden gedacht ist mit dem Stehen unter der Herrschaft der im Fleische wohnenden Sünde (Vgl. 7, 5). Darum muß das *ζῆν κατὰ σάρκα* den Tod bringen (8, 12. 13), weil die von der *σάρξ* ausgehende Norm, die unser Leben bestimmt, nur der *νόμος ἁμαρτίας* sein kann (7, 25) und die Sünde nach §. 88, d. den Tod bringt. Dasselbe gilt natürlich von dem *περιπατεῖν κατὰ σάρκα* (Röm. 8, 4. 2 Cor. 10, 2), das nur bestimmter die durch die *σάρξ* normirte Handlungsweise bezeichnet. Es fragt sich nun, in welchem Sinne dieses von der *σάρξ* ausgesagt werden kann.

b) Paulus folgt ganz der Darstellung der Genesis, nach welcher der Mensch aus Staub von der Erde (*χοῦς ἀπὸ τῆς γῆς*) gebildet ist und durch den göttlichen Lebenshauch (*πνοὴ ζωῆς*) zur lebenden Seele geworden (Gen. 2, 7: *ψυχὴ ζῶσα*. Vgl. §. 29, d. Anmerk.); denn nach 1 Cor. 15, 47 war Adam, der erste Mensch, *ἐκ γῆς χοϊκός* und ward *εἰς ψυχὴν ζῶσαν* (v. 45). Die Substanz des leiblichen Organismus ist demnach irdische, aber lebendige weil beseelte Materie und diese bezeichnet Paulus als Fleisch. Dies ist der nächstliegende Sinn, in welchem *σάρξ* auch in den Reden Christi (§. 29, d. Anmerk.), bei Petrus (§. 55, c.) und Jacobus (5, 3) vorkommt. In diesem Sinne ist auch die Substanz des thierischen Organismus (Gen. 2, 19) Fleisch, nur der Art nach von der des menschlichen verschieden (1 Cor. 15, 39). In diesem Sinne redet 2 Cor. 3, 3 von den fleischernen Tafeln des Herzens, von der Beschneidung als einer am Fleisch vollzogenen (Röm. 2, 28. Gal. 6, 12. 13). Die leibliche Gemeinschaft in der Ehe ist eine Vereinigung zu Einem Fleisch (1 Cor. 6, 16 nach Gen. 2, 24), das Fleisch wird durch die Unzucht befleckt (2 Cor. 7, 1), welche eine Sünde gegen den eigenen Leib ist (1 Cor. 6, 18). Die durch die Zeugung in der fleischlichen Vereinigung entstandene leibliche Verwandtschaft ist daher eine fleischliche (Röm. 9, 3: *συγγενεῖς κατὰ σάρκα*. Röm. 11, 14: *ἡ σάρξ μου*). Indem die leibliche Krankheit zunächst die materielle Substanz des leiblichen Organismus berührt, redet Paulus von der *ἀσθένεια τῆς σαρκός* (Gal. 4, 13. 14), von

dem σκόλοψ τῇ σαρκί (2 Cor. 12, 7), von dem ὄλεθρος τῆς σαρκός (1 Cor. 5, 5); die Sterblichkeit des σῶμα (Röm. 8, 11) beruht darin, daß die σάρξ sterblich ist (2 Cor. 4, 11, wo ἐν τῇ θνητῇ σαρκὶ ἡμῶν das ἐν τῷ σώματι ἡμῶν v. 10 aufnimmt). Da aber die σάρξ nicht irdische Materie schlechthin, sondern, belebte beseelte Materie ist, so kann sogar von einer θλῖψις τῇ σαρκί (1 Cor. 7, 28. Vgl. Col. 1, 24) die Rede sein. Die Ernährung des Leibes geschieht wesentlich dadurch, daß der materiellen Substanz des Leibes ernährende Substanzen zugeführt werden; daher heißen die zur Erhaltung des leiblichen Lebens dienenden Dinge τὰ σαρκικά (Röm. 15, 27. 1 Cor. 9, 11). Das Fleisch ist aber die Substanz des leiblichen Organismus nur in dem irdischen Leben; daher steht ἐν σαρκὶ ζῆν oder περιπατεῖν Gal. 2, 20. 2 Cor. 10, 3 (Vgl. Phil. 1, 22. 24) ganz gleichbedeutend mit ἐν σώματι εἶναι (2 Cor. 12, 2. 3. Vgl. Phil. 1, 20), wobei nur an die gegenwärtige Leiblichkeit gedacht ist. In der Stelle 1 Cor. 15, 50 wird die Substanz der irdischen Leiblichkeit, welche nicht fähig ist, das Reich Gottes zu erlangen, näher bezeichnet als σὰρξ καὶ αἷμα. Aber das Blut kommt hier nur insofern in Betracht, als es nach §. 92, d. Sitz der Seele ist, und der Ausdruck bezeichnet nur vollständiger das Fleisch als beseelte irdische Materie.

c) Wenn häufig von der σάρξ dasselbe ausgesagt wird wie vom σῶμα oder Verhältnisse als fleischlich bezeichnet werden, die wir als leibliche zu bezeichnen pflegen (not. b.), so ist der Grund davon, daß der leibliche Organismus des irdischen Menschen das, was er ist, nur sein kann vermöge der Substanz, aus der er gebildet ist. Es folgt aber daraus nicht, daß die σάρξ der materielle Leib selbst sei (Baur. S. 143. 144) oder die Bezeichnung der Sinnlichkeit (Dähne. S. 64. Usteri. S. 43). Letztere Ansicht würde, correcter ausgedrückt, besagen, daß die Gesammtheit der im leiblichen Organismus wurzelnden Triebe σάρξ genannt werde, sofern die beseelte Materie, welche die Substanz des Leibes bildet, als Sitz der sinnlichen Triebe gedacht ist. Nun ist es unbestreitbar, daß der σάρξ zuweilen sündhafte Begierden beigelegt werden (Gal. 5, 16. 24), wie Röm. 6, 12 dem σῶμα und daß Röm. 8, 13 dem κατὰ σάρκα ζῆν das θανατοῦν τὰς πράξεις τοῦ σώματος gegenübersteht; aber es fragt sich eben, ob die dem Fleische innewohnenden sinnlichen Triebe an sich sündhaft sind und so der Mensch durch den Naturgrund seines (leiblichen) Wesens von vornherein zur Sünde determinirt ist, wie Holsten S. 23. 24 annimmt. Das σῶμα ἁμαρτίας (Röm. 6, 6) wäre dann der Leib des Menschen, sofern er vermöge seiner substanziellen Grundlage, der σάρξ ἁμαρτίας (Röm. 8, 3), von Natur sündhaft ist, sofern die in seinen Gliedern wirkenden sündhaften Triebe (Röm. 7, 23. Vgl. v. 5) dieselben nothwendig zu Organen der Sünde machten (6, 13). Diese Anschauung ist aber dem Apostel fremd. Nicht in Folge seiner natürlichen Organisation, sondern in Folge seiner Uebertretung ist die Sünde in Adam und damit in die ganze Menschenwelt hineingekommen (§. 92, a.), der Leib mit seinen Gliedern steht nicht vermöge seiner substanziellen Grundlage im Dienst der Sünde, sonst könnte er nicht noch vor der

Aenderung dieser substanziellen Grundlage dem Herrn angehören (1 Cor. 6, 13. 15), Gottes Tempel (v. 19), Gott ein wohlgefälliges Opfer werden (Röm. 12, 1) und mit seinen Gliedern der Gerechtigkeit dienen (6, 13. 19). Ist somit das leibliche Wesen des Menschen mit den in ihm wurzelnden Trieben keineswegs an sich sündhaft, so kann die σάρξ, sofern sie die Substanz des Leibes ausmacht (not. b.), nicht der Sitz der Sünde im Sinne von not. a. sein. Selbst wenn man in den dort besprochenen Stellen die σάρξ von dem Inbegriff der sinnlichen Triebe nehmen wollte, so wird ja auch in ihnen die Sünde als eine vom Fleisch unterschiedene, in ihm wohnende Macht und nicht als eine ihm seiner ursprünglichen Natur nach anhaftende dargestellt. Wenn selbst die σάρξ in diesem Sinne als habituell sündhaft erscheint, so ist es eben die σάρξ der empirischen Menschheit, in welcher die Sünde wohnt und herrscht, nachdem die Sünde durch Adam in die Menschheit hineingekommen ist und alle Menschen zu Sündern gemacht hat (§. 92, a.). Eben darum müht sich Holsten (a. a. O. S. 11. Anmerk.) vergeblich mit der Stelle 2 Cor. 7, 1. Wenn die σάρξ ihrer Natur nach Princip und Quelle aller sündlichen Befleckung ist, so kann sie freilich nicht Object derselben sein; aber da nun Paulus unzweifelhaft von einer Befleckung des Fleisches redet, so ist eben die σάρξ nicht an sich als sündhaft gedacht.

d) Es wäre möglich, daß Paulus zwar nicht die sinnlichen Triebe des Fleisches an sich (not. c.), aber diese Triebe in ihrer durch die Herrschaft der Sündenmacht bewirkten Ausartung als das eigentliche Princip aller Sünde gedacht und in diesem Sinne das Fleisch als den Sitz der sinnlichen Triebe zugleich für den Sitz der Sünde erklärt hätte. Aber auch dieses bewährt sich nicht. Unter den Fleischeswerken werden Gal. 5, 19—21 keineswegs nur Sünden, die aus der Sinnlichkeit stammen, sondern auch Sünden der Lieblosigkeit genannt, die falsche πρόνοια τῆς σαρκός erzeugt nicht nur Schwelgerei und Unzucht, sondern auch Streit und Eifer (Röm. 13, 13. 14) und Gal. 5, 13 bildet die Liebe den Gegensatz gegen die entfesselte Herrschaft der σάρξ. Wegen ihrer Streitsucht sind die Corinther σαρκικοί (1 Cor. 3, 3). Nicht nur ein φρόνημα (Röm. 8, 7), sondern auch die Unruhe einer Furcht und Besorgniß, die durchaus nicht sinnlicher Art war (2 Cor. 7, 5), wird der σάρξ beigelegt und 2 Cor. 1, 12 redet von einer σοφία σαρκική (Vgl. 1 Cor. 1, 26. 2 Cor. 1, 17). Erhellt hieraus, daß der Begriff der σάρξ, auch wo sie als Sitz der Sünde gedacht ist (not. a.), keineswegs in den der Sinnlichkeit aufgeht, so entspricht es auch der paulinischen Anschauung von der Sünde durchaus nicht, in der sinnlichen Sünde das Princip aller Sünde zu sehen. Wem das Wesen der sittlichen Erneuerung darin besteht, daß der Mensch aufhört, sich selbst zu leben (Röm. 14, 7. 2 Cor. 5, 15), und wem die höchste Erscheinungsform der Sünde die Hochmuthssünde gotteslästerlicher Anmaßung ist (2 Thess. 2, 4 und dazu §. 84, c.), der kann das Wesen der Sünde nicht in der Sinnlichkeit gesucht haben. Es kann also die σάρξ nicht in dem not. b. entwickelten rein physischen Sinne als Sitz der Sünde gedacht sein.

§. 94. Der Begriff des Fleisches und der Seele.

Das Fleisch im physischen Sinne constituirt die Eigenthümlichkeit des menschlichen Wesens in seinem specifischen Unterschiede von Gott. a) Es kann daher das Natürlich-menschliche nach seinem Gegensatze zum Göttlichen als Fleisch bezeichnet werden, auch wo eine Beziehung auf den ursprünglichen physischen Sinn nicht mehr stattfindet. b) Dieser natürliche Gegensatz des Menschen gegen Gott ist nun durch die Sünde in einen sittlichen verkehrt und so das Fleisch im umfassendsten Sinne sündhaft geworden. c) Auch die Seele d. h. das individuelle Lebensprincip im Menschen ist durch die Sünde in einen Gegensatz gegen Gott getreten, so daß nun das Psychische und das Fleischliche Wechselbegriffe sind. d)

a) Schon im A. T. wird das menschliche Wesen in seinem specifischen Unterschiede vom göttlichen häufig als Fleisch bezeichnet. Das Fleisch bildet den Gegensatz gegen Gott (Psalm 56, 5. Jerem. 17, 5), sein Wort (Jesaj. 40, 6—8. Deutr. 5, 26) oder seinen Geist (Jesaj. 31, 3. Hiob 34, 14. 15). Der durch den Lebenshauch Gottes erschaffene Mensch (§. 93, b.) hat seine Eigenthümlichkeit eben darin, daß dieser Lebenshauch der irdischen Materie eingeblasen ist und dieselbe zum Fleisch gemacht hat. Auch bei Paulus heißt daher wie §. 29, d. *πᾶσα σάρξ* (Gen. 6, 12. Joel 3, 1: כָּל־בָּשָׂר) Jedermann; aber auch nur da, wo ausdrücklich das menschliche Wesen in den Gegensatz zu Gott gestellt werden soll, wie Röm. 3, 20 (Gal. 2, 16). 1 Cor. 1, 29, wo das menschliche Streben nach Gerechtigkeit und Ruhm vom Standpunkte dessen, was vor Gott gerecht und ruhmwürdig ist, beurtheilt wird. Aehnlich bezeichnet *σὰρξ καὶ αἷμα* (Vgl. §. 93, b.) Gal. 1, 16 das menschliche Wesen im Gegensatz zu Gott, von dem nach v. 15 dem Apostel der Antrieb zur Verkündigung ausgegangen war. Es ist hier weder das Endliche und Vergängliche, noch das Schwache und Nichtige, geschweige gar das Sündhafte menschlichen Wesens, das diesen Gegensatz constituirt, sondern die im Fleische gegebene Naturbasis menschlichen Wesens im Sinne von §. 93, b. An vielen Stellen, wo vom Fleisch unzweifelhaft im ursprünglichen Sinne die Rede ist, wie in den §. 93, b. besprochenen Stellen, beherrscht dieser Gegensatz den Ausdruck. So sind Röm. 9, 8 die *τέκνα τῆς σαρκός* leiblich erzeugte Kinder, aber im Gegensatz zu den nicht auf Grund der Naturordnung sondern in Kraft göttlicher Verheißung erzeugten (Vgl. Gal. 4, 23. 29.); so bezeichnet das *κατὰ σάρκα* Röm. 1, 3. 9, 5 die leibliche Abstammung Christi, aber im Gegensatz zu seinem höheren Wesen, das nicht auf dieser Abstammung beruht; so steht das *Ἰσραὴλ κατὰ σάρκα* (1 Cor. 10, 18) im Gegensatz zu dem nicht durch leibliche Abstammung constituirten *Ἰσραὴλ τοῦ θεοῦ* (Gal. 6, 16); so steht das *ζῆν ἐν σαρκί* Gal. 2, 20 im Gegensatz zu einem höheren Leben, das göttlichen Ursprungs ist. Da dieses aber ausdrücklich als ein Leben

Christi in ihm bezeichnet wird, so geht hier die ursprüngliche Bedeutung der σάρξ schon ganz in die Bezeichnung dessen, was dem Menschen als solchem eigen ist, über.

b) Ist einmal das Fleisch der Ausdruck für das natürlich-menschliche Wesen in seinem specifischen Unterschiede von Gott (not. a.), so kann es dasselbe auch da bezeichnen, wo die Beziehung auf den ursprünglichen physischen Sinn des Worts zurücktritt. Das καυχᾶσθαι κατὰ σάρκα (2 Cor. 11, 18) schließt allerdings den Stolz auf die echtisraelitische Abkunft ein (v. 22), geht aber darüber hinaus auf alle Vorzüge, die der Mensch auf natürlichem Wege erworben hat (v. 23. Vgl. Phil. 3, 3 ff.). Das εἰδέναι κατὰ σάρκα (2 Cor. 5, 16) bezeichnet das Kennen des Menschen nach dem, was er von Natur ist, im Gegensatz zu dem gottgewirkten neuen Leben desselben in Christo, auch wo die Reflexion auf leibliche Abstammung oder Beschaffenheit ganz zurücktritt. Röm. 4, 1. Gal. 3, 3 bezeichnet das κατὰ σάρκα und σαρκί ausschließlich das durch natürlich-menschliche Thätigkeit Erlangte im Gegensatz zu dem durch die Gnade oder den Geist Gottes Gewirkten, 2 Cor. 10, 3. 4 das Streiten mit bloß menschlichen Waffen im Gegensatz zu den göttlichen Kräften, durch die man allein den Sieg erlangt. In diesem Sinne kann von einer σοφία σαρκική die Rede sein (2 Cor. 1, 12. 17. Vgl. 1 Cor. 1, 26) im Gegensatz zur göttlichen Gnade. In demselben Gegensatze zu göttlicher Kraft und göttlichem Geiste heißt diese Weisheit 1 Cor. 2, 5. 13 σοφία ἀνθρώπων oder ἀνθρωπίνη. Daß aber das Fleischliche das Natürlich-menschliche ist, erhellt klar aus 1 Cor. 3, 3, wo das σαρκικὸν εἶναι erst durch κατὰ ἄνθρωπον περιπατεῖν näher bestimmt und dann v. 4 durch das ἄνθρωπον εἶναι (lies: ἄνθρωποί ἐστε) geradezu ersetzt wird (Vgl. Röm. 6, 19, wo die σάρξ und das ἀνθρώπινον ebenfalls Correlatbegriffe sind). Diese Wendung des Begriffs der σάρξ ist dem Paulinismus durchaus eigenthümlich.

c) Wenn der Apostel lehrt, daß die Sünde ihren Sitz im Fleische hat (§. 93, a.), so kann dies nach §. 93, d. nicht von dem Fleisch im physischen Sinne (§. 93, b.), also nur noch von dem Fleisch in dem not. b. entwickelten Sinne verstanden werden. Es ist dabei nicht an einen bestimmten Theil des menschlichen Wesens gedacht, sondern an das menschliche Wesen überhaupt, sofern dasselbe von Natur in einem Gegensatz zum göttlichen steht. Er will also damit sagen, daß dieser natürliche Gegensatz in einen sittlichen verkehrt, die Unterschiedenheit und relative Gegensätzlichkeit des natürlich-menschlichen Wesens zum göttlichen zu einer feindlichen Entgegensetzung geworden ist. Es ist nicht ganz correct, wenn man sagt, die σάρξ im technischen Sinne des paulinischen Systems sei die menschliche Natur in ihrer Entfremdung vom göttlichen Leben (Neander, S. 664) oder der sündliche Hang überhaupt (Schmid II., S. 269). Die σάρξ in diesem Sinne ist an sich so wenig sündhaft wie die σάρξ im physischen Sinne (§. 93, c.). Aber die σάρξ der empirischen Menschheit ist allerdings

dadurch, daß die Sünde in ihr wohnt und herrscht, sündhaft geworden. Nun gilt von ihr alles, was Röm. 7 und 8 (Vgl. §. 93, a.) von der σάρξ ausgesagt ist. Ihre Werke sind sündhaft (Gal. 5, 19. Vgl. v. 13), sie steht im positiven Widerstreit gegen das göttliche πνεῦμα (Gal. 5, 17. 6, 8); wo jene Natürlichkeit das ganze Wesen des Menschen ausmacht, so daß er σάρκινος (und damit unter die in der σάρξ herrschende Sünde verkauft) ist, da steht er im unlösbaren Widerspruch gegen das pneumatische Gesetz Gottes (Röm. 7, 14) und ist für das Pneumatische als solches unempfänglich (1 Cor. 3, 1, wo σαρκίνοις zu lesen).

d) Der Begriff der ψυχή ist schon nach §. 93, b. aufs Engste mit dem der σάρξ verwandt. Wie das Fleisch, was es ist, nur als beseeltes Fleisch ist und darum die aus dieser Substanz gebildete Leiblichkeit ein σῶμα ψυχικόν (1 Cor. 15, 44), so ist auch die Seele nur entstanden, indem Gott der irdischen Materie seinen Lebenshauch einblies (1 Cor. 15, 45 nach Gen. 2, 7), sie ist darum das individuelle Lebensprincip im Menschen und steht wie im A. T. und in den Reden Christi (§. 29, d) geradezu für das leibliche Leben (Röm. 11, 3 nach 1 Reg. 19, 10. Röm. 16, 4. Vgl. Phil. 2, 30). Aus demselben Grunde bezeichnet ψυχή auch den Menschen als Individuum, wie 1 Petr. 3, 20 (Vgl. §. 60, c.), und πᾶσα ψυχή (Röm. 2, 9. 13, 1) steht zur Bezeichnung jedes einzelnen menschlichen Individuums (§. 29, d. Anmerk.). Obwohl es aber deshalb zuweilen den tiefsten Grund des individuellen Lebens im Menschen, gleichsam sein eigenstes Ich bezeichnet (2 Cor. 1, 23. 12, 15. Vgl. 1 Thess. 2, 8) und auch wohl 1 Thess. 5, 23 den Sitz des leiblich-sinnlichen Empfindens und Begehrens (Vgl. §. 82, a.), so steht es doch nie, wie in den Reden Jesu (§. 29, d.) und bei Petrus und Jacobus (§. 60, c., 73, b.), von dem höheren unvergänglichen Leben im Menschen. Es bezeichnet vielmehr gerade den individuellen Centralpunkt des natürlich-menschlichen Lebens, und da der Begriff der σάρξ in dem not b. entwickelten Sinne die Eigenthümlichkeit dieses Lebens ausdrückt, so begreift sich, warum nach 1 Cor. 2, 14 der psychische Mensch für den Geist Gottes ebenso unempfänglich ist, wie nach not. c. der sarkische, ja daß nach dem Zusammenhange mit 1 Cor. 3, 1—3 ψυχικός ein reiner Wechselbegriff für σαρκικός ist. Dieses bezeichnet das natürlich-menschliche Wesen nach seiner allen Menschen gleichen Eigenthümlichkeit, jenes nach seiner individuell gestalteten Eigenthümlichkeit. Wie die σάρξ im physischen Sinne nicht ohne ψυχή gedacht werden kann, so auch die σάρξ in dem not. c. entwickelten Sinne. Ist sie in diesem der Sitz der Sünde und dadurch sündhaft geworden, so mit ihr nothwendig auch die ψυχή, ja in der individuellen Eigenthümlichkeit des Menschen wird sich die sündhafte Entgegensetzung des Natürlich-menschlichen gegen Gott am intensivsten zeigen. Da nun durch die Zeugung die Identität des Blutes vermittelt ist, so kann durch dieselbe auch die sündhafte Beschaffenheit der ψυχή, die nach ATlicher Anschauung im Blut ihren Sitz hat, übertragen gedacht werden (Vgl. §. 92, d.); doch läßt sich allerdings nicht nachweisen, daß Paulus diese Combination vollzogen hat.

§. 95. Der innere und der äußere Mensch.

Seinem natürlichen Bewußtsein nach, das Paulus als *νοῦς* im Unterschiede vom *πνεῦμα* bezeichnet, erkennt der Mensch zwar Gott und den göttlichen Willen als das ihn verpflichtende; aber die Herrschaft der Sünde im Fleische macht seinen Sinn unkräftig und verderbt ihn. a) Das Herz ist nicht Bezeichnung für eine bestimmte Seite des geistigen Lebens, sondern das Centralorgan im Innern des Menschen, in dem alle Bethätigungen des geistigen Lebens ihren Sitz haben und also der verschiedenartigste Inhalt verborgen sein kann. b) Nicht nur das Herz aber ist das Innere und Verborgene, sondern das im Bewußtsein verborgene bessere Ich des Menschen, dessen Ohnmacht es nach außen hin nie zur Geltung kommen läßt, ist der innere Mensch im Gegensatz zu der im Leib und in den Gliedern ausschließlich zur Erscheinung kommenden Sündenherrschaft. c)

a) Schon in der Stelle Röm. 7, 18 drängt sich unwillkührlich der Gedanke auf, daß wenn der Apostel, von dem Sitz der Sünde in seinem Ich redend, diesen ausdrücklich als die *σάρξ* bestimmt, es in diesem Ich noch einen gewissen Gegensatz gegen die *σάρξ* geben muß. Als solchen bezeichnet er nun 7, 25 ausdrücklich den *νοῦς*, von dem er 7, 22. 23 sagt, daß er, mit dem Gesetze Gottes zusammenstimmend, Wohlgefallen am Guten hat und daher (freilich ohnmächtig) gegen die Macht der Sünde in der *σάρξ* ankämpft, was aber Paulus v. 25 immer noch als ein *δουλεύειν νόμῳ θεοῦ* bezeichnen kann. Da nun sonst den Gegensatz gegen die *σάρξ* das göttliche *πνεῦμα* bildet (§. 94, c.), so liegt es nahe, hiebei an den geschöpflichen Geist des Menschen zu denken, der aber seinen Ursprung im Geiste Gottes hat und daher diesem wesensverwandt ist, wie wir ihn Jac. 4, 5 (Vgl. §. 73, a.) und auch sonst in den Reden Jesu (§. 29, d.) und bei Petrus (§. 60, c.) als *πνεῦμα* bezeichnet fanden. Allein, daß Paulus in jener Stelle, welche recht ausdrücklich von dem Wesen des natürlichen Menschen handelt, diesen Ausdruck vermeidet, zeigt unwidersprechlich, daß in seiner Anthropologie dies *πνεῦμα* keine Stelle hat. Der natürliche Mensch hat das *πνεῦμα* nicht, so oft dies auch ohne weiteres angenommen und aus Stellen, die nur von Christen, nicht aber vom natürlichen Menschen handeln, zu beweisen versucht wird (Vgl. Reuß, II. S. 27 und Beyschlag. S. 205). Wenn Paulus 1 Cor. 5, 3 (Vgl. Col. 2, 5), dem populären Sprachgebrauch folgend, seiner leiblichen Abwesenheit seine geistige Anwesenheit gegenüberstellt, wenn er 1 Cor. 2, 11 das Wesen des göttlichen Selbstbewußtseins anthropopathisch durch die Analogie des menschlichen Selbstbewußtseins erläutert und daher dem *πνεῦμα τοῦ θεοῦ* das *πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου* gegenüberstellt, so erhellt von selbst, daß solche Stellen für die

specifische Anthropologie des Apostels nicht maßgebend sind.[1]) Umgekehrt steht νοῦς nie synonym für πνεῦμα, da der ganz vereinzelte Ausdruck 1 Cor. 2, 16 (νοῦς Χριστοῦ) lediglich durch den Wortlaut des vorhergehenden Citats (Jesaj. 40, 13. Vgl. Röm. 11, 34) bedingt ist. Ja, es erscheint 1 Cor. 14, 14. 15 (Vgl. v. 19) der νοῦς ausdrücklich als Gegensatz zu dem πνεῦμα des Christen, worüber das Nähere §. 120, c. zu besprechen sein wird. Der νοῦς ist also dem natürlichen Menschen eigenthümlich, der noch nicht den Geist Gottes hat. Auch bei den Heiden ist er das Organ für die Erkenntniß des Guten und Bösen, die erst verloren geht, wenn er verderbt ist (Röm. 1, 28), sowie das Organ, mittelst dessen sie Gott erkennen aus seiner Schöpfung (1, 20); seine νοήματα sind es, die auch für die Erkenntniß des Evangeliums geöffnet oder verschlossen werden können (2 Cor. 3, 14. 4, 4). Der νοῦς ist also im Gegensatz zum Leiblichen unstreitig ein geistiges Vermögen, aber er ist nicht Geist im specifischen Sinne (πνεῦμα); er ist relativ ein gottverwandtes im Menschen, weil er das Göttliche und Gute erkennen und wollen kann (Röm. 7, 22. 23. 25), aber er ist nicht, wie das πνεῦμα der Christen, Geist aus Gottes Geist. Daraus erklärt sich, daß er im Widerstreit mit der σάρξ ohnmächtig bleibt, daß er durch die in der σάρξ herrschende Sünde verderbt werden kann (2 Cor. 11, 3. Röm. 1, 28) und daher ebenfalls einer Erneuerung bedarf (Röm. 12, 2). Dem paulinischen Begriff entspräche noch am besten unser: Bewußtsein, sofern dasselbe nicht rein als theoretisches Vermögen gedacht wird, sondern auch eines praktischen, wenn auch unkräftigen Antriebes fähig ist. In diesem Bewußtsein erkennt der Mensch Gott und fühlt sich seinem Willen verpflichtet; aber nachdem einmal durch die Sünde sein natürliches Wesen in den feindlichen Gegensatz zu Gott getreten (§. 94), vermag dies Bewußtsein nicht mehr sein Verhalten zu bestimmen, sondern wird selbst getrübt und verkehrt. Zuweilen wird auch unser „Sinn" den Begriff des Apostels ausdrücken.

b) Das Herz ist ganz wie in den Reden Jesu (§. 30, b.) und bei den Uraposteln (§. 66, b. 73, b.) das Centralorgan im Innern des Menschen (daher dafür auch τὰ σπλάγχνα 2 Cor. 6, 12. 7, 15. Vgl. Phil. 1, 8, Col. 3, 12. Philm. 7. 12. 20), es ist 2 Cor. 3, 3 als körperliches Organ von Fleisch im physischen Sinne (§. 93, b) gedacht. Es ist der Sitz aller Empfindungen und Gefühle, der Traurigkeit (Röm. 9, 2), der Angst (2 Cor. 2, 4. Vgl. 2 Theff. 2, 17), des Wohlgefallens (Röm. 10, 1) und der Freude (Act. 14, 17), vor Allem der Liebe (2 Cor. 6, 11. 7, 3. Vgl. 1 Theff. 2, 17. 2 Theff. 3, 5).

---

[1]) In der letztgenannten Stelle wird ja gerade entwickelt, wie der natürliche Mensch für das, was vom Geiste Gottes kommt, unempfänglich ist (v. 14), es kann derselbe also kein dem göttlichen Geiste wesensverwandtes Element in sich haben. Auch die Stelle 1 Theff. 5, 23 (Vgl. §. 82, a.) könnte man aus diesem populären Sprachgebrauch erklären; aber dort ist ja überhaupt nicht von dem natürlichen Menschen, sondern von Christen die Rede, die bereits das πνεῦμα empfangen haben.

Ebenso aber gehören dem Herzen die Willensentschließungen an (1 Cor. 4, 5: βουλαὶ τῶν καρδιῶν, 7, 37: κέκρικεν ἐν τῇ καρδίᾳ. Vgl. 2 Cor. 9, 7). Im Herzen sitzt der Eifer für das Gute (2 Cor. 8, 16), ans Herz wendet sich die Verführung (Röm. 16, 18), wie die Stärkung in der Heiligung (1 Thess. 3, 13), Buße und Unbußfertigkeit wird auf die καρδία zurückgeführt (Röm. 2, 5. 29). Das Herz ist aber auch der Sitz des Bewußtseins (2 Cor. 3, 2), der Gedanken (Röm. 10, 6. 8: εἰπεῖν ἐν τῇ καρδίᾳ), der Erkenntniß (1 Cor. 2, 9). Schon hieraus erhellt, daß die καρδία den verschiedenartigsten Inhalt haben kann. Nach Röm. 1, 21 ist das Herz der Sitz der durch den νοῦς (v. 20) vermittelten ursprünglichen Gotteserkenntniß, nach Röm. 2, 15 der Sitz des ursprünglichen, nach not. a. ebenfalls durch ihn vermittelten Sittenbewußtseins. Daß aber die νοήματα des νοῦς selbst im Herzen ihren Sitz haben, zeigt deutlich der Zusammenhang von 2 Cor. 3, 14. 15 (Vgl. Phil. 4, 7). Von der anderen Seite ist aber auch das Herz der Sitz der fleischlichen Begierden (Röm. 1, 24). Ebenso ist das Herz keineswegs bloß das Centralorgan für das geistige Leben des natürlichen Menschen. Ins Herz wird der Geist ausgegossen (Röm. 5, 5. 2 Cor. 1, 22. 3, 3. Gal. 4, 6), im Herzen vollzieht sich die christliche Erleuchtung (2 Cor. 4, 6), in ihm wohnt der Glaube (Röm. 10, 9. 10).

c) Was im Herzen des Menschen ist, das ist das unverfälscht wahre (Röm. 6, 17: ὑπακούειν ἐκ καρδίας) im Gegensatz zu allem erheuchelten (2 Cor. 5, 12: προςώπῳ — καρδίᾳ) oder erzwungenen (2 Cor. 9, 7: μὴ ἐκ λύπης ἢ ἐξ ἀνάγκης) Schein, es ist aber darum auch das vor Menschen Verborgene (1 Cor. 14, 25: τὰ κρυπτὰ τῆς καρδίας Vgl. 4, 5 und Röm. 2, 29, wo dem ἐν τῷ κρυπτῷ Ἰουδαῖος die περιτομὴ καρδίας parallel steht) und Gott, dem Herzenskündiger (Röm. 8, 27. 1 Thess. 2, 4), allein bekannt (Vgl. §. 30, b. 66, b. 82, a.). So entsteht die Vorstellung des inneren und darum verborgenen Menschen und des äußeren, sichtbaren, die man darum also durchaus nicht aus zeitgenössischen Philosophemen zu erläutern braucht. Eigenthümlich ist nun die Art, wie Paulus Röm. 7, 22. 23 den νοῦς (not. a.) und den ἔσω ἄνθρωπος identificirt, übereinstimmend damit, daß jener nach not. b. seinen Sitz im Herzen hat (Vgl. Eph. 3, 16. 17). Es scheint dies dafür zu sprechen, daß die 7, 25 dem νοῦς entgegengesetzte σάρξ ganz der Aeußerlichkeit des leiblichen Lebens angehört. Da aber auch die (fleischlichen) Begierden nach not. b. im Herzen wohnen, also in dieser Beziehung ebenfalls dem Innern des Menschen angehören, da umgekehrt das Herz nach not. b. zunächst ein leibliches Organ ist und so die Begriffe des Aeußeren und Leiblichen oder des Inneren und Geistigen sich keineswegs decken, so muß der Grund jener Identificirung ein anderer sein. Da nun der νοῦς nach not. a. der σάρξ gegenüber ohnmächtig ist und stets von der in ihr wohnenden Sünde überwältigt wird, so kommt das im νοῦς verborgene bessere Ich des Menschen nie zum Vorschein. Was in die Erscheinung tritt, ist immer nur die das gesammte nach außen hin sichtbare Leben des Menschen bestimmende Herrschaft der Sünde. Die Organe aber, durch welche das, was im Menschen ist, nach außen hin sichtbar wird, sind

die Glieder des Leibes. Während darum das Ringen des νοῦς gegen die Sünde ganz auf den inneren Menschen beschränkt bleibt, wird die dominirende Macht der Sünde in den Gliedern sichtbar (Röm. 7, 23: *βλέπω ἕτερον νόμον ἐν τοῖς μέλεσίν μου*), wenn in ihnen die *παθήματα τῶν ἁμαρτιῶν* wirken (7, 5) und sie so in den Dienst der Sünde treten (6, 13). So erscheint das *σῶμα* stets als ein von der Sünde beherrschtes (Röm. 6, 6: *σῶμα τῆς ἁμαρτίας* Vgl. 7, 24) und die Begierden des Leibes sind sündlich, sofern nämlich in ihm die Sünde herrscht und die leiblichen Triebe verderbt (6, 12). Dergleichen Ausdrücke sind es gewesen, welche der irrigen Ansicht Vorschub geleistet haben, als ob Paulus im Leibe und den Gliedern die Sünde wohnend denkt, während in ihnen nur die Sündenherrschaft zur Erscheinung kommt, weil der *νοῦς*, in welchem nach not. a. die einzige Reaction gegen diese Sündenherrschaft liegt, ganz dem inneren verborgenen Leben des Menschen angehört und wegen seiner Ohnmacht nie das äußere Leben des Menschen in einer in die Sichtbarkeit tretenden Weise bestimmt. Den *νοῦς* kann die Sünde ohnmächtig machen und dadurch auf das Gebiet des verborgenen inneren Lebens beschränken, während sie die *σάρξ* positiv beherrscht, sie zu einem widergöttlichen Handeln erregt, das durch die Organe des Leibes sichtbar wird. Etwas anders gewandt erscheint der Gegensatz in der Stelle 2 Cor. 4, 16. Der äußere Mensch ist der Leib, der wegen seiner substanziellen Basis, der *θνητὴ σάρξ* (v. 11. Vgl. §. 93, b.), durch die Mühsale des irdischen Lebens allmählig aufgerieben wird (*διαφθείρεται*), während der innere Mensch Tag für Tag erneuert wird. Da aber nach not. a. auch der *νοῦς* einer fortgehenden Erneuerung bedarf (Röm. 12, 2), so erhellt auch hier, daß der *νοῦς* und der *ἔσω ἄνθρωπος* (oder, wie hier, *ὁ ἔσωθεν ἄνθρωπος*) identisch sind und daß der wegen seiner Ohnmacht ebenfalls der Sündenmacht verfallene und von der Sünde verderbte *νοῦς* erst im Christenthum erneuert wird.

Sechstes Capitel.

Die Heilsbedürftigkeit des Heidenthums.

---

§. 96. Der Abfall des Heidenthums.

Die Heiden haben ursprünglich eine Erkenntniß Gottes gehabt, vermittelt durch seine Selbstoffenbarung in der Schöpfung, Erhaltung und Regierung der Welt, bei der freilich auf ihre Mitthätigkeit gerechnet war. a) Ebenso hatten sie ursprünglich ein Bewußtsein über die göttliche Forderung und die Strafwürdigkeit ihrer Uebertretung und sie verfallen darum mit Recht der göttlichen Vergeltung. b) Diese

ursprüngliche Wahrheitserkenntniß ist dem Heidenthum verloren gegangen, weil es sich praktisch von Gott abgewandt hat. c) **Die Folge davon war eine eingebildete Weisheit, die doch vor Gott Thorheit ist und ein schrankenloses Sichhingeben an die natürlichen Lüste, die den Menschen knechten.** d)

a) Kann auch an sich darüber kein Zweifel sein, daß die Heiden oder, wie sie Paulus nach den Hauptvertretern des Heidenthums offnennt, die Hellenen (Röm. 1, 16. 2, 9. 10. 3, 9. 10, 12. 1 Cor 1, 22—24. 10, 32. 12, 13. Gal. 3, 28), Sünder sind und der Gerechtigkeit ermangeln, so kann doch die Frage entstehen, ob sie nicht wenigstens entschuldbar (Röm. 1, 20) und darum straffrei sind. Kennen die Heiden Gott nicht (Gal. 4, 8. Vgl. 1 Theff. 4, 5), so scheint es, als könne auch die Erfüllung des göttlichen Willens von ihnen nicht gefordert werden. Dennoch sahen wir §. 86, a., daß das Gericht Gottes über die ergeht, welche Gott nicht kennen (2 Theff. 1, 8). Paulus geht nämlich davon aus, daß die Heiden ursprünglich die Erkenntniß Gottes gehabt haben (Röm. 1, 21: *γνόντες τὸν θεὸν*) und zwar auf Grund einer Gottesoffenbarung, welche ihnen das für sie Erkennbare (*τὸ γνωστὸν τοῦ θεοῦ*), das, was sie auf ihrem Standpunkte von dem Wesen Gottes erkennen sollten, kundgethan hat (1, 19). Seit Erschaffung der Welt hat er nämlich seine ewige Macht und die Fülle seiner göttlichen Eigenschaften (*θειότης*) ihnen durch seine Werke kundgethan (v. 20). Er hat sich ihnen bezeugt durch seine Wohlthaten, indem er vom Himmel Regen und fruchtbare Zeiten gab und ihre Herzen erfüllte mit Speise und Wohlgefallen (Act. 14, 17). Er hat sich ihnen in seiner Weisheit offenbart (1 Cor. 1, 21), nach welcher er z. B. die Völker über die Erde vertheilte und ihnen für ihre Herrschaft festbestimmte Zeit- und Raumgrenzen gab (Act. 17, 26). Freilich war dabei auf ihre Mitthätigkeit gerechnet. Durch ihre Weisheit sollten sie Gott in seiner Weisheit erkennen (1 Cor. 1, 21), sie sollten ihn suchen, ob sie ihn etwa gleichsam aus diesen seinen Offenbarungen heraustasten und finden möchten (Act. 17, 27), und das ihnen dazu gegebene Organ war der *νοῦς* (Röm. 1, 20: *νοούμενα*. Vgl. §. 95, a.), mittelst dessen die unsichtbaren Eigenschaften Gottes (*τὰ ἀόρατα αὐτοῦ*) geistig geschaut werden konnten (*καθορᾶται*). Gott hatte also das Seinige gethan, um sie zu seiner Erkenntniß zu führen, damit sie unentschuldbar seien, wenn sie doch nicht dazu gelangten (Röm. 1, 20).

b) Die Heiden hatten allerdings das positive mosaische Gesetz nicht, sie sind in diesem Sinne *ἄνομοι* (1 Cor. 9, 21), sie sündigen *ἀνόμως* (Röm. 2, 12). Aber schon die Thatsache, daß sie trotzdem einzelne Tugenden haben, durch welche sie aus eigenem Antriebe (*φύσει*) ohne den Impuls eines positiven Gesetzes einzelne Forderungen dieses Gesetzes erfüllen (Vgl. 2, 26. 27), zeigt, daß sie sich selbst ein Gesetz sind (2, 14), daß das vom positiven Gesetz gebotene Werk als ein gefordertes ihnen ins Herz geschrieben ist. Es ist dies das den Menschen ursprünglich eingepflanzte Sittenbewußtsein (§. 95, a. b.),

welches in seiner Wahrheit bezeugt wird von dem Gewissen (conscientia consequens), das sie die Qualität ihrer und fremder Handlungen beurtheilen lehrt. Paulus unterscheidet das Gewissen also deutlich von jenem urspünglichen Sittenbewußtsein (2, 15). Die Heiden haben aber auch das Bewußtsein davon, daß die, welche τὰ μὴ καθήκοντα thun, des Todes würdig, also straffällig sind (1, 32), wobei Paulus wohl an die heidnischen Mythen vom Hades dachte oder auch an die Gerichte, in denen Gott seinen Zorn über die Sünde auch den Heiden offenbarte (1, 18). Darum findet das Grundgesetz der göttlichen Vergeltung (§. 88, b.) auf sie so gut wie auf die Juden Anwendung (2, 9. 10). Auch sie konnten durch Ausdauer im Gutesthun Ruhm und Ehre bei Gott und in Folge dessen die Unvergänglichkeit erstreben und so das ewige Leben (§. 88, c.) erlangen (v. 7), auch sie konnten aber der ihnen offenbar gewordenen Wahrheit im Sinne von §. 87, c. ungehorsam sein und der Ungerechtigkeit gehorchen (v. 8) und in Folge dessen auch ohne die Norm des positiven Gesetzes (ἀνόμως) durch den Zorn Gottes dem Verderben überantwortet werden (2, 12. Vgl. §. 88, d.).

c) Die Heiden haben den Keim der ihnen ursprünglich gegebenen (not. a.) mit dem Wesen Gottes übereinstimmenden Wahrheitserkenntniß (ἀλήθεια. Vgl. §. 87, c. Anmerk. 3) nicht gepflegt, weil sie es nicht der Mühe werth achteten, die Erkenntniß Gottes zu besitzen (Röm. 1, 28: τὸν θεὸν ἔχειν ἐν ἐπιγνώσει), vielmehr haben sie ihn in seiner Entwicklung gehemmt (κατέχειν) und das Hemmniß, in welchem jene Wahrheitserkenntniß gleichsam erstickte, war ihre (praktische) Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit (1, 18). Wie sich Paulus dies denkt, zeigt deutlich 1, 21. Sie haben Gott, soweit sie ihn kraft seiner ursprünglichen Offenbarung erkannten, nicht gepriesen und ihm nicht gedankt. Das δοξάζειν wäre die praktische Anerkennung seiner δύναμις und θειότης (v. 20), das εὐχαριστεῖν die praktische Anerkennung seiner Güte und Wohlthaten (Act. 14, 17) gewesen. Beides haben sie ihm verweigert und das war der Sündenfall des Heidenthums. Nicht durch einen intellectuellen Irrthum, sondern durch eine praktische Verirrung sind sie von der ursprünglichen Gotteserkenntniß abgekommen.

d) Durch die not. c. beschriebene praktische Abwendung von Gott haben die Heiden den höchsten Gegenstand ihres Denkens verloren und ihre Gedanken auf das Eitle, Nichtige gerichtet (Röm. 1, 21: ἐματαιώθησαν ἐν τοῖς διαλογισμοῖς αὐτῶν Vgl. Eph. 4, 17: περιπατ. ἐν ματαιότητι τοῦ νοὸς αὐτῶν), bis das nach §. 95, b. im Herzen befindliche Organ für die Erkenntniß des Göttlichen, der ihm bestimmten Thätigkeit entwöhnt, endlich dafür unfähig geworden (ἡ ἀσύνετος αὐτῶν καρδία) und so, des Lichtes der Wahrheit entbehrend, der Finsterniß (Röm. 2, 19: οἱ ἐν σκότει 2 Cor. 6, 14. Vgl. Eph. 5, 8. 1 Theff. 5, 4. 5) verfallen ist (Röm. 1, 21: ἐσκοτίσθη Vgl. Eph. 4, 18: ἐσκοτισμένοι τῇ διανοίᾳ — διὰ τὴν ἄγνοιαν τὴν οὖσαν ἐν αὐτοῖς διὰ τὴν πώρωσιν τῆς καρδίας αὐτῶν). Freilich beginnt mit diesem Verluste der durch göttliche Offenbarung mitgetheilten Wahrheit gerade der Dünkel auf die selbstersonnene Weisheit (Röm. 1, 22: φάσκοντες

εἶναι σοφοί), der sie aber zu Thoren stempelt (*ἐμωράνθησαν*), da diese Weisheit im Urtheil Gottes Thorheit ist (1 Cor. 3, 19). Denn die Gedanken dieser Weisheit, die Gott in seiner Weisheit nicht erkennt (1 Cor. 1, 21. Vgl. 2, 8), sind doch nur nichtige (1 Cor. 3, 20 nach Psalm 94, 11), und Gott hat gewußt diese Weisheit in ihrer Thorheit und Nichtigkeit darzustellen (1 Cor. 1, 20). Von praktischer Seite her war die Folge jener Abkehr von Gott (not. c.) ein immer tieferes Versinken in die Gottlosigkeit (Röm. 1, 18. Vgl. 4, 5. 5, 6), der principielle Ungehorsam (Röm. 11, 30), der gar nicht mehr nach der Gerechtigkeit strebt (Röm. 9, 30), sich vom Gesetze Gottes ganz losgelöst wähnt (2 Cor. 6, 14: *ἀνομία*) und in der *ἀδικία* (1 Cor. 6, 1) wandelt. Kennt der Mensch aber keine über ihm stehende Norm mehr, so verfällt er den natürlichen Trieben, den Begierden des Fleisches (Röm. 1, 24), die eben in dieser ihrer Emancipation von dem göttlichen Willen sündlich werden, insbesondere der Unzucht und Habgier (1 Cor. 5, 10), welche auch hier als die heidnischen Cardinallaster betrachtet werden (Vgl. §. 82, a.). Allein auch hier erreicht der Mensch nicht, was er zu erreichen meint; statt der vermeinten schrankenlosen Freiheit verfällt er der Knechtschaft der Leidenschaften (*πάθη*: Röm. 1, 26. Vgl. 1 Theß. 4, 5), die den Menschen zur äußersten Passivität verurtheilen (§. 91, b.).

§. 97. Der gegenwärtige Zustand des Heidenthums.

Der Götzendienst des Heidenthums ist seinem Wesen nach Creaturvergötterung und darum nicht nur entwürdigende Thorheit, sondern strafbare Sünde. a) Andererseits ist der Götzendienst Dämonencultus, der in eine befleckende Gemeinschaft mit dem bösen Geisterreiche bringt. b) Das Lasterleben des Heidenthums aber gipfelt in den unnatürlichen Wollustlastern und endlich in völliger Abstumpfung des sittlichen Bewußtseins. c) Mit alledem sind vereinzelte rühmliche Ausnahmen im Gebiet des Heidenthums nicht ausgeschlossen, die aber das Gesammturtheil über dasselbe nicht ändern können. d)

a) Der Gipfel der Thorheit, in welche das Heidenthum nach §. 96, d. gerieth, ist der Götzendienst. Denn es giebt keine größere Thorheit, als wenn man die *δόξα* des unvergänglichen Gottes verwandelt in ein *ὁμοίωμα* eines Menschen- und Thierbildes (Röm. 1, 23). Paulus denkt hier also nicht an den groben Fetischismus, der das Götzenbild selbst für die Gottheit hält; aber er schließt mit Recht aus dem Götzendienst darauf, daß das Heidenthum die Gottheit für ein Wesen halte, das dem in den Menschen- oder Thierbildern abgebildeten ähnlich sei (Act. 17, 29). Damit aber haben sie jedenfalls das richtig erkannte wahre Wesen Gottes (Vgl. §. 87, c. Anmerk. 2) vertauscht mit einem lügenhafter Weise dafür ausgegebenen und haben mit Umgehung des Schöpfers ein geschöpfliches Wesen verehrt (Röm 1, 25), wie es allein in jenen Bildern sein *ὁμοίωμα* finden kann. Das innerste Wesen des Heidenthums ist also Naturdienst, Creaturver-

götterung und diese ist nicht nur Thorheit sondern tiefe Entwürdigung. Die göttlichen Wesen, wie es sie sich vorstellt (*εἴδωλα*: 1 Theſſ. 1, 9), existiren gar nicht (1 Cor. 8, 4. 10, 19), sind wenigstens gar keine göttliche Wesen, sondern eine Lüge (Röm. 1, 25). Im Gegensatz zu dem wahren lebendigen Gott sind sie Nichtigkeiten (*μάταια*: Act. 14, 15. Vgl. Jerem. 8, 19), sprachlose Götzen, die keine Antwort geben können, wenn man sie anruft, sich nicht durch Offenbarung kund thun wie der lebendige Gott (1 Cor. 12, 2. Vgl. Habac. 2, 18). Diese Thorheit des Götzendienstes ist aber nach §. 96 eine selbstverschuldete und darum strafbare Sünde (1 Cor. 5, 10. 6, 9).

b) Es giebt noch einen zweiten Gesichtspunkt, aus welchem Paulus die Idololatrie betrachtet. Schon aus 1 Cor. 12, 2 erhellt, daß es eine höhere Macht giebt, durch welche die Menschen zur Verehrung der sprachlosen Götzen getrieben werden. Es sind also wirkliche und zwar übermenschliche Wesen, welche in den Idolen verehrt werden, und diese bezeichnet Paulus, einer Vorstellung des späteren Judenthums (Vgl. LXX. zu Deutr. 32, 17. Psalm 96, 5. Baruch 4, 7) folgend, als Dämonen (1 Cor. 10, 20). In dem Sinne, in welchem selbst das A. T. von vielen Göttern und Herrn redet (Vgl. Deutr. 10, 17), mögen sie immerhin Gottheiten genannt werden (1 Cor. 8, 5), wie ja auch Paulus selbst gelegentlich den Teufel den *θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου* nennt (2 Cor. 4, 4. Vgl. §. 91, d), aber für den Christen (1 Cor. 8, 6) sind es nur *λεγόμενοι θεοί* (v. 5), *φύσει μὴ ὄντες θεοί* (Gal. 4, 8); Gottheiten im Sinne der Heiden sind es nicht, Idole, wie sie sie sich denken, giebt es nicht (not. a.). Unstreitig sind diese Dämonen wie in den Evangelien (§. 26, b.) als die Diener und Organe des Satan gedacht, so daß der Teufel wohl ganz insbesondere durch sie das Heidenthum beherrscht. Wenigstens wird 2 Cor. 6, 14—16 mitten unter den Charakterzügen des heidnischen Wesens, nach der *ἀνομία* und *σκότος* (Vgl. §. 96, d) und vor den *εἴδωλα*, in v. 15 Beliar (= בְּלִיַּעַל) oder der Teufel genannt. Die Verbindung des Heidenthums mit dem dämonischen Reiche ist aber sehr real gedacht; denn nach 1 Cor. 10, 20. 21 nimmt Paulus offenbar an, daß die heidnischen Opfermahle, deren Theilnahme er darum den Christen untersagt, ebenso in eine reale (und natürlich befleckende) Gemeinschaft mit den Dämonen, denen das dort Genossene als Opfer geweiht ist, bringen, wie das christliche Abendmahl mit Christo.

c) Als den Gipfelpunkt des heidnischen Lasterlebens (§. 96, d.) betrachtet Paulus die unnatürlichen Wollustlaster (Röm. 1, 24. 26. 27), welche wirklich in der Zeit des sinkenden Heidenthums eine grausenerregende Verbreitung erlangt hatten. Dies war aber in der That ein nothwendiger Entwicklungsproceß, nicht nur weil viele unsittliche Mythen und Culte des Heidenthums die Sinnlichkeit beschönigten und aufstachelten, sondern hauptsächlich, weil es im Wesen der sinnlichen Lust liegt, daß sie, durch die gewöhnlichen Genußmittel leicht abgestumpft, nach immer neuen Reizmitteln sucht und so zu widernatürlicher Befriedigung kommt. Damit ist denn freilich das Hingegebensein

an die Natur in eine Verkehrung der Natur umgeschlagen, in welcher aber nur die Verkehrung der natürlichen Ordnung zu Tage tritt, welche darin liegt, daß der Mensch sich den natürlichen Trieben hingiebt statt über sie zu herrschen. Endlich aber verliert das Heidenthum völlig das ihm ursprünglich eingepflanzte (§. 96, b.) sittliche Bewußtsein. Sie thun das, was selbst von ihrem Standpunkte unziemlich ist (*τὰ μὴ καθήκοντα*: Röm. 1, 28—31), nicht nur gegen besseres Wissen und Gewissen selber, sondern sie billigen es auch an anderen, die es thun (1, 32), während doch der Mensch sonst, selbst wo er sein Bösesthun entschuldigt, nur zu geneigt ist, dasselbe an anderen zu rügen. Wenn der Apostel diese völlige Abstumpfung des sittlichen Bewußtseins (Vgl. Eph. 4, 19) als einen *νοῦς ἀδόκιμος* bezeichnet (Röm. 1, 28), so liegt es nahe, daß er dabei nicht bloß an einen verwerflichen Sinn gedacht hat, sondern an einen solchen, der nicht mehr prüft und unterscheidet zwischen Gut und Böse (Röm. 12, 2. 2, 18)[1]. In der That finden wir selbst unter den gebildeten heidnischen Schriftstellern jener Zeit offene Entschuldigungen der Päderastie, der Rachsucht und anderer Laster und jedenfalls zeigt der sittliche Indifferentismus der großen Masse (Röm. 9, 30: *ἔθνη, τὰ μὴ διώκοντα δικαιοσύνην*) für eine solche Abstumpfung des sittlichen Bewußtseins.

d) Es muß im Auge behalten werden, daß der Apostel überall das Heidenthum im Großen und Ganzen schildert, wie es auf Grund seiner naturgemäßen Entwicklung geworden war. Er setzt Röm. 2, 14. 26. 27 (Vgl. §. 96, b.) ausdrücklich den Fall als einen thatsächlich vorkommenden, daß die Heiden thun, was das Gesetz verlangt, und die Rechtssatzungen desselben halten. Allein diese einzelnen Ausnahmen können nach §. 90, d. schon für die einzelnen Personen nicht das Gesammturtheil über ihr sittliches Verhalten aufheben, geschweige denn das über das Heidenthum im Großen und Ganzen ausgesprochene, da sie nicht kraft des heidnischen Wesens, sondern trotz desselben zu Stande gekommen sind.

§. 98. Das Gottesgericht und die göttliche Pädagogik.

In der Entwicklung des Heidenthums vollzieht sich ein göttliches Zorngericht über den ursprünglichen Abfall desselben, in welchem Gott Sünde durch Sünde straft. a) Er läßt die Menschheit ihre Wege gehen, damit zu Tage komme, wohin die sündhafte Entwicklung der Menschheit nach der in dem natürlichen Entwicklungsgange waltenden Ordnung der göttlichen Gerechtigkeit führt. b) Von der anderen Seite wird das Heidenthum unter den Gesichtspunkt der jugendlichen Unreife und der damit gegebenen Gebundenheit gestellt, welcher die Perspective auf ein höheres Ziel der göttlichen Pädagogik öffnet. c)

[1]) Das Wort *ἀδόκιμος* kommt allerdings von *δέχομαι* her und heißt verwerflich (1 Cor. 9, 27); aber es konnte dem Apostel leicht begegnen, es mit *δοκιμάζειν* zusammenzubringen, zumal er ein Wortspiel mit *ἐδοκίμασαν* zu beabsichtigen scheint.

a) Die §. 96. 97 geschilderte Entwicklung des Heidenthums stellt Paulus Röm. 1, 18—32 unter den Gesichtspunkt eines Gerichts, in welchem sich der göttliche Zorn über den ursprünglichen Abfall des Heidenthums (§. 96, c.) offenbart. Schon dem Grundgesetz der göttlichen Vergeltung, wonach die Schuld eine äquivalente Strafe fordert (§. 86, a.), entspricht es, wenn Gott die Sünde durch Sünde straft, indem er den Sünder durch den von ihm geordneten Entwicklungsproceß der Sünde in immer tiefere Sünde versinken läßt. So müssen die Sünder an ihrer eigenen Person (*ἐν ἑαυτοῖς*) den nach göttlicher Ordnung nothwendigen (*ἣν ἔδει*) äquivalenten Lohn (*ἀντιμισθίαν*) für den Irrwahn ihres Abfalls von Gott empfangen (Röm. 1, 27). Darum giebt sie Gott dahin in die Unreinigkeit der unnatürlichen Wollustlaster (Röm. 1, 24. 26), die einerseits die nothwendige Consequenz ihres Götzendienstes und ihres Lebens in den Lüsten sind (§. 97, c.), andererseits durch die Schande, die sie mit sich bringen, ihre gerechte Strafe. Aber schon das Versinken in die Finsterniß und Thorheit (§. 96, d.) ist Röm. 1, 21. 22 durch die Passiva als ein Gottesgericht qualificirt, obwohl es die natürliche Folge der ursprünglichen Abkehr von Gott (§. 96, c.) ist. Wie genau aber diese Strafe ihrer Schuld entspreche, deutet der Apostel schon im Ausdruck an. Sie, die Gott seine Ehre genommen (1, 23), müssen sich selbst entehren (1, 24. 26); sie, die in der Vergötterung der Creatur die natürliche Ordnung der Dinge verkehrt haben (*μετήλλαξαν*: 1, 25), müssen nun auch die sittliche Ordnung verkehren (*μετήλλαξαν*: v. 26) und dem entsprechend, daß (*καθώς*) sie die Erkenntniß Gottes zu besitzen *οὐκ ἐδοκίμασαν*, gab sie Gott dahin *εἰς ἀδόκιμον νοῦν* (1, 28 und dazu §. 97, c. Anmerk.).

b) Wenn die Apostelgeschichte den Paulus sagen läßt, daß Gott alle Völker in ihren Wegen gehen ließ (Act. 14, 16), so ist das nur scheinbar eine von der not. a. entwickelten abweichende Anschauung. Dieses Gehenlassen steht nämlich im Gegensatz zu dem heilsgeschichtlichen Eingreifen Gottes in die Geschichte des jüdischen Volkes; indem sie Gott ihrer natürlichen Entwicklung überläßt, die sie in immer schlimmeres Verderben hinabführt, vollzieht sich eben an ihnen das not. a. beschriebene göttliche Zorngericht. Allein vom Gesichtspunkte der Zulassung aus betrachtet, schließt dieses Gericht zugleich die pädagogische Absicht ein, das Heidenthum erfahren zu lassen, wohin es mit seinen eigenen Kräften in der nothwendigen Consequenz der einmal eingeschlagenen Richtung gelange. Ergab sich dabei, daß die Sünde es in ein immer rettungsloseres Verderben führe, so mußte dadurch der Abscheu vor der so in ihrem tiefsten Wesen erkannten Sünde geweckt und das Heilsbedürfniß erregt werden. Was der Apostel Röm. 7, 13 vom Judenthum sagt, daß in seiner Entwicklung die Sünde in ihrem wahren Wesen zur Erscheinung kommen sollte, gilt in dieser Beziehung unzweifelhaft auch vom Heidenthum und dieser Gedanke liegt sichtlich im Hintergrunde der ganzen Schilderung von der sündhaften Entwicklung des Heidenthums (Röm. 1).

c) Wenn Paulus die Verführung der heidenchristlichen Galater zum jüdischen Gesetzeswesen als eine Rückkehr zu den *ἀσθενῆ καὶ πτωχὰ στοιχεῖα* betrachtet (Gal. 4, 9), so stellt er damit ihren früheren Zustand nicht unter den Gesichtspunkt eines strafwürdigen Abfalls, sondern einer Unvollkommenheit, wie sie dem noch unreifen Kindheitsalter der Menschheit entsprach. Von diesem Gesichtspunkte aus ist das Heidenthum eine Anfängerreligion, in welcher die Menschheit (*ὁ κόσμος*) die Elemente, gleichsam das A-B-C des religiösen Wissens und Handelns (*στοιχεῖα*) zu lernen begonnen hat, die natürlich noch dürftig sind und nicht bewirken können (*ἀσθενῆ καὶ πτωχά*), was der Mensch von der Religion verlangt. Die Heiden sind damit als *νήπιοι* betrachtet, deren Unreife noch keine höhere Belehrung zuließ, wie sie sonst wohl die Juden im Gegensatz zu sich selbst als *νήπιοι* betrachteten (Röm. 2, 20). Da nun der Mensch im Kindheitsalter noch mehr oder weniger die Stellung eines *δοῦλος* hat (Gal. 4, 1), so entsprach dieser ihrer Unreife auch die Gebundenheit, welche diese Anfängerreligion mit sich brachte, ihr *δουλεύειν* (Gal. 4, 8. 9), wie denn auch 1 Cor. 12, 2 die innere Unfreiheit und das Hingegebensein an fremde Mächte als Charakteristicum des Heidenthums erscheint (§. 97, b.). Unstreitig ist diese Auffassung des Heidenthums eine wesentlich andere, wie die not. a. entwickelte. Es ist die Zeit der Unwissenheit, die Gott nach Act. 17, 30 übersehen will. Aus diesem Ausdruck folgt freilich nicht, daß diese Unwissenheit eine unverschuldete ist, ja die Proclamirung des Uebersehens derselben hätte keine Bedeutung, wenn sie nicht auch als schuldbar angesehen werden könnte. Aber in der Anschauung des Galaterbriefs scheint allerdings die religiöse Unwissenheit des Heidenthums auf eine unverschuldete Unreife, ihre Sündenknechtschaft auf eine diesem Zustande entsprechende Gebundenheit zurückgeführt zu sein. Der natürliche Entwicklungsgang, der not. b. unter den Gesichtspunkt der Zulassung, not. a. unter den der gerechten Vergeltung gestellt war, scheint hier ganz als solcher betrachtet zu werden, sofern der Kindheitszustand der Menschheit eine höhere Belehrung und sittliche Befreiung noch nicht zuließ. Allein das Vermittelnde ist auch hier der Gesichtspunkt der in der göttlichen Leitung der Menschheitsentwicklung waltenden Pädagogik (not. b.). Darin liegt aber von selbst, daß die in dem Heidenthum vorliegende Veranstaltung derselben auf eine Zeit hintendirt, wo auf einer höheren Entwicklungsstufe die Unvollkommenheit der niederen überwunden wird, daß also auch über dem rettungslosen Elend des Heidenthums die Weissagung einer besseren Zukunft schwebt.

Siebentes Capitel.

Die Heilsbedürftigkeit des Judenthums.

§. 99. Die Gottesoffenbarung und das Gesetz.

Das Judenthum hatte vor dem Heidenthum zunächst das voraus, daß es im Alten Testamente die Offenbarung Gottes über sein Wesen besaß. a) Es besaß ferner ein geschriebenes Gesetz, das ihm den Willen Gottes in unerschütterlicher Objectivität vor Augen stellte. b) Dieses Gesetz war durch Moses gegeben und im Pentateuch von ihm niedergeschrieben, wobei Paulus zwischen dem ethischen und rituellen Theil des Gesetzes keinen Unterschied macht. c) Ebenso aber war ihm die ganze Schrift Alten Testaments eine Offenbarung des göttlichen Willens. d)

a) Wenn sich Paulus auch nie ausdrücklich darüber ausspricht, daß die Juden in den ATlichen Schriften eine Offenbarung über das Wesen Gottes besaßen, verständlicher und reicher als sie die Heiden ursprünglich gehabt (§. 96, a.), so versteht es sich doch für ihn von selbst. Er selbst beruft sich, wo er von irgend einer göttlichen Eigenschaft redet, wiederholt aufs A. T. So für Gottes Wahrhaftigkeit auf Psalm 51, 6 (Röm. 3, 4), für sein freies Erbarmen auf Exod. 33, 19. 9, 16. Jesaj. 45, 9. 10 (Röm. 9, 15. 17. 20), für seine unerforschliche Weisheit auf Jesaj. 40, 13 (Röm. 11, 34. 1 Cor. 2, 16), für seine unverdiente Gnade auf Hiob 41, 2 (Röm. 11, 35), für sein gerechtes Gericht auf Deutr. 32, 35 (Röm. 12, 19) und für die Universalität desselben auf Jesaj. 45, 23 (Röm. 14, 11). Es erhellt daraus auch, daß eine Darstellung des paulinischen Lehrbegriffs keine eigenthümliche Gotteslehre geben kann; Paulus will über das Wesen Gottes nur lehren, was das A. T. darüber lehrt und was die Juden aus ihm auch wissen konnten. Dabei ist aber freilich zu erinnern, daß auch die jüdischen Schriftgelehrten in der im A. T. sich entfaltenden Weisheit Gottes Gott nicht erkannten, weil ihre Weisheit, womit sie in demselben forschten, eine verkehrte war (1 Cor. 1, 20. 21), wie die der sündhaften Menschheit überhaupt (Vgl. §. 91, d.).

b) Daß die Juden im Gesetz eine abbildliche Darstellung der Wahrheit besaßen, aus welcher sie den Willen Gottes erkennen und den Unterschied von Gut und Böse prüfen lernten (Röm. 2, 18. 20. Vgl. §. 87, c.), ist dem Apostel so charakteristisch für sie, daß er sie als οἱ ἐν νόμῳ (Röm. 3, 19. Vgl. 2, 12), οἱ ὑπὸ νόμον (1 Cor. 9, 20. Vgl. Gal. 4, 5) bezeichnet. Auch die Juden waren sich dessen als eines hohen Vorzugs bewußt, dessen sie sich rühmten (Röm. 2, 23), auf Grund dessen sie sich zu Lehrmeistern (2, 19. 20) und Richtern (2, 1. 3) der Heiden aufwarfen. Besaßen auch die Heiden in gewissem Sinne ein Gesetz (§. 96, b.), so war es doch nach Röm. 2, 27

(Vgl. 2 Cor. 3, 6) ein wesentlicher Vorzug, daß die Juden dasselbe schriftlich fixirt besaßen, so daß sie es in den Synagogen verlesen hören (2, 13) und daraus unterrichtet werden konnten (2, 18). Das Gesetz stand ihnen dadurch in unerschütterlicher Objectivität gegenüber, so daß bei ihnen nicht, wie bei den Heiden (§. 97, c.), das Bewußtsein über den Unterschied von Böse und Gut ausgelöscht werden konnte.

c) Die Grundlage dieses Gesetzes bildet die mosaische Legislation, die zuerst wieder den göttlichen Willen mit einer bestimmten Strafandrohung verbunden proclamirt hat (Röm. 5, 14). Zu den besonderen Vorzügen Israels rechnet Paulus Röm. 9, 4 den feierlichen Act der Gesetzgebung (ἡ νομοθεσία), in welchem das auf steinerne Tafeln geschriebene (2 Cor. 3, 3. 7. Vgl. Exod. 31, 18) Gesetz am Sinai promulgirt wurde. Einer rabbinischen Tradition folgend (Vgl. Rhiem a. a. O. S. 247. 248), auf die schon Stephanus in seiner Rede sich bezieht (Act. 7, 53. Vgl. v. 38 und dazu §. 48, d.), nimmt er an, daß das Volk diese Gesetzestafeln zwar durch die Hand des Moses empfing (ἐν χειρὶ μεσίτου), aber unter Vermittlung von Engeln (Gal. 3, 19: διαταγεὶς δι᾽ ἀγγέλων), wodurch sicher keine Degradation des Gesetzes beabsichtigt wird. Als Gesetzgeber erscheint Moses auch Röm. 5, 14 (Vgl. v. 20); von ihm rührt die geschriebene Thora her, wie sie noch jetzt im Pentateuch gelesen wird (2 Cor. 3, 15), auch die Verordnung Deutr. 25, 4 wird als im Gesetz Mosis geschrieben bezeichnet (1 Cor. 9, 9. Vgl. Röm. 10, 5, wonach Moses Levit. 18, 5, Röm. 10, 19, wonach er Deutr. 32, 21 geschrieben hat). Dieses Gesetz Mosis (7, 7. Vgl. Exod. 20, 17) ist nun das Gesetz Gottes (7, 22. 25. 8, 2. 7), das aus seinem Geist stammt (v. 14) und heilig ist wie er selbst (v. 12), und zwar gilt das von dem Gesetz in seinem ganzen Umfange. So wenig wie Jesus (§. 27, c.) oder einer der Urapostel (§. 69, b.) macht Paulus irgend einen Unterschied zwischen dem ethischen und dem rituellen Theil des Gesetzes und die Annahme, daß er den letzteren nicht zur göttlichen Offenbarung, oder gar nicht einmal zum Gesetze Mosis rechnete (Vgl. Holsten, a. a. O. S. 21. 22), läßt sich natürlich daraus nicht beweisen, daß in seinen auf das ethische Wesen der vorchristlichen oder christlichen Menschheit bezüglichen Erörterungen nur von jenem ersteren die Rede ist. Was er von der Stellung des Christen zum Gesetz sagt, kann hier natürlich gar nicht in Betracht kommen. Wenn der Apostel aber Röm. 2, 28. 29 dem Juden vorhält, daß er um Lob von Gott zu empfangen nicht bloß am Fleische sondern am Herzen beschnitten sein müsse, so sagt er nichts anderes als was das Gesetz auch fordert (Deutr. 10, 16), und wenn er diese Beschneidung als eine nicht im Buchstaben des Gesetzes begründete sondern im Geiste Gottes vollzogene bezeichnet, so sagt er ebenfalls nur, was Deutr. 30, 6 sagt, daß diese Beschneidung von Gott selbst (durch seinen Geist) vollzogen wird auch im alten Bunde an allen denen, welche sich von ganzem Herzen im Gehorsam zu Gott bekehren (v. 2). Ausdrücklich aber zählt er Röm. 9, 4 unter die Vorzüge des jüdischen Volkes die כְּבוֹד יהוה (ἡ δόξα), welche nach rabbinischer,

auf Levit. 16, 2 gestützter Vorstellung beständig über der Bundeslade schwebte und also den Tempel zur wirklichen Offenbarungsstätte Gottes machte, wie er denn auch 1 Cor. 10, 18 den Brandopferaltar nach Exod. 20, 24 als die Stätte der göttlichen Gnadengegenwart betrachtet, durch welche der Israelit der Segnungen derselben theilhaftig wird. Erhellt hieraus, daß er die ATlichen Cultuseinrichtungen ganz im Sinne des A. T. und des Judenthums betrachtete, so zählt er zu jenen Vorzügen (Röm. 9, 4) auch die jüdische *λατρεία*, woraus von selbst folgt, daß er auch den rituellen Theil des Gesetzes, welcher die Bestimmungen über diese *λατρεία* gab, als einen von Gott gegebenen, für das Volk Israel segensreichen ansah.

d) Obwohl es sich nicht direkt beweisen läßt, so läßt es sich doch voraussetzen, daß Paulus, wenn er vom Gesetz schlechthin redet, nicht bloß an die mosaische Gesetzgebung (not. c.), sondern an alle Gebote Gottes dachte, wie sie im A. T. enthalten sind, also auch an die Fortbildung des Gesetzes durch die Propheten. Wie die Bezeichnung des Pentateuch als *ὁ νόμος* auch da gebraucht wird, wo es sich nicht um den gebietenden, sondern um den geschichtlichen (Röm. 3, 31. 1 Cor. 14, 34) oder weissagenden (Röm. 3, 21) Theil desselben handelt, und doch nur da, wo aus der Geschichte oder Weissagung der Wille Gottes erhellt, der den neuen Weg zur Rechtfertigung für den Menschen (Röm. 3, 21. 31) oder das rechte Verhalten des Menschen (1 Cor. 14, 34) ordnet, so wird umgekehrt das ganze A. T. als *ὁ νόμος* bezeichnet, auch wo es sich um Stellen aus den Psalmen und Propheten handelt (Röm. 3, 19. 1 Cor. 14, 21), aber doch auch nur, weil das A. T. in allen seinen Theilen zugleich den Willen Gottes kund thut.

§. 100. Wirkung und Zweck des Gesetzes.

Auch die Juden erfüllten das Gesetz nicht und waren darum eben so wie die Heiden dem Gericht verfallen. a) Bei der auch in ihnen wohnenden Sünde konnte nämlich das Gesetz seine Erfüllung nicht bewirken, sondern nur die Sünde zu seiner Uebertretung sollicitiren und so ihnen das Gericht und den Tod zuziehn. b) Hienach konnte der Zweck des Gesetzes nur sein, die Sünde, welche durch dasselbe zur Reife gebracht ward, in ihrer ganzen verderbenbringenden Macht zu offenbaren und dadurch im Menschen die Sehnsucht nach Erlösung zu wecken. c) Dann aber kann das Gesetz nur ein temporäres Institut sein, welches zeigt, daß auch für das Judenthum auf die Zeit der jugendlichen Unreife und der damit gegebenen Gebundenheit eine Zeit folgen muß, welche die Perspective auf ein höheres Ziel der göttlichen Pädagogik öffnet. d)

a) Auch in Betreff der Juden lehrt die Schrift (Röm. 3, 9—19) wie die Erfahrung (2, 1—3. 21—24), daß sie das Gesetz nicht halten und somit sammt den Heiden dem Gerichte Gottes verfallen sind

(3, 19. Vgl. §. 90, d.). Damit soll nicht gesagt sein, daß ihre Sündhaftigkeit nicht anderer Art war, wie die der Heiden, ja Paulus gesteht ihnen ein Eifern um Gott (Röm. 10, 2) und ein Streben nach Gerechtigkeit (Röm. 9, 31. 10, 3) zu. Allein da auch ihre Gesetzeserfüllung eine unvollkommne war, so konnte sie ihnen die Rechtfertigung nicht verschaffen (§. 90, d.). Beruhigten sie sich vollends bei ihrem Gesetzesbesitz (Röm. 2, 17: *ἐπαναπαύῃ νόμῳ* Vgl. v. 13) oder bei dem Eifer für das Gesetz, den sie durch das Richten Anderer zeigten (2, 1—3), so vergaßen sie, daß doch auch die Heiden in gewissem Sinne ein Gesetz besaßen (2, 14. 15) und daß Gott um seiner Unparteilichkeit willen im Gericht nur nach dem Thun seines Willens fragen kann (2, 2. 6. Vgl. §. 88, b.). Selbst ein so hohes Gut wie die Beschneidung, das ihnen in anderer Beziehung unbestreitbare und unverlierbare Vorzüge sicherte (Vgl. §. 101), konnte ihnen in dieser Beziehung nichts helfen, da Gott nach seiner Unparteilichkeit im Gericht nicht nach diesem persönlichen Vorzuge, sondern bei Beschnittenen wie Unbeschnittenen nur nach der Erfüllung oder Uebertretung des Gesetzes urtheilen kann (2, 25. 26) und nicht dem, der sich äußerlich einen Juden nennt (2, 17), sondern nur dem, der durch die im Gesetz geforderte Herzensbeschneidung (§. 99, c.) sich vor dem Herzenskündiger als einen echten Juden bewährt, das Lob des Gerechten ertheilen kann (2, 28. 29). Ja, da der Jude in dem geschriebenen Gesetz (§. 99, b.) und in der Beschneidung einen doppelten Antrieb zur Erfüllung des Gesetzes hat, so können die Tugenden der Heiden (§. 97, d.) ihm nur im Gericht das Urtheil sprechen (2, 27); über sein Böses thun wird zuerst das Gericht ergehn (2, 9: *Ἰουδαίου πρῶτον*), weil ihm sein Gesetz selbst das Urtheil spricht (v. 12: *ὅσοι ἐν νόμῳ ἥμαρτον, διὰ νόμου κριθήσονται*). Berufen sie sich endlich auf die bisherigen Gnadenführungen Gottes mit dem Volke Israel, so zeigen sie nur, daß sie die Geduld und Langmuth Gottes verkennen und verachten, die sie zur Buße antreibt (2, 4. Vgl. 9, 22), und vergrößern durch ihre Hartherzigkeit und Unbußfertigkeit ihre Schuld (v. 5).

b) Der scheinbar so grelle Widerspruch zwischen dem, was die Juden im Gesetz empfangen haben (§. 99), und dem Resultat ihrer religiös-sittlichen Entwicklung (not. a.) war unter den gegebenen Umständen, d. h. unter Voraussetzung der seit Adams Fall einmal im Menschen wohnenden Sünde (§. 92) kein zufälliger sondern ein nothwendiger. Daß das schriftliche Gesetz dem Juden in unerschütterlicher Objectivität gegenüberstand (§. 99, b.), wird Röm. 2, 27 ausdrücklich als ein Vorzug des Judenthums betrachtet im Verhältniß zum Heidenthum mit seinem natürlichen Sittenbewußtsein (v. 15), der den Juden zur Erfüllung des Gesetzes hätte antreiben müssen (not. a.), und steht auch 2 Cor. 3, 3. 6 nur im Gegensatz zu der Wirkung des *πνεῦμα* im Christenthum. Was das Gesetz ohnmächtig machte, so daß es seine Erfüllung nicht bewirken konnte, war also nicht diese seine starre Objectivität, überhaupt nicht ein Mangel am Gesetz, das an sich *καλός* ist (Röm. 7, 16), vielmehr nach 8, 3 die ihm entgegenstehende Macht des Fleisches oder vielmehr der im Fleische wohnenden Sünde

(§. 93, a.). Gerade weil das Gesetz geistlich (*πνευματικός*) war, aus dem Geiste Gottes geflossen und sein Wesen an sich tragend (*ἅγιος* Vgl. v. 12), so konnte es bei dem ganz und gar dem Fleischeswesen und damit der Herrschaft der Sünde verfallenen Menschen (*σάρκινος*) nur auf einen principiellen Widerstand stoßen (Röm. 7, 14 und dazu §. 94, c.). Ja, Paulus hatte es an sich selbst erfahren und hielt es für die allgemeine Erfahrung Aller, die unter dem Gesetze stehen, daß das Verbot der bösen Begierde dieselbe nicht unterdrückt, sondern aufstachelt (Röm. 7, 7. 8), daß gerade das Dazwischentreten des positiven Gesetzes dem relativen Unschuldszustande der sittlichen Unbewußtheit ein Ende macht, indem es die im Menschen schlummernde Sündenmacht (§. 91, b.) aufweckt (7, 8. 9). Diese nämlich empfängt durch das Verbot Anlaß, dem Menschen das Verbotene als ein erstrebenswerthes Gut vorzuspiegeln und ihn durch diesen Betrug zur Begierde danach und somit zur Uebertretung des Gebots zu verleiten (v. 11. Vgl. v. 8). Natürlich liegt das nicht am Gesetz, das unmöglich sündhaft sein kann (7, 7), vielmehr heilig, gerecht und für den Menschen segenbringend ist (v. 12), sondern an der in seinem Fleische wohnenden Sünde (v. 13). Bei dem fleischlichen Wesen des Menschen, dem *εἶναι ἐν τῇ σαρκί* (§. 93, a.), kann die Wirkung des Gesetzes nur die sein, daß die sündlichen Leidenschaften dadurch aufgestachelt werden (Röm. 7, 5), daß die im Menschen wohnende Sünde die Macht empfängt, ihn zur Uebertretung des Gesetzes zu verleiten (1 Cor. 15, 56: *ἡ δύναμις τῆς ἁμαρτίας ὁ νόμος*). So lange der Mensch daher unter der Herrschaft des Gesetzes steht, kann die Herrschaft der Sünde über ihn nicht gebrochen werden (Röm. 6, 14. Gal. 3, 23. Vgl. v. 22). Hat die Sünde aber den Menschen erst zur Uebertretung des Gesetzes verlockt, so bewirkt nun das Gesetz den Zorn Gottes, indem es die Vollstreckung der von ihm dem Sünder gedrohten Strafe fordert (Röm. 4, 15 und dazu §. 88, d.) und so seinen Fluch über den Menschen ausspricht (Gal. 3, 10). Da das Gesetz aber ausdrücklich den Tod als die Strafe der Sünde stipulirt (Deutr. 30, 19. Vgl. v. 15), so spricht der Buchstabe des Gesetzes dem Menschen das Todesurtheil (2 Cor. 3, 6: *τὸ γράμμα ἀποκτείνει*); die *διακονία* des Moses ist eine *διακονία θανάτου* und *κατακρίσεως* (v. 7. 9).

c) Da das Gesetz gegeben wurde, als die von Adam datirende sündhafte Entwicklung der Menschheit bereits im Gange war, die not. b. beschriebene Wirkung desselben also von Gott vorausgesehen und in Rechnung gebracht werden mußte, so konnte es nicht gegeben sein, um eine neue Epoche zu begründen und die Menschheit zur Gerechtigkeit zu führen, die sie seit Adams Fall verloren hat. Es kann vielmehr sein Zweck nur in der faktisch eingetretenen Wirkung gelegen haben, es ist nebenbei hineingekommen (*παρεισῆλθεν*), d. h. als ein nicht epochemachendes, daher relativ nebensächliches Moment in die Entwicklung der Menschheit eingetreten, welches nur die einmal begonnene Entwicklung zur Reife bringen sollte, indem es die Uebertretung mehrte (Röm. 5, 20). In demselben Sinne heißt es Gal. 3, 19, daß es zu Gunsten der Uebertretungen (der Verheißung)

hinzugefügt wurde, da es contextgemäß durchaus unzulässig ist, hierin zu finden, daß das Gesetz den Uebertretungen wehren sollte (Vgl. Meßner, S. 222, Reuß, II. S. 49), abgesehen davon, daß es nach not. b. diesen Zweck faktisch nicht erfüllt hätte. Dieselbe göttliche Pädagogie, welche absichtlich das Heidenthum sich selbst überließ, damit die Entwicklung der einmal von ihm eingeschlagenen sündhaften Richtung zur Reife komme (§. 98, b.), erreichte auf dem Gebiet des Judenthums dasselbe durch das Dazwischentreten des Gesetzes, nur daß hier Röm. 7, 13 der Zweck dieses Verfahrens ausdrücklich ausgesprochen wird. Die Sünde sollte zur Erscheinung kommen als das, was sie ist (ἵνα φανῇ ἁμαρτία scil. ἡ ἁμαρτία), ja es sollte dies geschehen, indem sie genöthigt wurde, sich in ihrem Wesen ganz zu expliciren, alle ihre Consequenzen herauszusetzen und so zur Reife zu kommen (ἵνα γένηται καθ' ὑπερβολὴν ἁμαρτωλὸς ἡ ἁμαρτία). Dies geschah aber, indem sie durchs Gesetz Anlaß empfing, den Menschen zu seiner Uebertretung zu sollicitiren und ihn so in den Zustand zu versetzen, den Paulus als den Tod (im metaphorischen Sinne), als den Verlust des in dem relativen Unschuldszustande bestehenden wahren Lebens (v. 9) bezeichnet (v. 10. 24). Da demnach das Gesetz, das die Gerechtigkeit fordert, mit dieser nach §. 88, c. das Leben geben will, und nun in Folge der im Menschen vorhandenen Sünde das gerade Gegentheil dessen bewirkte, was es bewirken wollte (v. 10), sofern es nun sowohl den geistlichen Tod als nach not. b. den Tod als Strafe der Sünde dem Menschen herbeiführte, so geschah es, daß die Sünde dem Menschen dies hohe Gut in sein Gegentheil verkehrte (v. 13). Klarer aber kann die Sünde ihr eigenstes Wesen nicht offenbaren, als wenn sich zeigt, daß sie dem Menschen den Segen in Fluch verkehrt. Nicht nur, weil das Gesetz den Menschen zur eigenen Erfahrung der dadurch sollicitirten bösen Begierde bringt (7, 7), nicht nur weil es allen Menschen ihre Sündhaftigkeit vorhält (3, 19. 20), sondern auch in sofern als an ihm sich die Sünde in ihrem eigensten Wesen offenbart, wirkt das Gesetz Erkenntniß der Sünde (3, 20: διὰ νόμου ἐπίγνωσις ἁμαρτίας). Hat der Mensch aber erst so die ganze verderbenbringende Macht der Sünde erfahren, dann dringt sich ihm von selbst der Angstruf nach der Errettung aus diesem Todeszustand, in den sie ihn gebracht hat, auf (7, 24) und durch die Erweckung dieses Heilsverlangens wird es ihm der παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν (Gal. 3, 24). Wenn das Gesetz nach 3, 23 als Wächter (ἐφρουρούμεθα ὑπὸ νόμον) vor dem Kerker steht, in welchem uns nach v. 22 die Sünde mit ihrer Herrschaft gefangen hält (συγκεκλεισμένοι v. 23. Vgl. v. 22: συνέκλεισεν — ὑπὸ ἁμαρτίαν), oder ohne Bild, wenn das Gesetz durch seine immer aufs Neue zur Uebertretung sollicitirende Macht (v. 19) die Herrschaft der Sünde im Menschen stets befördert (Vgl. Röm. 6, 14), damit (nach dem Zusammenhange mit v. 21. 22) der Mensch nicht durch Gesetzeserfüllung erlange, was er erst ἐκ πίστεως, näher ἐκ πίστεως Ἰησοῦ erlangen sollte, und wenn daraus der pädagogische Charakter des Gesetzes gefolgert wird (ὥστε), so kann das Gesetz nur insofern ein Pädagog genannt werden, als es durch die immer neue

Ueberführung des Menschen von seiner Unfähigkeit, durch sich und sein Thun die Gerechtigkeit zu erlangen, ihn zu Christo hinführte und anleitete, die Rechtfertigung auf dem Wege des Glaubens an ihn zu suchen.

d) Aus dem pädagogischen (not. c.) folgert Paulus mit Recht den transitorischen Charakter des Gesetzes. Ist das Ziel erreicht, zu welchem der Pädagog hinführen soll, so hört die Wirksamkeit des Pädagogen von selbst auf (Gal. 3, 25: οὐκέτι ὑπὸ παιδαγωγόν ἐσμεν). Mit dem Eintritt des Gaubens oder Christi als des Glaubensobjects ist das Ende des Gesetzes da (Röm. 10, 4), weil nun nicht mehr auf Grund der Gesetzeswerke, sondern auf Grund des Glaubens Gott gerecht spricht. Das Gesetz ist ein καταργούμενον (2 Cor. 3, 11), aber nicht etwa, weil es der Sünde des Menschen gegenüber seinen Zweck verfehlt hat, sondern weil es ursprünglich nur für einen temporären Zweck gegeben war, nach dessen Erreichung seine Bedeutung von selbst aufhört. Schon Moses war sich des τέλος τοῦ καταργουμένου wohl bewußt, wenn er auch noch Gründe hatte, dies dem Volke zu verbergen (2 Cor. 3, 13); denn das Gesetz war ursprünglich nur der Verheißung hinzugefügt bis auf einen bestimmten Zeitpunkt hin (Gal. 3, 19: ἄχρις οὗ), der mit der Erscheinung Christi und des Glaubens an ihn eintrat. Daran knüpft sich von selbst der Gesichtspunkt an, welchen Paulus §. 98, c. für die göttliche Erziehung des Heidenthums geltend macht. Auch das Gesetz gehört, wenn es nur auf eine bestimmte Entwicklungsepoche der Menschheit berechnet ist, zu den ἀσθενῆ καὶ πτωχὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου (Gal. 4, 3. 9), zu den elementaren Anfängen der Religion, wie sie für den jener Epoche eignenden Zustand der Unreife der Menschheit allein passend sind, nicht wegen seines Naturcharakters (Vgl. Baur, S. 171), sondern wegen seiner bloß propädeutischen Bedeutung (not. c.). So lange das Kind noch im Zustande des νήπιος ist, steht es unter Aufsehern und Verwaltern (Gal. 4, 2), das gilt auch vom Judenthum (Gal. 4, 3). Weil aber der Mensch im Zustande der unreifen Kindheit noch mehr oder weniger die Stellung eines δοῦλος hat (v. 1), darum befindet er sich unter dem Gesetz im Zustande der Unfreiheit (v. 3: δεδουλωμένοι), das Gesetz ist ein ζυγὸς δουλείας (5, 1), der Gesetzesbund, durch den Sohn Abrahams von der Magd vorgebildet, bestimmt zur Knechtschaft (Gal. 4, 22—24. Vgl. Röm. 8, 15). Freilich nur so lange der sündhafte Mensch dem Gesetz widerstrebt, erscheint ihm dasselbe als ein knechtisches Joch. Während aber sonst die Wirkung (not. b.) und der Zweck des Gesetzes (not. c.) durch die im Menschen vorhandene Sünde bedingt erscheint, erscheint diese Knechtschaft hier als Folge einer noch unvollkommenen Entwicklungsstufe, welche über sich selbst hinausweist und den Blick auf eine bessere Zukunft öffnet, die an dem vom Vater bestimmten Termine der Mündigkeitserklärung eintreten wird (Gal. 4, 2: ἡ προθεσμία τοῦ πατρός).

§. 101. Der unverlierbare Vorzug des Judenthums.

Der Hauptvorzug der Israeliten war die Abstammung von den Erzvätern, welche ihnen ein ausschließliches Eigenthums= und Kindschaftsverhältniß zu Gott gewährleistete. a) Dies Verhältniß beruht auf den Bündnissen, die Gott mit den Vätern geschlossen, und auf der in ihnen gegebenen Verheißung des messianischen Heils. b) Diese Verheißung ist aber aus Gnaden ertheilt und nicht an eine gesetzliche Leistung gebunden, damit sie nicht aufhöre Gnadengeschenk zu sein und durch die vom Gesetz gewirkte und constatirte Uebertretung außer Kraft gesetzt werde. c) Die Erfüllung dieser Verheißung war daher der unverlierbare Hoffnungsbesitz Israels. d)

a) Wenn auch hinsichtlich der Heilsbedürftigkeit das Judenthum oder die Beschneidung, wie Paulus dasselbe oft nach seinem charakteristischen Merkmal bezeichnet (Röm. 3, 30. 4, 12. 15, 8. Gal. 2, 7—9. 5, 6. 6, 15), dem Heidenthum ganz gleichsteht (§. 100, a.), so soll damit durchaus nicht geleugnet werden, daß es in vielfacher Beziehung etwas vor demselben voraus hat (Röm. 3, 2: *πολὺ κατὰ πάντα τρόπον*. Vgl. §. 99, a. b.); es folgt nur daraus, daß es nicht in allen Stücken (*οὐ πάντως*) etwas voraus hat, nämlich nicht hinsichtlich der allgemeinen Sündhaftigkeit (3, 9). Die Aufzählung seiner Vorzüge gipfelt aber Röm. 9, 5 in der Abstammung von den Erzvätern, von deren letztem die Juden den theokratischen Ehrennamen der Israeliten führen (v. 4). Auf diese Abstammung wie auf diesen Namen legt Paulus Röm. 11, 1. 2 Cor. 11, 22 (Vgl. Phil. 3, 5) auch für seine Person Gewicht. Welche Bedeutung diese Abstammung, deren Zeichen die Beschneidung ist (Röm. 4, 12), und darum auch diese selbst, die 2, 25 ausdrücklich als nutzenbringend anerkannt wird, hat, erhellt aus Röm. 11, 16. Nach dem Grundsatze, daß die Zweige heilig sind, wenn die Wurzel heilig ist, geht die Gottgeweihtheit von den Erzvätern auf ihre Nachkommen über, in ihnen sind diese zu Gottes Eigenthum erwählt ganz im ATlichen Sinne (Vgl. §. 51, a.) und als sein Eigenthum sind sie der erwählte Gegenstand seiner Liebe (Röm. 11, 28: *κατὰ τὴν ἐκλογὴν ἀγαπητοὶ διὰ τοὺς πατέρας*). Das Volk Israel ist sein Volk (Röm. 11, 1. 2. 15, 10 nach Deutr. 32, 43), er läßt seine Herrlichkeit unter ihnen wohnen (Röm. 9, 4: *ἡ δόξα* und dazu §. 99, c.) und sie können sich seiner als ihres Gottes rühmen (Röm. 2, 17). Dieses besondere Liebesverhältniß, in welchem das Volk zu seinem Gott steht, wird aber in ATlicher Weise (Vgl. §. 23, c.) als ein Kindschaftsverhältniß bezeichnet (Röm. 9, 4: *ἡ υἱοθεσία*); der Same Abrahams sind die *τέκνα θεοῦ*, wie deutlich aus dem Zusammenhange von Röm. 9, 7. 8 erhellt, wo *τέκνα Ἀβραάμ* und *τέκνα θεοῦ* als Synonymbegriffe vertauscht werden. Ebenso erhellt aus Röm. 9, 25. 26, daß die Begriffe Gottes Volk sein, Geliebtsein und Söhne Gottes sein Synonymbegriffe sind.

b) Die not. a. geschilderte Bedeutung der Abstammung von den Vätern gründet sich auf die Bündnisse, welche Gott mit den Vätern geschlossen hat und in welchen er ihnen und ihrem Samen bestimmte Verheißungen ertheilt hat (Röm. 9, 4: *αἱ διαθῆκαι — καὶ αἱ ἐπαγγελίαι*. Vgl. Eph. 2, 12), zu deren Erfüllung er um seiner Wahrhaftigkeit willen verpflichtet ist (Röm. 15, 8: *ὑπὲρ ἀληθείας θεοῦ εἰς τὸ βεβαιῶσαι τὰς ἐπαγγελίας τῶν πατέρων*). Diese Verheißungen sind der Inhalt der Gottessprüche (*τὰ λόγια τοῦ θεοῦ*), mit denen betraut zu sein der Hauptvorzug der Juden oder der Beschneidung ist (Röm. 3, 1. 2), welche Abraham als Siegel der Gerechtigkeitserklärung empfing, auf Grund deren ihm jene Verheißungen zu Theil wurden (Röm. 4, 11). Nur mit einer Ungültigerklärung jenes Bundes könnten diese Verheißungen außer Kraft gesetzt werden (Gal. 3, 17). Der Inhalt der dem Abraham und seinem Samen gegebenen Verheißung ist aber nach Röm. 4, 13 das *κληρόνομον αὐτὸν εἶναι κόσμου*. Der dem Abraham zunächst zugesagte Besitz des Landes Canaan (Gen. 15, 7. 17, 8) wird wegen der Beziehung, in welche sein Segen oft auf alle Völker der Erde gesetzt erscheint (Gen. 18, 18. 22, 18), zur Vorstellung des Weltbesitzes erweitert und dieser realisirt sich in dem verheißenen Messiasreich. Dies erhellt noch deutlicher aus der anderen Deutung, die Paulus Gal. 3, 16 der patriarchalischen Weissagung giebt. Hienach ist *τὸ σπέρμα* nicht Collectivbegriff für die Nachkommen Abrahams, sondern Bezeichnung des von den Vätern stammenden (Röm. 9, 5) Christus (Vgl. Gal. 3, 19). Auf ihn als den Herrn des Messiasreichs bezieht sich also speciell die Verheißung des Weltbesitzes. Mit dem Messiasreich ist aber alles messianische Heil dem Samen Abrahams (in collectivem Sinne) unmittelbar, oder durch den Samen (in persönlichem Sinne) verheißen.

c) Gott hat dem Abraham den messianischen Heilsbesitz (*ἡ κληρονομία*. Vgl. §. 37, a. 59, a.) mittelst Verheißung geschenksmäßig ertheilt (Gal. 3, 18: *κεχάρισται*), nicht als Lohn für eine bestimmte Leistung, sondern *κατὰ χάριν* (Röm. 4, 16). Daraus aber folgt, daß derselbe von dem Gesetz ganz unabhängig ist. Der Bund, durch welchen sich Gott zur Erfüllung dieser Verheißung an die Nachkommen Abrahams verpflichtet hatte, konnte nicht, nachdem er längst gültig gemacht war, durch das 430 Jahre später gegebene Gesetz ungültig gemacht werden (Gal. 3, 17). Dies wäre aber geschehen, wenn die Erlangung der *κληρονομία* abhängig gemacht wäre von der Erfüllung des Gesetzes; denn dann wäre sie nicht auf Grund der Gnadenverheißung, die zum Wesen des Bundes gehört (not. b.), sondern auf Grund einer gesetzlichen Leistung erlangt (Gal. 3, 18). Das Gesetz wäre wider die Verheißungen, es höbe sie auf (3, 21). Ja, wenn die messianische *κληρονομία* auf Grund des Gesetzes erlangt würde (*εἰ οἱ ἐκ νόμου κληρόνομοι*), d. h. so daß sie von der Erfüllung des Gesetzes abhängig wäre und bliebe, so wäre die Verheißung ganz und gar abgeschafft (Röm. 4, 14), da bei der im Menschen herrschenden Sünde das Gesetz nothwendig Gesetzesübertretung und dadurch den Zorn Gottes hervorruft (4, 15. Vgl. §. 100, b.). Der Zorn aber

schließt den Gnadenbeweis aus, den die Erfüllung der Verheißung involviren würde, an den Gegenständen seines Zornes könnte Gott die Verheißung überhaupt nicht mehr erfüllen. Eben darum aber ist sie *κατὰ χάριν* gegeben, damit sie nicht von einer unerfüllbaren Bedingung abhängig und darum stets unsicher, sondern fest und unerschütterlich sei (4, 16: *βεβαίαν*. Vgl. 15, 8: *βεβαιῶσαι*), damit sie dem Samen Abrahams unverlierbar bleibe.

d) Es folgt aus not. c., daß, während der Vorzug, welcher dem Volke Israel durch sein Gesetz gegeben war, durch die in ihm vorhandene Sünde in sein Gegentheil verkehrt werden konnte (§. 100, c.), der Vorzug, welchen es kraft seiner Abstammung von den Vätern in den Verheißungen des messianischen Heils besaß, ein unverlierbarer war. Die Untreue des Volkes in der Haltung des Bundes, der allerdings für sie auch Verpflichtungen in sich schloß, konnte unmöglich die Treue Gottes aufheben (Röm. 3, 3 und dazu §. 88, a.), er mußte, um wahrhaftig zu sein, sein Wort halten, selbst wenn das Volk es ihm durch seine Ungerechtigkeit so zu sagen erschwerte (v. 4. 5). Um seiner Wahrhaftigkeit willen mußte Christus ein Diener der Beschneidung werden und so den Nachkommen der Väter den Besitz des messianischen Heils vermitteln, damit die Verheißungen der Väter nicht aufgehoben, sondern durch ihre Erfüllung als wahr bestätigt würden (Röm. 15, 8 und dazu not. b. Vgl. 2 Cor. 1, 20), um ihretwillen ist immer noch das im Evangelium verkündete Heil zuerst für die Juden da (Röm. 1, 16). Denn Gottes Gnadengaben und insbesondere die Berufung zum messianischen Heil, die er dem Volke verliehen, können ihn nicht gereuen und von ihm zurückgenommen werden (Röm. 11, 29). Es folgt daraus aber freilich, daß die Erfüllung der Verheißung und damit die Erlangung des messianischen Heils auf ganz neuen, vom Gesetz durchaus unabhängigen Wegen beschafft werden mußte. Damit stehen wir an der Grenze der vorchristlichen Zeit und es öffnet sich der Blick auf die neue Zeit der Gnade und des Heils.

Achtes Capitel.

Die Weissagung und die Erfüllung.

§. 102. Die Weissagung der Schrift.

Die Schrift, sofern sie sich auf das messianische Heil und seine Verwirklichung bezieht, hat ihre Bedeutung ausschließlich für die Empfänger desselben, also für die christliche Gegenwart. a) Die in dieser Gegenwart sich enthüllenden göttlichen Rathschlüsse und die damit zusammenhängenden Ereignisse sind in ihr bis ins Detail hinein direct

geweissagt. b) Es ist aber auch die christliche Gegenwart in ihrer Geschichte und ihren Institutionen vielfach typisch vorangedeutet. c) Dieser weissagende Sinn der Alttestamentlichen Geschichten und Verordnungen kann oft nur durch allegorische Deutung ermittelt werden, zumal wo der buchstäbliche Sinn sich als unzulässig erweist. d)

a) Der Satz, daß, was das Gesetz sagt, es mit Beziehung auf die redet, die unter dem Gesetz stehen (Röm. 3, 19), soll in dem Zusammenhange, in welchem er steht, nur bevorworten, daß die Schilderungen der allgemeinen Sündhaftigkeit im A. T. auch auf die Juden gehen (§. 90, d.). Er beruht aber auf der allgemeinen Wahrheit, daß die Schrift ihrem gesetzlichen Inhalt nach (§. 99, d.) speciell für die Juden ist, sofern sie noch unter dem nach §. 100, d. transitorischen Institut des Gesetzes stehen, darum also für die Juden der Vergangenheit und für die der Gegenwart nur insofern, als sie noch nicht gläubig geworden. Sofern nun aber in der Schrift auch die Verheißung des messianischen Heils (§. 101, b.) enthalten ist, die sich erst in einer fernen Zukunft erfüllen sollte, hat dieselbe ihre eigentliche Bedeutung erst für die zukünftigen Generationen, welche diese Erfüllung erleben sollten. Diese nothwendige Consequenz von der Auffassung der Weissagung als einer direct messianischen hat Paulus ebenso wie Petrus (§. 63, a.) gezogen. Den Inhalt der Heilsbotschaft Gottes, die der Apostel verkündet, hat Gott zuvorverheißen durch seine Propheten in heiligen Schriften (Röm. 1, 2). Aber wie schon hier die prophetische Wirksamkeit ausschließlich von der Seite betrachtet wird, wonach ihre Organe ihre Weissagungen in den für die Zukunft bestimmten Schriften niedergelegt haben, so folgt aus Röm. 16, 26, daß die specifische Bedeutung dieser Schriften eine solche ist, die nur auf jene Zukunft berechnet sein konnte. Es heißt dort nämlich, daß in der christlichen Gegenwart das Heilsgeheimniß durch Vermittlung prophetischer Schriften kundgemacht sei, sofern durch den Nachweis, daß das jetzt verkündete bereits von den Propheten geweissagt sei, die Erkenntniß begründet wird, daß es wirklich der längst gefaßte göttliche Rathschluß sei, den die Apostel verkündigen. So ist die patriarchalische Verheißung (Gen. 12, 3) von der Schrift vorher kundgemacht mit ausdrücklichem Absehen auf die künftige Rechtfertigung der Heiden aus dem Glauben (Gal. 3, 8). Ja, was vom Gesetz und von den Propheten bezeugt ist, ist durch dieses Zeugniß ihrer Gegenwart, die dasselbe noch nicht im Lichte der Erfüllung betrachten und verstehen konnte, noch keineswegs kundgemacht (Röm. 3, 21), sondern erst in der Heilszukunft durch das Evangelium (1, 17). Was zuvorgeschrieben ist, hat darum seine Bedeutung nicht für die Zeit, in der es geschrieben wurde, sondern es ist zu unserer Belehrung (Röm. 15, 4) und Zurechtweisung geschrieben (1 Cor. 10, 11). Auch die praktischen Anforderungen an das Verhalten der Menschen, welche in diesen Weissagungen der göttlichen Rathschlüsse enthalten sind, haben ihre Abzweckung in der Unterweisung derer, welche die Erfüllung derselben erleben. So tendirt eine Weissagung wie Jesaj. 49, 8 auf das Verhalten in der christlichen

Gegenwart (2 Cor. 6, 2. Vgl. Eph. 5, 14), und selbst das mosaische Gesetz, als Weissagung aufgefaßt (not. d.), kann eine directe Beziehung auf die Regelung christlicher Verhältnisse erhalten (1 Cor. 9, 9. 10: δι' ἡμᾶς ἐγράφη).

b) In welchem Umfange Paulus den Inhalt der messianischen Heilsbotschaft in der Schrift direct vorherverkündigt fand, erhellt aus seinen gelegentlichen Beziehungen auf die Weissagung des A. T. Christus ist gestorben und auferstanden nach der Schrift (1 Cor. 15, 3. 4), seine Schmähungen sind Psalm 69, 10 geweissagt (Röm. 15, 3), die ihm verliehene Herrschaft Psalm 8, 7 (1 Cor. 15, 27). Wo er die Verheißung des Geistes (Gal. 3, 14. Vgl. Eph. 1, 13) gefunden, sagt der Apostel nicht. Die Lehre von der Glaubensgerechtigkeit ist von der Thora und den Propheten bezeugt (Röm. 3, 21. Gal. 3, 8. Vgl. Röm. 1, 17. Gal. 3, 11 nach Habac. 2, 4. Röm. 4, 6—8 nach Psalm 32, 1. 2), insbesondere der Glaube als Heilsbedingung Jesaj. 28, 16 (Röm. 10, 11) und als Quelle der evangelischen Verkündigung Psalm 116, 10 (2 Cor. 4, 13). Die Universalität der Heilsverkündigung findet Paulus Psalm 19, 5 (Röm. 10, 18), die Vernichtung der menschlichen Weisheit durch die thörichte Predigt Jesaj. 29, 14 (1 Cor. 1, 19), die Berufung der Heiden Hos. 2, 25. 1, 10 (Röm. 9, 25. 26), Deutr. 32, 21. Jesaj. 65, 1 (Röm. 10, 19. 20), Psalm 18, 50. Deutr. 32, 43. Psalm 117, 1. Jesaj. 11, 10 (Röm. 15, 9—12), Jesaj. 52, 15 (Röm. 15, 21) und in gewissem Sinne schon in der patriarchalischen Verheißung (Gal. 3, 8. Röm. 4, 18). Den Unglauben der Juden sieht er geweissagt Jesaj. 53, 1. 65, 2 (Röm. 10, 16. 21), den Anstoß, den sie an Christo nehmen, Jesaj. 8, 14. 28, 16 (Röm. 9, 33), ihre Verstockung Jesaj. 29, 10. 6, 9. 10. Deutr. 29, 4. Psalm 69, 23. 24 (Röm. 11, 8—10), ihre theilweise Verwerfung Jesaj. 10, 22. 23. 1, 9 (Röm. 9, 27—29), ihre endliche Errettung Jesaj. 59, 20. Jerem. 31, 33. 34 (Röm. 11, 26. 27). Daß die Christengemeinde der Tempel Gottes ist, findet er Levit. 26, 11. 12. Jesaj. 52, 11. Jerem. 31, 9. 2 Sam. 7, 14 (2 Cor. 6, 16—18), die Austheilung der Gnadengaben Psalm 68, 19 (Eph. 4, 8—10), selbst die specielle Gabe des Zungenredens Jesaj. 28, 11. 12 (1 Cor. 14, 21). Die stete Verfolgung der Christen weissagt Psalm 44, 23 (Röm. 8, 36), die endliche Ueberwindung des Todes Jesaj. 25, 8. Hos. 13, 14 (1 Cor. 15, 54. 55).

c) Weissagend ist die Schrift nicht nur durch ihre prophetischen Aussprüche, sondern auch durch ihre vorbildliche Geschichte. In Folge der göttlichen Leitung der Geschichte bildeten sich nämlich in früheren geschichtlichen Ereignissen die Ereignisse der messianischen Zeit nach ihrem Wesen und ihrer Bedeutung ab. So ist Adam nach Röm. 5, 14 ein Typus des zukünftigen (zweiten) Adam, sofern an ihm sich zeigt, wie von Einem aus ein Einfluß auf das ganze Geschlecht sich erstreckt. So sind die Israeliten der mosaischen Zeit mit ihren Heilserfahrungen wie mit den Gottesgerichten, die sie erfuhren, τύποι ἡμῶν (1 Cor. 10, 6); was ihnen widerfuhr, widerfuhr ihnen vorbildlich (τυπικῶς) d. h. so daß wir daran lernen sollen, was wir erfahren haben und erfahren

werden, wenn wir uns ähnlich verhalten (v. 11). Natürlich ist dabei immer zugleich die Aufzeichnung dieser Geschichte in den Blick gefaßt, durch welche dieselbe erst diese Bedeutung für die Zukunft erhalten konnte. Was die Schrift von der Rechtfertigung Abrahams erzählt, ist nicht nur geschrieben, um seine Rechtfertigung zu beschreiben (*δι' αὐτόν*), sondern um uns über die Art der unserigen zu belehren (Röm. 4, 23. 24). Als einen Typus auf sein Schicksal betrachtet bereits Jesus das Schicksal des Jonas (Matth. 12, 40), als einen Typus des letzten Gerichts die Sündfluth (Matth. 24, 37—39. Vgl. 1 Petr. 3, 20. 21 und dazu §. 60, a. 62, a.). Uebrigens ist die Grenze zwischen der Betrachtung der Geschichte als Typus und der bloßen Entlehnung von illustrirenden Beispielen aus ihr eine fließende. Wenn der Trost, den Gott dem Elias gab (Röm. 11, 2—4), auf die Gegenwart Anwendung erleidet (v. 5), wenn das Verfahren Gottes bei der Erwählung Isaaks oder Jacobs (Röm. 9, 6—13) oder bei der Verstockung Pharao's (Röm. 9, 17) sein gegenwärtiges Verhalten erläutert, so sind das zunächst nur geschichtliche Beispiele, die aber eben so gut als Typen hätten betrachtet werden können. Reine biblische Beispiele dagegen bilden bei Petrus die Sara (1 Petr. 3, 6), bei Jacobus Hiob und Elias (5, 11. 17) und ähnliches findet sich schon in den Reden Christi (Matth. 11, 21—24. 12, 41. 42). Daß Paulus auch die ATlichen Institutionen unter diesen Gesichtspunkt gestellt habe, läßt sich nicht direct nachweisen. Wenn aber Christus als *ἱλαστήριον* (Röm. 3, 25) und als Passahlamm (1 Cor. 5, 7) bezeichnet wird (Vgl. Eph. 5, 2), wenn das Opferwesen überhaupt (Röm. 12, 1. 15, 16) und der Ritus des Passahfestes insbesondere (1 Cor. 5, 7. 8) eine Anwendung auf christliche Verhältnisse noch erleidet (Vgl. Col. 2, 11. Phil. 2, 17. 3, 3. 4, 18), wenn die Gemeinde der wahre Gottestempel ist (1 Cor. 3, 16. 2 Cor. 6, 16), wenn 1 Cor. 9, 13 eine Verordnung des Priestergesetzes geradezu eine Ordnung Gottes in der christlichen Gemeinde erläutert und 1 Cor. 10, 18 das jüdische Opfermahl als Analogon des christlichen Abendmahls erscheint, so liegt dem allen die Voraussetzung zu Grunde, daß diese von Gott geordneten Institutionen ebenso einen typischen Charakter haben, wie die von ihm geleiteten Ereignisse, woraus aber keineswegs folgt, daß dieser Theil des Gesetzes nicht auch als Gesetz seine Bedeutung habe (Vgl. §. 99, c.). So wenig die Geschichte aufhört Geschichte zu sein, weil sie vorbildlich ist, so wenig hört das Gesetz auf, Offenbarung des göttlichen Willens für seine Gegenwart zu sein, wenn es zugleich als Weissagung zukünftiger Ereignisse oder der Forderungen Gottes für die Zukunft erkannt wird, wie wir schon in der Lehre Jesu und der Urapostel sahen (Vgl. §. 27, d. 66, d. 69, b.).

d) In Folge seiner rabbinischen Bildung kannte und handhabte Paulus auch die allegorische Erklärung des A. T. Nach ihr haben die ATlichen Erzählungen unbeschadet ihrer Geschichtlichkeit noch einen anderen Sinn als die Worte ausdrücken, sofern der Geist, der diese Worte eingegeben, mit ihnen etwas Zukünftiges weissagen wollte und es ist die Sache des Auslegers, diesen Sinn durch tieferes Verständniß

der Schrift zu finden (Gal. 4. 24: *ἅτινά ἐστιν ἀλληγορούμενα*). So sind die beiden Söhne Abrahams von der Magd und von der Freien eine Allegorie auf das dem Gesetz geknechtete Judenthum und das gesetzesfreie Christenthum (Gal. 4, 22—31). Auch hier ist also eine Thatsache der Vergangenheit weissagender Typus einer Thatsache der messianischen Gegenwart, aber sie ist es nicht an sich, sondern vermöge der Ergründung ihres tieferen Sinnes. Aehnlicher Weise deutet Paulus die Geschichte von dem leuchtenden Angesicht des Moses und der Decke, die er darüber legte (Exod. 34), allegorisch auf die transitorische Herrlichkeit des Gesetzesinstituts und auf das Verborgensein dieser ihrer Vergänglichkeit vor den ungläubigen Juden (2 Cor. 3, 13—16. Vgl. v. 7). Ebenso bezieht sich der verborgene allegorische Sinn (*τὸ μυστήριον*) der Stelle Gen. 2, 24 auf Christum und seine Gemeinde (Eph. 5, 32). In ähnlicher Weise kann nun Paulus auch gesetzliche Vorschriften allegorisch deuten, wenn er z. B. die Vorschrift Deutr. 25, 4 auf das Recht der evangelischen Prediger bezieht, sich durch die Gemeinde verpflegen zu lassen (1 Cor. 9, 10). Doch rechtfertigt er in diesem Falle seine Erklärung dadurch, daß er den buchstäblichen Sinn ausdrücklich als schlechthin unzulässig ausschließt (v. 9: *μὴ τῶν βοῶν μέλει τῷ θεῷ*), indem seine religiöse Werthschätzung des A. T. es nicht duldet, daß eine Bestimmung desselben nicht das Wohl des Menschen, sondern das der Thiere bezielt haben könne.

§. 103. Der Gebrauch des Alten Testaments.

Paulus führt seine Citate meist als Worte der Schrift schlechthin ein, aus welcher er den Jesajas, die Psalmen und den Pentateuch vorzugsweise benutzt.a) Obwohl er Kenntniß des Grundtextes verräth, sind seine Citate doch meist nach der Septuaginta gegeben; doch vielfach sehr frei und oft nach dem Bedürfniß seiner Argumentation geändert.b) Ohne Rücksicht auf die geschichtlichen Beziehungen und den Zusammenhang kommen ihm für seine Anwendung die Schriftstellen nur nach ihrem Wortlaut in Betracht. c) Dabei ist aber die Grenze zwischen dem eigentlichen Citiren und dem homiletischen Schriftgebrauch eine fließende. d)

a) So reichlich Paulus nach §. 102 die Schrift citirt, so finden sich doch überwiegend die meisten Citate in unsern vier Briefen, von denen die an die Römer und Galater ihrem Zwecke nach dieselben am meisten unmittelbar forderten. In den Briefen an die rein heidenchristlichen Gemeinden zu Thessalonich, Philippi und Colossä kommen gar keine Citate vor.[1]) Der Apostel pflegt sie mit einem *γέγραπται* einzuführen, das sich gegen dreißig Mal findet, oder mit der ähnlichen

[1]) Die wenigen Citate des Epheserbriefs werden wir hier gleich mit behandeln, wie wir bereits §. 102 darauf Rücksicht nahmen. Auch schließen wir der Vergleichung wegen hier die Bemerkungen über den Schriftgebrauch in den bisher besprochenen Lehrtypen an.

Formel ἡ γραφὴ λέγει (Röm. 4, 3. 9, 17. 10, 11. 11, 2. Gal. 4, 30. Vgl. 2 Cor. 4, 13: κατὰ τὸ γεγραμμένον; 1 Cor. 15, 54: ὁ λόγος ὁ γεγραμμένος. Vgl. Röm. 9, 9; Röm. 4, 18: κατὰ τὸ εἰρημένον). Mit diesem γέγραπται läßt schon die älteste Ueberlieferung Jesum seine Citate einführen (Matth. 4, 4. 7. 10. 11, 10. Marc. 7, 6. 9, 12. 13. 11, 17. 14, 21. 27. Luc. 10, 26), sie findet sich bei Petrus (1, 16) und in den Reden der Acta (1, 20. 7, 42. 15, 15), daneben auch eine Berufung auf die Schrift in anderer Form (Marc. 12, 10: οὐδὲ τὴν γραφὴν ταύτην ἀνέγνωτε Vgl. Matth. 12, 3. 5; 1 Petr. 2, 6: περιέχει ἐν γραφῇ; Jac. 2, 23: ἡ γραφὴ ἡ λέγουσα. Vgl. 4, 5. 6; 2, 8: κατὰ τὴν γραφήν).[2]) Nur 1 Cor. 9, 9 (ἐν τῷ Μωϋσέως νόμῳ) 14, 21 (ἐν τῷ νόμῳ Vgl. Röm. 7, 7) Röm. 11, 2 (ἐν Ἠλίᾳ) finden sich Andeutungen über die Stelle der Schrift, in welcher das betreffende Citat steht. Aehnlich in den Reden Jesu (Marc. 12, 26: οὐκ ἀνέγνωτε ἐν τῇ βίβλῳ Μωϋσέως ἐπὶ τοῦ βάτου) und der Acta (1, 20: γέγραπται ἐν βίβλῳ ψαλμῶν, 7, 42: γέγραπται ἐν βίβλῳ τῶν προφητῶν). Selten führt Paulus die Schriftsteller redend ein (Röm. 4, 6. 11, 9: David in Psalmen, deren Ueberschrift seinen Namen trägt; Röm. 10, 5. 19: Moses in Stellen aus Levit. und Deutr.; Röm. 9, 27. 29. 10, 16. 20. 15, 12: Jesajas). Ebenso läßt die älteste Ueberlieferung Christum Gesetzesstellen auf Moses (Marc. 7, 10. Vgl. 12, 19: Μωϋσῆς ἔγραψεν ὑμῖν), eine Weissagung auf Jesajas (Marc. 7, 6) zurückführen und Marc. 12, 36. 37 beruht die ganze Argumentation Christi (Vgl. §. 18, b.) darauf, daß David der Ueberschrift gemäß in Psalm 110, 1 redet (ἐν τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ). Ebenso geht Petrus in seiner Rede Act. 2, 25—28. 34. 35 ausdrücklich von der davidischen Abkunft der citirten Stellen aus (Vgl. §. 43, d.; 44, a.); Act. 4, 25 wird auch ein Psalm als davidisch behandelt, dessen Ueberschrift nicht David als Verfasser angiebt. Prophetische Stellen werden Act. 2, 16. 7, 48. 13, 40 nur als solche ohne Nennung des Propheten bezeichnet, dagegen Marc. 1, 2. Luc. 4, 17. Act. 8, 28. 30. 28, 25 mit Nennung des Jesajas, durch den nach letzterer Stelle der heilige Geist geredet. Am seltensten erscheint bei Paulus Gott als der Redende (2 Cor. 6, 2. 16. 17. Röm. 9, 15. 25: ἐν Ὡσηέ) und zwar auch nur, wo es sich um einen ausdrücklichen Ausspruch Gottes handelt.[3]) (Vgl. Act. 4, 25: ὁ διὰ στόματος Δαυὶδ εἰπών; 13, 47). Bei weitem am häufigsten sind bei Paulus die Citate aus Jesajas und den Psalmen; demnächst aus dem Pentateuch und zwar überwiegend aus der Genesis und dem Deuteronomium. Einzelne Citate finden sich aus den andern Propheten, eines aus Hiob (1 Cor. 3, 19. Vgl. Röm. 11, 35); aus den

---

[2]) Bei Petrus und Jacobus finden sich überhaupt nur in den fünf angeführten Stellen Citationsformeln.

[3]) Dies ist auch Gal. 3, 16 der Fall, wo nur ad synesin ὁ θεός zu ergänzen ist, und so betrachtete wohl Paulus die Citate 1 Cor. 6, 16. Eph. 4, 8. 5, 14, die nur mit φησί oder λέγει eingeführt sind. Dagegen ist Röm. 15, 10 sicher ἡ γραφή zu ergänzen.

Proverbien sind hie und da Sprüche benutzt, ohne ausdrücklich citirt zu sein (Röm. 12, 17. 20. 2 Cor. 9, 7). Genau ebenso stellt sich das Verhältniß in dem Brief des Petrus und den Reden der Acta.

b) Die älteste Ueberlieferung der Reden Jesu und der Apostel legt ihnen die von ihnen gebrauchten ATlichen Citate wesentlich in der Gestalt des Septuagintatextes in den Mund (Matth. 4, 4. 7. 10. 9, 13.[4]) Marc. 7, 6. 10, 7. 12, 10. 11. Act. 1, 20. 2, 17—21. 25—28. 34. 35. 3, 22. 25. 4, 25. 26. 7, 42. 43. 48—50. 15, 15—18. Vgl. auch die übrigen Lucascitate, die alle frei nach der LXX. gegeben sind: Luc. 3, 4—6. 4, 18. 19. 22, 37. Act. 8, 32. 33. 13, 33—35. 41. 47. 28, 26. 27). Auch bei Jacobus (Vgl. 2, 23. 4, 6) und Petrus (Vgl. 1, 16. 2, 6. 22. 3, 10—12. 4, 18. 5, 5) zeigt sich in den eigentlichen Citaten nur der Septuagintatext.[5]) Dies ist nun allerdings überwiegend auch bei Paulus der Fall, selbst da wo der griechische Text nicht unwesentlich vom hebräischen abweicht (Röm. 2, 24. 3, 4. 4, 3. 9, 27—29. 11, 9. 10. 26. 27. 15, 10. 12. 21. 1 Cor. 1, 19. 6, 16. Eph. 5, 31. 6, 2. Gal. 3, 13.); doch zeigt sich bei ihm bereits hie und da eine selbstständige Kenntniß und Benutzung des Grundtextes (Vgl. Röm. 9, 17: *ἐξήγειρά σε*. 12, 19. 1 Cor. 14, 21. 15, 54. 55. Eph. 4, 8), wie wir es nach seiner rabbinischen Bildung nicht anders erwarten dürfen. In den Anführungen bewegt sich Paulus sehr frei. Da ohnehin nach not. a. auf die besonderen Schriften, aus denen die einzelnen Citate genommen sind, selten reflectirt wird, so werden häufig ganz verschiedene Schriftstellen frei verknüpft (Röm. 3, 10—18. 9, 25. 26. 11, 26. 27. 1 Cor. 15, 54. 55. 2 Cor. 6, 16—18) oder völlig durcheinander gemischt (Röm. 9, 33. 11, 8). Aehnliches findet sich schon in den Reden Jesu (Marc. 11, 17) und bei Petrus (2, 7. 9). Aber auch sonst ist die Anführung oft eine sehr freie und zwar finden sich nicht nur starke Kürzungen (1 Cor. 1, 31) oder bedeutungslose Aenderungen des Ausdrucks (Röm. 14, 11. 2 Cor. 6, 16), sondern auch Aenderungen (1 Cor. 3, 20: *τῶν σοφῶν*; Gal. 4, 30: *τῆς ἐλευθέρας*; Eph. 4, 8: *ἔδωκε*) und Zusätze (1 Cor. 15, 45: *πρῶτος — Ἀδάμ*; Röm. 10, 11: *πᾶς*), welche für seine Anwendung der Stellen von erheblicher Bedeutung sind.[6]) Aehnliches findet sich aber bereits in den Reden Christi (Matth. 11, 10. Marc. 14, 27), wo die ATlichen Stellen

[4]) Die einzige Ausnahme, das scheinbare Zurückgehen auf den Grundtext in Matth. 11, 10, erklärt sich daraus, daß das *ἐπιβλέψεται* der LXX. zur Anwendung des Spruchs durchaus nicht paßte.

[5]) Bemerkenswerth ist dagegen, daß 1 Petr. 2, 7, wo mit den Worten aus Psalm 118, 22 zwei einzelne, offenbar viel gebrauchte Ausdrücke aus Jesaj. 8, 14 verbunden werden, diese dem Urtext näher stehen und daß ebenso die Anspielung auf Prov. 10, 12 (1 Petr. 4, 8) dem Urtext näher steht als der LXX.

[6]) In der Stelle 1 Cor. 2, 9 liegt wohl eine Verwechslung einer apokryphischen Stelle mit einer Jesajasstelle vor, die nur einzelne Wortanklänge hatte; dagegen scheint Eph. 5, 14 wirklich die Stelle Jesaj. 60, 1 gemeint und nur mit einer exegetischen Erläuterung wiedergegeben zu sein. Ob 1 Cor. 15, 55 Citat oder freie Benutzung von Hos. 13, 14 sein soll, bleibt zweifelhaft.

nach dem Bedürfniß ihrer messianischen Deutung frei verändert sind, und in den Reden der Acta (Vgl. die bedeutungsvollen Aenderungen Act. 2, 17 und dazu §. 45, a.; 3, 23 und dazu §. 48, b.; 1, 20: *αὐτοῦ*).

c) Mit der Art, wie die Schriftstellen nur als solche und nicht als einzelne Aussagen bestimmter Schriftsteller in Betracht kommen (not. a.), wie sie daher auch aus ihrem Zusammenhange losgelöst und frei combinirt werden (not. b.), hängt es zusammen, daß die Auslegung sich lediglich an den Wortlaut heftet. Paulus folgt hierin der exegetischen Methode seiner Zeit. Es kann darum bald etwas, das im Urtext von einer bestimmten Zeit gesagt ist, verallgemeinert (Röm. 3, 10—18), oder was dort von bestimmten Personen oder Verhältnissen der Vergangenheit gesagt ist, auf Personen und Verhältnisse der Gegenwart gedeutet werden (Röm. 8, 36. 10, 19—21. 11, 9. 10. 26). Es kann, was auf Heiden gemeint war, auf Juden (Röm. 2, 24), was auf Juden gemeint war, auf Heiden bezogen werden (Röm. 9, 25. 26); Paulus kann selbst je nach Bedürfniß *τό σπέρμα* einmal collectiv und einmal persönlich fassen (Röm. 4, 13. Gal. 3, 16 und dazu §. 101, b.); er kann 2 Cor. 8, 15 die Stelle Exod. 16, 18 ihrem Wortlaut nach anwenden, ohne irgend darauf zu reflectiren, daß diese Worte ihrer ursprünglichen Beziehung nach auf das Mannasammeln gehn und also diese Anwendung durchaus nicht zulassen. Es wird nicht nach dem Originalsinn der ATlichen Ausdrücke gefragt, sondern Paulus nimmt sie in dem Sinn, den er den gleichen Ausdrücken, selbst solchen wie *πίστις, κύριος, εὐαγγελίζεσθαι*, zu geben pflegt (Röm. 1, 17. 9, 33, 10, 13. 15), oder er giebt ihnen eine metaphorische Deutung (Röm. 4, 17. 18). Darum sind es oft die zufälligsten Wortanklänge, an welche sich seine Anwendung knüpft (1 Cor. 14, 21. Eph. 4, 8). Zu Grunde liegt aber die Voraussetzung, daß die ganze Schrift nach einer Seite hin von dem Messias und den Ereignissen der messianischen Zeit weissagt (§. 102), so daß alles, was nur eine Anwendung auf diese Verhältnisse zuläßt, auch in diesem Sinne und zwar als directe Weissagung gedeutet wird. So wird Psalm 69, 10 der Messias selbst als redend gedacht (Röm. 15, 3) und Joel 3, 5 von ihm wie von Petrus (Act. 2, 21) auf den Messias bezogen (Röm. 10, 13). Selbst solche Stellen, die wie diese im weiteren Sinne zweifellos messianisch sind, erscheinen dabei doch in einer Beziehung auf die Person Jesu, die ihnen ursprünglich fremd ist (Röm. 9, 33. Vgl. 1 Petr. 2, 6). In derselben Weise läßt die älteste Ueberlieferung schon Jesum das A. T. messianisch deuten (Matth. 11, 10. Marc. 12, 10. 11. 36. 14, 27) und Marc. 12, 26 einen tieferen Sinn aus den Worten desselben entwickeln, und nach der Apostelgeschichte läßt Petrus David nicht bloß mit Bezug auf die Person Jesu (2, 25—28) sondern auch über den Verräther reden (1, 20. Vgl. v. 16).

d) Von den eigentlichen Schriftcitaten ist an sich wohl zu unterscheiden, wenn der Apostel sich der bekannten heiligen Schriftworte zur Einkleidung eigener Gedanken bedient, wie es z. B. Röm. 11, 34. 35.

12, 20. 1 Cor. 5, 13. 10, 22. 26. Eph. 1, 22. 4, 26 geschieht. Auch diese Weise findet sich bereits in den Reden Jesu (Matth. 10,35. Marc. 4, 12) und sie ist im Petrusbrief die vorherrschende. Es ist dabei wohl meist die Bekanntschaft mit den betreffenden Schriftworten vorausgesetzt, und die Anspielung erscheint als eine absichtliche; doch ist es eine Eigenthümlichkeit des Petrusbriefs, daß selbst da, wo der Gedankengang erfordert, daß sie als Schriftworte erkannt und gefaßt werden (wie 1, 24), jede ausdrückliche Citationsformel fehlt. Bei Paulus dürfte sich dafür kein Beispiel finden, ja er schaltet sein *καθὼς γέγραπται* selbst da ein, wo es sich nur um eine solche Einkleidung seines eigenen Gedankens handelt (1 Cor. 1, 31). In diesem Falle kann es natürlich am wenigsten auffallen, wenn die Schriftworte ohne jede Beziehung auf ihren contextmäßigen Sinn (Röm. 10, 18) und mit größter Freiheit nach dem jeweiligen Bedürfniß geändert erscheinen (Röm. 10, 6—8. Vgl. 1 Cor. 15, 55 und dazu not. b. Anmerk. 6). Da aber dies auch bei eigentlichen Schriftcitaten der Fall ist (not. b. c.) und selbst das Stehen oder Fehlen einer Citationsformel nicht schlechthin entscheidet, so läßt sich oft nicht mit voller Sicherheit entscheiden, welche Art des Schriftgebrauchs vorliegt.

§. 104. Die Zeit der Gnade.

Die Zeit, welche Gott zur Erfüllung und Kundmachung seines verborgenen Heilsrathschlusses bestimmt hatte, ist in der christlichen Gegenwart angebrochen.a) Die damit beginnende neue Weltepoche ist in ihrem Charakter bestimmt durch die Herrschaft der Gnade, welche einen ausschließenden Gegensatz gegen die Sünde und das Gesetz, wie gegen alles menschliche Werk und Verdienst bildet.b) Die Gnade ist weder als göttliche Eigenschaft, noch als Gabe der göttlichen Huld gedacht, sondern als das selbstthätig wirksame Princip, aus welchem alles Heil für den Menschen hervorgeht.c) Die Wirksamkeit dieses neuen Heilsprincips ist aber vermittelt durch Christum oder sie beruht in ihm, in welchem alle Verheißung Erfüllung wird.d)

a) Aus der Weissagung (§. 102) erhellt, daß das in der Gegenwart verwirklichte Heil längst von Gott beschlossen war, auf einem Rathschluß seiner Weisheit beruhte, der von Ewigkeit her (*πρὸ τῶν αἰώνων*) von Gott gefaßt war (1 Cor. 2, 7: *ἣν προώρισεν ὁ θεός*). Dieser Rathschluß war aber ein verborgener (*σοφία — ἀποκεκρυμμένη*), ein *μυστήριον* (2, 7), d. h. etwas der menschlichen Erkenntniß durch sich selbst schlechthin unerreichbares, und er blieb dies auch nach der Weissagung bis zu seiner Erfüllung (Röm. 16, 25: *μυστήριον χρόνοις αἰωνίοις σεσιγημένον*). Auch die Weissagung hat dies Schweigen nicht gebrochen (Vgl. Eph. 3, 5), weil sie doch erst für die Gegenwart bestimmt (§. 102, a.), von ihr im Lichte der Erfüllung allein verstanden werden kann. Jetzt aber werden diese Geheimnisse, wie die Berufung der Heiden (Eph. 3, 3. 6), die

Gesammtbekehrung Israels (Röm. 11, 25), die Auferstehung und Verwandlung der Gläubigen (1 Cor. 15, 51), von Gott offenbart (1 Cor. 13, 2) und von seinen Haushaltern verkündet (1 Cor. 4, 1. Vgl. 2, 1, wenn dort zu lesen: *μυστήριον τοῦ θεοῦ*). Begonnen aber hat die Kundmachung dieses Geheimnisses nach Röm. 16, 26 (*φανερωθέντος*) bereits vor seiner nach §. 102, a. durch das prophetische Wort unterstützten Bekanntmachung durch die Apostel (*γνωρισθέντος*), als das beschlossene Heil thatsächlich verwirklicht wurde. Dieses geschah mit der Sendung des Sohnes, als das *πλήρωμα τοῦ χρόνου* gekommen war (Gal. 4, 4. Vgl. Eph. 1, 9. 10). Es setzt dieser Ausdruck voraus, daß ein gewisses Zeitmaß durch Verlauf der Zeit ausgefüllt werden mußte, ehe der für die Ausführung jenes Rathschlusses bestimmte Zeitpunkt erschien. Ist die vorchristliche Menschheit in dem Zustande jugendlicher Unreife und Unmündigkeit gedacht (§. 98, c. 100, d.), so muß der Zeitpunkt kommen, den der Vater zur Mündigerklärung festgesetzt hat (Gal. 4, 2: *προθεσμία τοῦ πατρός*); war sie in Sünden verloren, so mußte ein Zeitpunkt eintreten, wo gerade die rechte Zeit zum hülfreichen Einschreiten war, wenn sie nicht dem definitiven Verderben verfallen sollte (Röm. 5, 6: *κατὰ καιρόν*). Dieser Zeitpunkt ist es, von dem es 1 Cor. 10, 11 heißt, daß auf die in der Gegenwart lebende Generation die Ziele der bisher abgelaufenen Weltalter (*τὰ τέλη τῶν αἰώνων*) eintreffen, sofern jedes in seiner Weise diesen Zeitpunkt der Reife vorzubereiten gedient hat, welcher den Abschluß der ganzen bisherigen Weltentwicklung bildet. Daß diese Zeit, in welcher die Welt zur Vollziehung des Heilsrathschlusses reif war, d. h. die messianische Zeit gekommen, ist nur der paulinische Ausdruck für die Verkündigung Jesu, daß das verheißene Gottesreich gekommen (§. 14, b.), oder für die urapostolische Verkündigung, daß die messianische Endzeit angebrochen (§. 45, a.), die Vollendung der Theokratie begonnen habe (§. 50, a.), in welcher Gott seine Gnaden spendet (§. 53, c.).

b) War das in dem bisherigen Weltalter (§. 91, d.) die Entwicklung der Menschheit beherrschende Princip die Sünde, welche durch die Uebertretung Adams in die Welt gekommen war (§. 92, a.), so ist das die neue Zeit beherrschende Princip die göttliche Gnade (Röm. 5, 21). War die Herrschaft der Sünde vermittelt durch die Herrschaft des Gesetzes (§. 100, b.), so bildet die Gnade den Gegensatz gegen das Gesetz (Röm. 6, 14: *οὐκ ἐστε ὑπὸ νόμον ἀλλὰ ὑπὸ χάριν*). Das Gesetz, welches das Heil an die Erfüllung seiner Forderungen bindet, und die Gnade, welche das Heil selbst wirkt, schließen sich aus (Gal. 2, 21. 5, 4 und dazu §. 90, b. Vgl. Röm. 4, 16). Das Gesetz fordert Werke, die der Mensch wirkt, die Gnade, indem sie das Heil zu erwirken übernimmt, schließt alle menschliche Wirksamkeit aus, Werke und Gnade sind ausschließende Gegensätze (Röm. 11, 6. Vgl. Eph. 2, 8. 9). Das menschliche Thun erwirbt ein Verdienst, die Gnade aber wird nicht verdient, sondern umsonst geschenkt (Röm. 3, 24: *δωρεάν*), Gnade und Verdienst sind ausschließende Gegensätze (Röm. 4, 4). Die Gnade wird gegeben (1 Cor. 1, 4) und empfangen (Röm. 1, 5. 2 Cor. 6, 1), in ihr steht man (Röm. 5, 2), in ihr wandelt man

(2 Cor. 1, 12), sie ist der neue Standpunkt, auf welchen die neue Zeit versetzt. Sie wünscht Paulus in allen Briefeingängen seinen Lesern als den Grund alles christlichen Heils (Röm. 1, 7. 1 Cor. 1, 3. 2 Cor. 1, 2. Gal. 1, 3. Vgl. 1 Thess. 1, 1. 2 Thess. 1, 2 und dazu §. 83, a. Eph. 1, 2. Phil. 1, 2. Col. 1, 2. Philem. v. 3), durch sie wird man berufen (Gal. 1, 15) und gerechtfertigt (Röm. 3, 24), auf sie gründet sich die Christenhoffnung (2 Thess. 2, 16). Der Christ ist, was er ist, durch die Gnade Gottes (1 Cor. 15, 10). So ist gemäß der grundlegenden Lebenserfahrung, die ihn zum Christen machte (§. 77, b.), die christliche Zeit von dem Apostel als die Zeit der Gnade charakterisirt.

c) Die Gnade ist nicht als ruhende göttliche Eigenschaft oder Gesinnung gedacht, sie ist nicht die göttliche חֶסֶד (LXX: ἔλεος und dazu §. 53, a.). Auf das Erbarmen Gottes (ἔλεος), das allerdings auch durch kein Verhalten des Menschen motivirt sein kann, sondern lediglich von der eignen Mitleidsregung beim Anblick der Noth des Menschen abhängt (Röm. 9, 15. 16), wird insbesondere das den Heiden geschenkte Heil zurückgeführt (Röm. 15, 9. Vgl. 9, 23. 11, 31. 32), sofern Gott ihnen gegenüber durch kein Heilsversprechen gebunden war wie gegenüber dem jüdischen Volke (§. 101). Die Gnade ist auch nicht die Liebe Gottes (ἀγάπη), obwohl der Tod Christi, auf dem die neue Gnadenanstalt beruht, auch als Beweis der Liebe Gottes betrachtet werden kann (Röm. 5, 8); denn diese wird erst innerhalb der Gnadenanstalt den Menschen wieder zu Theil (Vgl. Röm. 5, 2—5, wo die Liebe Gottes in die Herzen derer ausgeschüttet wird, die in der Gnade stehen, und 2 Cor. 13, 13, wo die Liebe Gottes auf die Gnade folgt. Vgl. Eph. 2, 4). Die Gnade ist auch nicht die im Wohlthun sich erzeigende Güte Gottes (Röm. 2, 4. 11, 22: χρηστότης. Vgl. Eph. 2, 7). Wenn von einer bestimmten Gnade die Rede ist, welche Einzelnen gegeben (Röm. 1, 5. 12, 3. 15, 15. 1 Cor. 1, 4. 3, 10. 2 Cor. 8, 1. Gal. 2, 9. Vgl. Eph. 3, 2. 8. 4, 7), so kann es scheinen, als bezeichne χάρις wie bei Petrus (§. 53, b.) eine Gabe göttlicher Huld; allein anderwärts werden die χαρίσματα ausdrücklich von der χάρις unterschieden, auf Grund derer sie gegeben sind (Röm. 12, 6: χαρίσματα κατὰ τὴν χάριν τὴν δοθεῖσαν ἡμῖν διάφορα. Vgl. 1 Cor. 1, 4. 7), und Röm. 5, 15 wird der Begriff des χάρισμα im ersten Hemistich (welches dem παράπτωμα Adams gegenüber nur eine Gnadengabe Christi sein kann) ausdrücklich im zweiten exponirt durch ἡ δωρεὰ ἐν χάριτι Ἰησοῦ Χριστοῦ. (Vgl. v. 17: ἡ χάρις καὶ ἡ δωρεά und 2 Cor. 9, 14. 15, wo die unaussprechliche Gabe der Beweis der überschwänglichen Gnade ist. Vgl. Eph. 3, 7. 4, 7). Die Gnade ist vielmehr nach not. b. als eine herrschende Macht, als ein wirksames Princip gefaßt, es ist die göttliche Huld in ihrer Activität gedacht, die eben darum alle menschliche Activität ausschließt, der Ausdruck für die ausschließliche göttliche Causalität des Heils (2 Cor. 5, 18: τὰ πάντα ἐκ τοῦ θεοῦ. Vgl. 1 Cor. 1, 30 und das Analoge ἐξ αὐτοῦ von der ersten Schöpfung: Röm. 11, 36. 1 Cor. 8, 6). Die göttliche Gnade ist, wie schon in den Thessalonicherbriefen (§. 83, a.),

das im Christenthume wirksame Heilsprincip. In den Stellen, wo *χάρις* gleich *χάρισμα* zu sein scheint, bezeichnet es also eine bestimmte Gnadenwirkung (Vgl. 2 Cor. 1, 15. 9, 8), einen einzelnen Huldserweis, wie es 1 Cor. 16, 3. 2 Cor. 8, 7. 19 (Vgl. Eph. 4, 29) von einem menschlichen Liebesbeweis steht.

d) Wie der Christ nach not. b., was er ist, durch die Gnade Gottes ist, so ist er es auch durch Christum (1 Cor. 8, 6: *ἡμεῖς δι' αὐτοῦ*); alles, wofür er Gott zu danken hat, ist durch Christum vermittelt (Röm. 1, 8. 7, 25. 16, 27. 1 Cor. 15, 57: *χάρις τῷ θεῷ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ*. Vgl. Col. 3, 17). Das neue Heilsprincip übt seine Herrschaft aus unter seiner Vermittlung (Röm. 5, 21: *ἡ χάρις βασιλεύει — διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ*), durch ihn empfängt man die Gnade oder den Zutritt zu ihr (Röm. 1, 5. 5, 2), durch ihn die Versöhnung (Röm. 5, 11. 2 Cor. 5, 18. Vgl. Col. 1, 20), den Frieden mit Gott (Röm. 5, 1. 11. Vgl. 2 Cor. 3, 4. Eph. 2, 18), die Errettung (Röm. 5, 9. 1 Theß. 5, 9), das Leben und die Auferstehung (Röm. 5, 17. 1 Cor. 15, 21. 57). Nur ein anderer Ausdruck für diese Vermittlung des Heils durch Christum ist das *ἐν Χριστῷ*, wo es in objectivem Sinne steht, es beruht in ihm, ist in ihm begründet. In Christo ist uns die Gnade gegeben (1 Cor. 1, 4. Vgl. Eph. 1, 6. 2, 7), in ihm beruht die Versöhnung (2 Cor. 5, 19), die Erlösung (Röm. 3, 24. Vgl. Eph. 1, 7), die Rechtfertigung (2 Cor. 5, 21. Gal. 2, 17. Vgl. Eph. 4, 32), die Liebe Gottes (Röm. 8, 39) und das ewige Leben (Röm. 6, 23). In ihm werden alle Gottesverheißungen erfüllt (2 Cor. 1, 19. 20) und der Segen Abrahams kommt über uns (Gal. 3, 14); die neue Zeit der Gnade (not. b.) ist also die verheißene messianische Zeit (not. a.). Darum wird die Gnade wie §. 83, b. in den Eingangswünschen der Briefe (not. b.) von Gott als der letzten Ursache (not. c.) und von Christo als der Mittelursache hergeleitet, darum kann im Schlußsegen sogar die Gnade Christi d. h. seine fortdauernde Gnadenwirksamkeit[1]) allein den Lesern angewünscht werden, welche sie beständig begleiten soll (Röm. 16, 20. 24. 1 Cor. 16, 23. Gal. 6, 18. Vgl. Phil. 4, 23. 1 Theß. 5, 28. 2 Theß. 3, 18. Philm. v. 25: *μεθ' ὑμῶν*), um ihnen fortdauernd die Liebe Gottes und die Gemeinschaft des Geistes zu vermitteln (2 Cor. 13, 13), womit die Summe aller Heilsgüter, welche die neue Zeit bringt, bezeichnet ist.

---

[1]) Vereinzelt steht auch wie not. c. *χάρις* von einem einzelnen Hulderweis, den uns Christus gegeben hat (Röm. 5, 15. 2 Cor. 8, 9. 12, 9. Gal. 1, 6).

Neuntes Capitel.

Die Christologie.

Vgl. Räbiger, de christologia Paulina. Breslau, 1852.

§. 105. Der Herr der Herrlichkeit.

Der specifische Würdenamen des Heilsmittlers, welchen der Apostel verkündigt und die Christen bekennen, ist der Name des Herrn. a) Dieser Name bezeichnet ihn als den messianischen Weltherrscher, dem göttliche Ehre und Anbetung gebührt. b) Trotz dieser gottgleichen Würdestellung, die er behufs der Ausrichtung seines Heilsmittleramtes empfangen hat, bleibt Christus von Gott abhängig. c) Als der erhöhte Herr ist er das Abbild Gottes, indem der überirdische Lichtglanz der göttlichen Herrlichkeit die Substanz seiner verklärten Leiblichkeit ist, welche ganz und gar Organ des Geistes geworden. d)

a) Ist das Christenthum die Offenbarung der Gnade Gottes in Christo (§. 104), so muß die apostolische Verkündigung zuerst sagen, wer dieser Christus sei, welcher als der Mittler der vollendeten Gottesoffenbarung bezeichnet wird; denn der Name Christus ist bereits wie bei Petrus (§. 54, a.) ganz zum Eigennamen geworden. [1]) Nun war aber dieser Christus dem Apostel erst der Heilsmittler geworden dadurch, daß er ihm als der erhöhte Herr erschienen war (1 Cor. 9, 1. 15, 8. Vgl. §. 77, c.). Für ihn faßt sich also die eigenthümliche Dignität Christi zusammen in den Würdenamen des *κύριος*. Er selbst bezeichnet die Summe seiner Predigt dahin, daß er Jesum Christum als den *κύριος* verkündet (2 Cor. 4, 5), und seine ganze apostolische Verkündigung dient zur Verherrlichung dieses seines

---

[1]) Der bloße Name Jesus kommt nur noch ganz vereinzelt vor (Röm. 8, 11. 10, 9. 1 Cor. 12, 3. 2 Cor. 4, 5. 11. 14. 11, 4 und noch fünf Mal, wo der Text zweifelhaft), am häufigsten Christus als reines Nomen proprium, vierzig Mal mit, etwa hundert Mal ohne Artikel. Der zusammengesetzte Name (Ἰησοῦς Χριστός) steht für sich allein verhältnißmäßig selten, wie in den Thessalonicherbriefen, nämlich zweiundzwanzig Mal und auch hier schwanken oft die Codices, indem sie einen von beiden weglassen. Die Umkehrung des Namens findet sich wie in den Thessalonicherbriefen ohne Varianten fast nur in der Formel ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ etwa zwanzig Mal (Vgl. Röm. 6, 23. 8, 39. 1 Cor. 15, 31: ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ κυρίῳ ἡμῶν), welche sich an die ebenfalls etwa zwanzig Mal vorkommende Formel ἐν Χριστῷ anschließt. Nur Gal. 4, 14 steht ohne Varianten: ὡς Χριστὸν Ἰησοῦν, schon das εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν (Röm. 6, 3. Gal. 2, 16) ist nicht ganz sicher und Röm. 15, 5. 2 Cor. 4, 5. Gal. 5, 24 schwanken die Codd. erheblich zwischen dieser und der gewöhnlichen Form (Vgl. §. 81, b. Anmerk. 2).

Namens (Röm. 1, 5).[1]) Nur wenn die Gemeinde ihn ebenfalls als den κύριος erkennt, hat sie in ihm den Heilsmittler, durch welchen ihr die Gnade Gottes zu Theil wird. Daher ist ihr eigenthümliches Bekenntniß, daß Jesus der κύριος sei (Röm. 10, 9. 1 Cor. 12, 3. Vgl. Phil. 2, 11. Col. 2, 6). In diesen Würdenamen faßt sich alles zusammen, was ihr Christus ist; daher ist die solenne Bezeichnung Christi als des Heilsmittlers: Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ κύριος ἡμῶν (Röm. 1, 4. 5, 21. 7, 25. 1 Cor. 1, 9) oder häufiger noch (etwa neunzehn Mal) umgekehrt, wie in den Thessalonicherbriefen (§. 81, b. Anmerk. 3): ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός.[2]) Der ATliche Messiasbegriff, zu welchem das Moment der Herrschaft wesentlich mit gehört (Vgl. §. 44, b. 54, b.), ist in der heidenapostolischen Verkündigung übergegangen in den Begriff des κύριος. Wie Jesus in der urapostolischen Verkündigung als der Mittler der erwarteten Heilsvollendung erkannt wird, weil er als der verheißene und erwartete Messias sich ausgewiesen hat, so kann er von Paulus und den Heidenchristen nur als der Mittler der offenbar gewordenen Gnade Gottes erkannt werden, wenn er als der erhöhte Herr der Gemeinde bekannt wird.

b) Nach Röm. 14, 9. 2 Cor. 5, 15 könnte es scheinen, als drücke die Bezeichnung Christi als ihres Herrn Seitens der Christen (not. a.) nur das Angehörigkeitsverhältniß aus, in welches sie zu ihm als ihrem Heilsmittler getreten sind. Allein damit ist die Bedeutung dieser Bezeichnung nicht erschöpft, es liegt in ihr die Anerkennung Jesu als des zur Rechten Gottes erhöhten (Röm 8, 34) messianischen Weltherrschers (Röm. 10, 12: κύριος πάντων Vgl. 1 Cor. 15, 27), dem nach §. 101, b. der dem Samen Abrahams verheißene Weltbesitz gegeben ist. In diesem Sinne verkündigten die Urapostel die κυριότης Christi (§. 44, b. 54, c. 70, b.); in diesem Sinne fanden wir sie in den Thessalonicherbriefen (§. 81, b.). Auch Paulus folgt dem Sprachgebrauch der LXX., in welchem κύριος die Uebersetzung des ATlichen Gottesnamens ist, sowohl in seinen eigentlichen Citaten als auch, wo er sich ATliche Worte aneignet (Röm. 4, 8. 9, 28. 29. 10, 16.

[1]) Wie in den Thessalonicherbriefen heißt Christus der Herr schlechthin, fast gleich oft und ohne ersichtlichen Unterschied κύριος (etwa siebenunddreißig Mal, darunter siebenzehn Mal: ἐν κυρίῳ) und ὁ κύριος (etwa vierunddreißig Mal). Auch hier erscheint die Verbindung κύριος Ἰησοῦς Χριστός (Röm. 1, 7. 1 Cor. 1, 3. 2 Cor. 1, 2) und ὁ κύριος Ἰησοῦς Χριστός (Röm. 13, 14. 2 Cor. 13, 13) hauptsächlich in den Adressen, auch hier hat ὁ κύριος Ἰησοῦς (1 Cor. 6, 11. 11, 23. 16, 23. 2 Cor. 1, 14. 4, 14. 11, 31. Gal. 6, 17) überall Varianten und nur das ἐν κυρίῳ Ἰησοῦ (Röm. 14, 14. Vgl. 1 Theff. 4, 1) dürfte ganz gesichert sein (Vgl. §. 81, b. Anmerk. 3).

[2]) Allein kommt ὁ κύριος ἡμῶν auch hier niemals vor; das dort nur mit Varianten vorkommende ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς hat auch 1 Cor. 5, 4 beide Male erhebliche Varianten, ebenso Ἰησοῦς ὁ κύριος ἡμῶν 1 Cor. 9, 1. Doch steht letzteres ohne Varianten Röm. 4, 24 und ebenso vereinzelt ὁ κύριος ἡμῶν Χριστός in der Stelle Röm. 16, 18.

11, 3. 34. 12, 19. 14, 11. 15, 11. 1 Cor. 1, 31. 3, 20. 10, 26. 14, 21. 2 Cor. 6, 17. 18. 10, 17), und in demselben Sinne gebraucht er κύριος von Gott (Röm 14, 4. 1 Cor. 3, 5. 4, 19. 7, 17. 10, 9. [lies: τὸν κύριον] 16, 7). Auch er wendet ATliche Stellen, die von dem κύριος-Jehova handeln, ohne weiteres auf Christus an (Röm. 10, 13. 1 Cor. 2, 16. 10, 22) und bezeichnet Christum als den Herrn (Röm 14, 6—9) in einem Zusammenhange, wo eben noch Gott als ὁ κύριος bezeichnet war (Röm. 14, 4: lies ὁ κύριος), wie wir es in den Thessalonicherbriefen (Vgl. §. 83, b.) fanden. Paulus zieht aber auch die vollen Consequenzen dieser Würdebezeichnung Christi. Der erhöhte Herr erscheint bei seiner Wiederkunft mit voller göttlicher Allwissenheit, wie sie nur der Herzenskündiger (§. 95, c.) hat (1 Cor. 4, 5), er als der κύριος (2 Cor. 12, 8) oder sein κύριος-Name (1 Cor. 1, 2) wird angerufen (Vgl. Phil. 2, 10) und Röm. 10, 12. 13, wo die Stelle Joel. 3, 5 auf ihn angewandt wird, zeigt deutlich, daß dies im Sinne göttlicher Anbetung zu verstehen ist. Es kann hienach nicht befremden, wenn er Röm. 9, 5 als θεὸς ἐπὶ πάντων gepriesen wird. Es ist allerdings in unsern Briefen die einzige Stelle, wo diese Bezeichnung Christi und eine Doxologie auf ihn vorkommt; aber die zunächst liegende wort- und contextmäßige Erklärung bleibt immer die Beziehung derselben auf Christum und nicht auf Gott, wie noch Baur, S. 194 und Beyschlag, S. 210 behaupten.

c) Da Christus erst durch die Auferweckung von Seiten Gottes (Röm. 4, 24. 25. 2 Cor. 13, 4) zu seiner Erhöhung gelangt, erst von Gott ihm Alles unterthänig gemacht ist (1 Cor 15, 27 nach Psalm 8, 7), und er immer nur der Mittler eines Heils ist, dessen letzter Grund in Gott ruht (§. 104), so versteht sich von selbst, daß er trotz seiner gottgleichen Würdestellung (not. b.) von Gott abhängig bleibt. Wenn er in Betreff der Heilsbeschaffung mit dem Vater (Vgl. die Briefeingänge §. 104, d.) oder mit dem Vater und dem Geiste (1 Cor. 12, 4—6. 2 Cor. 13, 13) coordinirt wird, so folgt daraus keineswegs, daß er nicht in diesem Werke von Gott, dem eigentlichen Urheber desselben, abhängig ist. Wie wir Christo angehören und von ihm abhängig sind, so gehört er Gott an (1 Cor. 3, 23), wie Christus des Mannes Haupt ist, so Gott die κεφαλὴ Χριστοῦ (1 Cor. 11, 3) und bei der endlichen Reichsübergabe an den Vater (1 Cor. 15, 24) wird sich erst ganz zeigen, wie er sich ihm, der ihm Alles unterthan gemacht hat, unterordnet (v. 28). Hieraus erklärt sich auch, in welchem Sinne 1 Cor. 8, 6 Jesus Christus als der Eine Herr von dem Vater als dem Einen Gott unterschieden wird (Vgl. 1 Cor. 12, 5. 6. Eph. 4, 5. 6). Erhellt schon aus v. 5, daß θεός und κύριος wesentlich Synonymbegriffe sind, wie denn auch jene Unterscheidung nach not. b. nicht streng festgehalten, vielmehr auch Gott κύριος und Christus θεός genannt wird, so folgt daraus, daß hiermit kein Unterschied in der Würdestellung der Welt gegenüber bezeichnet werden soll. Vielmehr ist Christus der κύριος im specifischen Sinne nur, weil Gott ihn bis zur Vollendung des Heilswerkes

(Vgl. §. 140) in diese Würdestellung gesetzt hat, kraft welcher er allein der Mittler alles Heils für die Menschen sein kann (not. a.).

d) Die Christologie des Apostels geht von der Thatsache aus, daß Jesus der erhöhte Herr ist; denn als solcher war er ihm erschienen (not. a.). Geschaut aber hatte er ihn im Lichtglanz der göttlichen Herrlichkeit, die ihm darum als dem erhöhten Herrn eignet (1 Cor. 2, 8: *κύριος τῆς δόξης*. Vgl. 2 Theff. 2, 14 und dazu §. 85, b.). Diese *δόξα*, die ursprünglich dem Einen wahren Gott eignet (Röm. 1, 23. 5, 2), in welcher er sich sichtbar macht (Röm. 9, 4 und dazu §. 99, c.),[4]) schaute Paulus in dem Angesichte Christi (2 Cor. 4, 6. Vgl. 3, 18) und verkündigt nun das Evangelium von der Herrlichkeit Christi, der eben weil er in seiner Erhöhung diese *δόξα* an sich trägt, das Abbild Gottes ist (2 Cor. 4, 4: *εἰκὼν τοῦ θεοῦ*)[5]), wie aus der contextmäßigen Bedeutung des Relativsatzes erhellt. Diese *δόξα* dachte Paulus wohl als etwas substanzielles, als eine überirdische, himmlische Lichtsubstanz,[6]) die aber den Gegensatz gegen alle irdische Materialität bildet (1 Cor. 15, 43). Sie bildet die verklärte Leiblichkeit der *ἐπουράνιοι* (15, 40), die Christus als der *ἐπουράνιος* an sich trägt (v. 48. Vgl. Phil. 3, 21) und die auch die Gläubigen einst empfangen werden (Röm. 5, 2. 1 Cor. 15, 49. Vgl. 2 Theff. 2, 14), wenn sie seinem Bilde gleichgestaltet werden (Röm. 8, 29. Vgl. 2 Cor. 3, 18). Diese Leiblichkeit wird 1 Cor. 15, 44 zugleich als pneumatische bezeichnet und auch aus 2 Cor. 3, 18 erhellt, daß Christo als dem *κύριος πνεύματος* diese *δόξα* eignet, welche von ihm auf die Gläubigen übergeht. Darum ist aber nicht das Wesen des Geistes unter der Anschauung einer Lichtsubstanz gedacht, wie Baur, S. 187 meint, sondern wie dem über alle irdische Materialität erhabenen Gott (*θεὸς ἄφθαρτος*) eine himmlische *δόξα* ursprünglich eignet (Röm. 1, 23), so eignet sie auch nur einer Leiblichkeit, welche von dieser irdischen Materialität nichts mehr an sich trägt, sondern ganz von dem höheren Lebensprincip des *πνεῦμα* bestimmt wird, ganz Organ des Geistes geworden

---

[4]) Von dieser technischen Bedeutung des Wortes *δόξα* ist es wohl zu unterscheiden, wenn das Wort allgemein die Fülle der göttlichen Herrlichkeit, insbesondere seine Herrschermajestät bezeichnet (Röm. 6, 4. 9, 23. 1 Cor. 11, 7. Vgl. 2 Theff. 1, 9). Es ist dies nur eine metonymische Wendung des Grundbegriffs, wonach *δόξα* Ehre, Preis, Ruhm heißt (Röm. 2, 7. 10. 3, 7. 4, 20. 11, 36. 15, 7. 16, 27 und öfter), sofern nun auch das Gepriesene und Preiswürdige so genannt wird, während die im Text erörterte Bedeutung von dem Grundbegriff des Erscheinenden, in die Augen fallenden, Glänzenden ausgeht.

[5]) Es erhellt aus dem ganzen Zusammenhange, daß dies lediglich von Christo als dem erhöhten Herrn ausgesagt ist, und ebenso wenig kann das *κύριος τῆς δόξης* (1 Cor. 2, 8) mit Baur S. 188 auf Christus abgesehen von seiner Erhöhung bezogen werden, wenngleich der Gekreuzigte hätte erkannt werden können und sollen als der, dessen ursprünglichem Wesen entsprach, was er jetzt geworden ist.

[6]) Für diese Bedeutung vgl. besonders 1 Cor. 15, 41, wo den leuchtenden Himmelskörpern verschiedene Arten dieses Glanzes beigelegt werden, und 2 Cor. 3, 7, wo der Glanz auf Mosis Angesicht so bezeichnet wird.

ist (σῶμα πνευματικόν). Es bildet aber eben darum allerdings auch diese verklärte Leiblichkeit keinen Gegensatz mehr gegen den Geist, aus jener überirdischen Lichtsubstanz bildet der Geist sich selbst eine ihm ganz entsprechende Leiblichkeit, die sein Wesen nicht verdeckt sondern offenbart, da die Unvergänglichkeit und die Kraftfülle, die dem Geiste eignen, nach 1 Cor. 15, 42. 43 ebenso wie die himmlische δόξα an dem Auferstehungsleibe zur Erscheinung kommen. In der Auferstehung, durch welche Christus diesen pneumatischen Lichtleib empfangen, ist er also ganz πνεῦμα geworden (1 Cor. 15, 45: ὁ ἔσχατος Ἀδὰμ scil. ἐγένετο εἰς πνεῦμα ζωοποιοῦν), weshalb es 2 Cor. 3, 17 heißen kann: ὁ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν.

§. 106. Der Sohn Gottes.

Der Name des Gottessohnes ist auch bei Paulus zunächst Ehrenprädicat des Messias. a) Sofern er durch die Auferstehung erst zu seiner messianischen Herrschaft gelangt ist, ist er dadurch erst in die volle Würde der Sohnschaft eingesetzt. b) Der Name des Gottessohnes bezeichnet aber Christum als den erwählten Gegenstand der göttlichen Liebe. c) Von diesem Gesichtspunkte aus ist die göttliche Herrlichkeit, die er beim Eintritt in die volle Messiasherrschaft empfangen, nur das Erbtheil, das ihm der Vater gegeben hat. d)

a) Weil Paulus Jesum als den zu gottgleicher Würdestellung erhöhten Herrn im Lichtglanz der göttlichen Herrlichkeit gesehen hatte (§. 105), war er ihm nicht mehr der vom Sanhedrin verurtheilte Pseudomessias, sondern der ja auch von ihm erwartete wahre Messias. Wenn auch der zum Nomen proprium gewordene Christusname (§. 105, a.) nicht mehr seine messianische Würde bezeichnet, so wird er doch 2 Cor. 1, 21 (ὁ βεβαιῶν ἡμᾶς εἰς Χριστὸν καὶ χρίσας) noch deutlich mit Anspielung auf seinen Appellativsinn gebraucht und vielleicht auch Röm. 9, 5 (Vgl. Eph. 1, 12. 2, 12). Dagegen ist der Name Sohn Gottes auch bei ihm zunächst das geläufige (§. 20, a.) Ehrenprädicat des Messias (Vgl. 1 Thess. 1, 10 und dazu §. 81, b.). So Röm. 1, 3, wo der Inhalt des Evangeliums, welches Gott durch seine Propheten in heiligen Schriften vorherverheißen hat (v. 2), durch περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ charakterisirt wird (Vgl. v. 9: τὸ εὐαγγέλιον τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ: de filio), womit nur der dort verheißene Messias gemeint sein kann, der auch gleich darauf als in Uebereinstimmung mit jener Weissagung aus dem Samen Davids geboren bezeichnet wird. So 2 Cor. 1, 19, wo der von Paulus verkündigte, in welchem alle Gottesverheißungen erfüllt sind (v. 20), als der Sohn Gottes bezeichnet wird, so Gal. 1, 16, wo er seine Bekehrung zum Glauben an Jesus als den Messias als eine Offenbarung des Sohnes Gottes in ihm charakterisirt.

b) Je mehr bei Paulus der ATliche Messiasbegriff in den des göttlichen Weltherrschers übergeht (§. 105, a.), um so mehr muß auch der Name des Gottessohnes (not. a.) auf diese seine Herrschaft bezogen werden.

Darum heißt es Röm. 1, 4, Christus sei zum Sohn Gottes in Kraft (ἐν δυνάμει) eingesetzt seit seiner Auferstehung. Erst durch die mit der Auferstehung eingetretene Erhöhung ist er in die volle Würde der Sohnschaft eingesetzt (ὁρισθείς), ist er gleichsam in voller Wirklichkeit geworden, was er bisher nur seiner Bestimmung nach war, ganz wie Psalm 2, 7. 8, woher der Sohnesname stammt (§. 20, b.), der zum Sohn Gottes gemachte nun auch in die volle Weltherrschaft eingesetzt wird. Wir haben hier noch ganz die urapostolische Anschauung (§. 44, b. 54, b.), wonach Christus erst durch die Auferstehung zum Messias im vollen Sinne gemacht ist, sofern erst dadurch das dem Messiasbegriff so wesentliche Moment der Herrschaft sich an ihm verwirklichte, und gerade an diese volle Verwirklichung der Messianität knüpft sich das Ehrenprädicat des Gottessohnes. Ganz übereinstimmend mit dieser Anschauung, wonach Christus erst durch die Auferstehung in die volle Sohnesstellung eintritt, wird dem Apostel Act. 13, 33 eine Deutung der Stelle Psalm 2, 7 in den Mund gelegt, wonach die Zeugung des Sohnes zum Sohne auf seine Auferstehung bezogen wird. Auch 1 Cor. 15, 28 ist es der Sohn, dem Gott alles unterthan gemacht hat, und der Vater, dem er seine Herrschaft zurückgiebt (v. 24), und 1 Cor. 8, 6 (Vgl. §. 105, c.) steht Christus als der Herr, also in seiner messianischen Herrscherstellung, Gott als dem Vater gegenüber, wodurch jener Herr als der Sohn Gottes qualificirt wird (Vgl. Gal. 1, 3. 1 Theff. 1, 1. 2 Theff. 1, 2). Wie bei den Uraposteln Gott als der Vater Christi bezeichnet wird in Zusammenhängen, wo seine messianische Qualität in Betracht kommt (§. 44, a. 54, b.), so wird Gott auch bei Paulus als der Vater unsers Herrn Jesu Christi bezeichnet (Röm. 15, 6. 2 Cor. 1, 3. 11, 31. Vgl. Eph. 1, 3. 5, 20. Phil. 2, 11. Col. 1, 3. 3, 17), oder der Vatername steht in Beziehung auf seine Auferweckung, durch die er zu dieser Herrschaft erhöht ist (Röm. 6, 4. Gal. 1, 1).

c) Auch für Paulus ist der Name des Gottessohnes keineswegs bloße Titulatur des Messias, er bezeichnet vielmehr wie im A. T. (Vgl. §. 101, a.) und in den Reden Jesu (§. 20, b.) ein specifisches persönliches Verhältniß zu Gott, auf Grund dessen er die messianische Herrscherwürde (not. b.) überkommen hat. Sohn Gottes ist er als der erwählte Gegenstand der göttlichen Liebe (Vgl. Col. 1, 13. Eph. 1, 6). Wenn der Liebesbeweis, den uns Gott durch den Tod Christi gegeben (Röm. 5, 8), dahin näher bestimmt wird, daß er uns durch den Tod seines Sohnes versöhnt hat (v. 10), so liegt schon darin angedeutet, daß der Tod dessen, der als sein Sohn der höchste Gegenstand seiner Liebe war, für ihn ein besonders großes Opfer war. Aehnlich wird das Außerordentliche der Maßregel, die Gott zum Heile der Menschen traf, dadurch fühlbar gemacht, daß es heißt, er habe seinen eigenen Sohn gesandt (Röm. 8, 3: τὸν ἑαυτοῦ υἱόν). Ausdrücklich aber heißt es Röm. 8, 32, daß er seinen eigenen Sohn nicht verschonte (τοῦ ἰδίου υἱοῦ) und so den Menschen den größten Beweis seiner Liebe gab, indem er für sie sein Liebstes opferte. Aehnlich könnte man Gal. 2, 20 in dem Gebrauch des Sohnesnamens (wenn derselbe dort

echt ist) die Andeutung finden, daß der, welcher der Gegenstand der göttlichen Liebe war, dessen Liebe also scheinbar eine ganz andere Richtung nehmen mußte, dennoch die Menschen bis zur Selbsthingabe liebte. Von diesem Gesichtspunkte aus empfangen auch die Stellen, wo der, welcher Christum auferweckt hat, der Vater genannt wird (Röm. 6, 4. Gal. 1, 1 und dazu not. b.), noch eine andere Bedeutung, sofern auch hierin sich die Liebe des Vaters zum Sohne erwies.

d) Wie aus der messianischen Bedeutung des Sohnesnamens sich die Erhöhung Christi zu gottgleicher Würde und Herrschaft ergiebt (not. b.), so ergiebt sich aus dem persönlichen Verhältniß zum Vater, welches der Sohnesname nach not. c. bezeichnet, eine besondere Motivirung dafür, daß Christus zur Theilnahme an der göttlichen Herrlichkeit gelangt ist (§. 105, d.). Es ist unserm Apostel eigenthümlich, bei dem Begriff der Sohnschaft besonders auf die Hoffnungen zu reflectiren, welche sich dem Kinde kraft des Erbrechts erschließen. In Folge der Liebe des Vaters, der den Sohn zu seinem Erben eingesetzt, hat der Sohn die Gewißheit, einst an den Gütern des Vaters Theil zu nehmen (Gal. 4, 7: *εἰ υἱός — καὶ κληρόνομος*) und was von den Söhnen Gottes gilt, gilt natürlich auch von dem Sohne, dessen Geist nach v. 6 alle anderen ihrer Sohnschaft versichert. Ausdrücklich sagt Röm. 8, 17, daß die *κληρόνομοι θεοῦ* zugleich *συγκληρόνομοι Χριστοῦ* sind, daß also auch Christus als der Sohn Gottes und der erwählte Gegenstand seiner Liebe das Erbe des Vaters angetreten hat, und der Zusammenhang (*ἵνα — συνδοξασθῶμεν*) lehrt, daß dieses Erbe in der himmlischen *δόξα* bestand, welche der Sohn nach seiner Erhöhung empfangen hat. Auch in dieser Beziehung ist er also erst in das volle Sohnesrecht eingetreten seit seiner Auferstehung (Röm. 1,4) und die vielen Brüder, unter denen er der erstgeborene ist (Vgl. Act. 13, 33 und dazu not. b.), sind darum eben dem Bilde des Sohnes Gottes gleichgestaltet (Röm. 8, 29), wenn auch sie zu der himmlischen *δόξα* gelangt sind (v. 30). Darum endlich heißt die zukünftige Theilnahme der Gläubigen an der Herrlichkeit Christi 1 Cor. 1, 9 ausdrücklich *ἡ κοινωνία τοῦ υἱοῦ* (*θεοῦ*), weil diese Herrlichkeit sein Sohnestheil ist. Das höchste Gut des Vaters, seine himmlische *δόξα*, mußte der Sohn erben, wie nach ihm die anderen Gotteskinder.

§. 107. Christus im Fleische.

Aus dem geschichtlichen Leben Christi erwähnt Paulus nur diejenigen Punkte, die ihm lehrhaft von Bedeutung sind, seine Abstammung, die Abendmahlseinsetzung, seinen Tod und seine Auferstehung. a) Insbesondere zeigt sich in der Art, wie er die Sündlosigkeit und Vorbildlichkeit des Lebens Christi ausspricht, daß er von keiner unmittelbaren Anschauung dieses Lebens ausgeht. b) Nach der einen Seite besaß Christus kraft seiner menschlichen Abstammung das menschliche Fleisch mit seiner Schwachheit und Todesfähigkeit, nur daß dasselbe nicht von der Sünde beherrscht war. c) Nach der anderen Seite war in ihm ursprünglich

ein höheres göttliches Princip, der Geist der Heiligkeit, der aber erst durch die Auferstehung zu dem alleinigen constitutiven Princip seines Wesens entbunden wurde. d)

a) Paulus blickte nicht wie die Urapostel von dem Bilde des irdischen Lebens Jesu, das sie selbst gesehen, hinauf zu der göttlichen Herrlichkeit des erhöhten Herrn; er blickte von dem Lichtglanz dieser Herrlichkeit, in welcher ihm Christus erschienen war, zurück auf sein irdisches Leben, das, was er auch davon gesehen haben mochte, jedenfalls nicht seine Vorstellung von Christo bestimmte (Vgl. §. 77, c.). Mit Recht hat Paret (Paulus und Jesus, in den Jahrbüchern für deutsche Theologie. 1858, 1) darauf aufmerksam gemacht, daß der offenbarungsmäßige Ursprung seiner Vorstellung von Christo, dessen sich Paulus bewußt war (Gal. 1, 16), keineswegs eine überlieferungsmäßige Kunde von Christo ausschließt; aber den Umfang dessen, was Paulus von Details aus dem Leben Jesu in seiner grundlegenden Predigt verkündigte, hat Paret sicher überschätzt. Von irgend welchen Details, die nicht mit der Lehre von Christo und seinem Werke aufs Engste zusammenhängen, zeigt sich in seinen Briefen keine Spur. Daß Christus von Abraham und von den Vätern herstammte (Gal. 3, 16. Röm. 9, 5) und insbesondere aus dem Samen Davids (Röm. 1, 3. Vgl. Act. 13, 23), darüber besaß er geschichtliche Kunde (§. 18, c. 43, d.), aber wie er dieses erwähnt zum Beweise, daß der Inhalt seines Evangeliums d. i. Christus in den prophetischen Schriften vorherverheißen sei, die den Messias aus Davids Stamm weissagten (§. 106, a.), so benutzt er jenes, um die Beziehung der patriarchalischen Weissagung auf ihn zu rechtfertigen. Für den Tod und die Auferstehung Christi am dritten Tage, welche die Grundlage seiner Verkündigung von ihm bilden (ἐν πρώτοις), beruft er sich auf die Ueberlieferung (1 Cor. 15, 3. 4. Vgl. v. 11), sowie auf die einzelnen Erscheinungen Christi vor den Uraposteln und den ältesten Jüngern (v. 5—7). Daß er dieselben nicht von der ihm gewordenen (v. 8) unterscheidet, zeigt, daß er Christum unmittelbar durch die Auferstehung zur himmlischen Herrlichkeit erhoben denkt (§. 106, b.), daß er auf einen besonderen Zwischenzustand zwischen der Auferstehung und der Erhöhung zum Himmel nicht reflectirt. Daß er das Begräbniß Christi wiederholt betont (1 Cor. 15, 4. Röm. 6, 4. Vgl. Act. 13, 29. Col. 2, 12), hängt damit zusammen, daß dieses ebenso die Wirklichkeit seines Todes wie seiner Auferstehung garantirt und darum gleich bedeutsam für die beiden großen Heilsthatsachen seines Systems ist. Er wußte, daß Jesus am Passahfeste (1 Cor. 5, 7) von den jüdischen und heidnischen Machthabern (1 Cor. 2, 8) ans Kreuz geschlagen war (Röm. 6, 6. 1 Cor. 1, 13. 17. 18. 23. 2, 2. 8. Gal. 2, 20. 3, 13. 5, 11. 6, 12. 14), aber daß er den Tod Christi mit allen Details seinen Gemeinden erzählt hatte, läßt sich nicht mit Paret (a. a. O. S. 13) aus Gal. 3, 1 schließen. Wohl redet er von den Leiden Christi (2 Cor. 1, 5. 7. Vgl. Phil. 3, 10. Col. 1, 24); aber daß er seinen Lesern dieselben durch einen Hinweis auf Psalm 69, 10

veranschaulicht (Röm. 15, 3), zeigt, wie wenig ihm die Details derselben unmittelbar lebendig vor Augen standen. Daß er weiß, wie Christus in der Nacht, da er in die Hände der Feinde überliefert ward, das Abendmahl einsetzte (1 Cor. 11, 23—25), zeigt nur, daß er die Sitte des Brodbrechens und der Kelchweihe in der Gemeinde bereits vorfand und sich ihren Ursprung erklären ließ. Auch erwähnt er die Geschichte nur, um daran Lehren über die Bedeutung dieses Mahles anzuknüpfen, und diese Lehren führt er selbst auf einen höheren Ursprung zurück (v. 23. Vgl. §. 118, b.).

b) Wenn in der urapostolischen Verkündigung die Sündenreinheit Jesu (§. 42, d.) und seine Vorbildlichkeit (§. 56, a.) sichtlich auf Grund des unmittelbaren Eindrucks von seinem Leben und Leiden hervorgehoben wird, so ist das bei Paulus anders. Nur einmal wird in ganz dogmatischer Formulirung seine Sündlosigkeit ausgesprochen (2 Cor. 5, 21: *τὸν μὴ γνόντα ἁμαρτίαν*) und schwerlich hat Paulus je das Bedürfniß gefühlt, dieselbe erst geschichtlich zu constatiren, da bei dem zum Himmel erhöhten Messias, der durch seinen Tod die Welt von der Sünde erlöst hatte, sie sich ganz von selbst verstand. Wenn er 1 Cor. 11, 1 sagt, daß er in seinem selbstlosen Streben nach dem Heil der Anderen Christo nachahme,[1]) so genügt es, dabei an den Liebesbeweis zu denken, den Christus in seinem Tode gegeben (2 Cor. 5, 14. Gal. 2, 20. Vgl. Röm. 8, 35), wie er denn auch 1 Thess. 1, 6 auf die vorbildliche Freudigkeit Christi in seinem Leiden hinweist. Statt aber jene selbstlose Hingabe Christi in das Leiden durch irgend einen speciellen Zug aus seinem Leben anschaulich zu machen, beruft er sich auf eine Psalmstelle (Röm. 15, 3 und dazu not. a.). Noch bedeutsamer aber ist es, daß er, um die aufopfernde Liebe Christi als Vorbild aufzustellen, seinem irdischen Leben sein vorzeitliches Sein gegenüberstellt (2 Cor. 8, 9. Vgl. Phil. 2, 5); denn daß es sich hier nicht um die arme und niedrige Gestalt seines irdischen Lebens, sondern um dieses selbst im Gegensatz zu seinem früheren himmlischen Sein handelt, zeigt deutlich der Zwecksatz (*ἵνα ὑμεῖς τῇ ἐκείνου πτωχείᾳ πλουτήσητε*), wo der Reichthum nur von der himmlischen Herrlichkeit genommen werden kann, zu welcher das Heilsmittlerthum Christi in seinem irdischen Sein die Menschen führt.

c) Fragen wir nach der Vorstellung, welche sich Paulus von der Person Christi in seinem irdischen Leben gebildet habe, so erhellt aus Röm. 1, 3. 9, 5, daß er auch bei ihm wie bei allen Menschen (§. 95, a.) die *σάρξ* nur für die eine Seite seines Wesens hielt. Wenn er *κατὰ σάρκα* von den Vätern und näher aus dem Samen Davids stammt, so folgt daraus, daß mit der *σάρξ* noch nicht sein ganzes Wesen erschöpft ist. In beiden Stellen macht es aber der Gegensatz ganz unmöglich, hiebei bloß an den Leib Christi (Röm. 7, 4) oder auch an seine beseelte Leiblichkeit zu denken. Es ist vielmehr das ganze natürlich

---

[1]) Vgl. auch die ganz allgemeine Berufung auf die Sanftmuth und Milde Christi (2 Cor. 10, 1).

menschliche Wesen gemeint (§. 94, a. b.) im Gegensatz zu einem höheren göttlichen Princip, das in ihm war (1, 4) oder zu der göttlichen Würde, die er gegenwärtig besitzt (9, 5 und dazu §. 105, b.). Dies erhellt namentlich auch aus 2 Cor. 5, 16, wo das Kennen Christi κατὰ σάρκα jedenfalls über die Kenntniß seines leiblichen Wesens hinausgeht und die Beurtheilung Christi nach seiner gesammten irdisch-menschlichen Erscheinung bezeichnet, weil es in Parallele damit steht, daß der Apostel keinen mehr kennen will nach dem, was er seinem natürlich-menschlichen Wesen nach ist (κατὰ σάρκα. Vgl. §. 94, b.), sondern nur noch nach dem, was er in seinem neuen Christo angehörigen Leben ist (v. 15). Nun ist die σάρξ in allen Menschen Sitz der Sünde, eine von der ἁμαρτία beherrschte (§. 94, c.), aber nicht weil die σάρξ an sich sündhaft ist, sondern weil mit der Uebertretung Adams die Sünde in die Welt gekommen ist und so die menschliche σάρξ sündhaft gemacht hat (§. 92, a. 93, c.). Wenn demnach die σάρξ Christi nicht eine σὰρξ ἁμαρτίας ist, und das kann sie nicht sein, wenn er die Sünde nicht kannte (2 Cor. 5, 21 und dazu not. b.), so ist er darum doch Mensch im vollen Sinne (ἄνθρωπος. Röm. 5, 15. 1 Cor. 15, 21. Vgl. Act. 17, 31), nur so wie der Mensch war, ehe die Sünde in ihm zu wohnen und zu herrschen begann. Daraus erklärt sich auch vollkommen, daß nach Röm. 8, 3 Gott seinen Sohn ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας sandte. Weder kann damit gesagt sein, daß Jesus die σὰρξ ἁμαρτίας an sich hatte und damit die Sünde selbst, wenn sie auch in ihm nicht zur παράβασις wurde (Vgl. Holsten, a. a. O. S. 41), noch verdeckt der Ausdruck eine ungelöste Antinomie, die zum Doketismus führt (Vgl. Baur. S. 191). Die menschliche σάρξ besaß Christus wirklich, wie unmittelbar darauf in dem ἐν τῇ σαρκί, das nur auf seine σάρξ gehen kann, vorausgesetzt wird; aber weil seine σάρξ keine σὰρξ ἁμαρτίας war, so war sie dieser d. h. der σάρξ, wie sie in der empirischen Menschheit beschaffen ist, nur ähnlich, ohne daß ihr damit etwas fehlte, was zum Wesen der σάρξ als solcher gehört. Besaß sie doch die ganze ἀσθένεια der menschlichen σάρξ (2 Cor. 13, 4: ἐσταυρώθη ἐξ ἀσθενείας), insbesondere ihre Todesfähigkeit, wonach der Tod über ihn die Macht gewinnen konnte (Röm. 6, 9).

d) Als die andere Seite seines Wesens bezeichnet Paulus Röm. 1, 4 das πνεῦμα ἁγιωσύνης. Paulus knüpft hier an die urapostolische Anschauung an, wonach Jesus mit dem heiligen Geiste gesalbt war (§. 42, d. 55, b.). Den Ausdruck πνεῦμα ἅγιον vermeidet er wohl absichtlich, um den Geist, der ursprünglich in Christo war, zu unterscheiden von dem durch ihn mitgetheilten. Wesentlicher ist der Unterschied, daß dieser Geist nicht als einer erscheint, den Christus erst (bei der Taufe) empfangen hat, sondern daß Paulus ihn als einen constitutiven Faktor seines Wesens zu betrachten scheint. Ist die höhere Seite des menschlichen Wesens im natürlichen Menschen der von dem πνεῦμα unterschiedene νοῦς (§. 95, a.), welcher der Macht der Sünde gegenüber ohnmächtig bleibt, so tritt an seine Stelle in Christo von vornherein das wesentliche gött-

liche Element des πνεῦμα, das eben darum verhindert, daß die Sünde sich seiner σάρξ bemächtigen kann (not. c.).[*] Dies πνεῦμα, das alle Menschen erst durch seine Vermittlung empfangen, ist also in ihm ursprünglich vorhanden. Diese bedeutungsvolle christologische Anschauung des Apostels wird natürlich völlig verkannt, wenn man auf Grund einer falschen Auffassung der paulinischen Anthropologie in diesem πνεῦμα nur das allen Menschen eignende, sie zu gottebenbildlichen Wesen machende Lebensprincip sieht (Vgl. Beyschlag, S. 211. 231). Darum ist er aber nicht von vornherein der pneumatische Mensch (Vgl. Baur, S. 191), vielmehr bilden auch in ihm dies höhere göttliche Princip und die natürlich-menschliche σάρξ noch einen relativen Gegensatz (Röm. 1, 4). Dieser Gegensatz kann und muß aber aufgelöst werden, und dies geschieht durch die Auferstehung. Was er κατὰ πνεῦμα geworden ist, das ist er erst geworden, seit sich bei ihm zuerst verwirklichte, was der Apostel darum artikellos als ἀνάστασις νεκρῶν bezeichnet (Röm. 1, 4: ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν). Daß Jesus kraft des in ihm wohnenden πνεῦμα auferweckt wurde, lehrt auch Petrus (§. 55, c.); aber Paulus zieht die weitere Consequenz davon. Erst durch die Auferstehung ist der ἔσχατος Ἀδάμ geworden εἰς πνεῦμα ζωοποιοῦν (1 Cor. 15, 45 und dazu §. 105, d.), erst dadurch ist jener relative Gegensatz zwischen der σάρξ und dem πνεῦμα, der auch in ihm noch war, aufgehoben und sein ganzes Wesen mit Einschluß seiner Leiblichkeit pneumatisch geworden (v. 46). Erst jetzt kann er daher auch für die andern Menschen der Urheber der Auferstehung (1 Cor. 15, 20—23) und eines ausschließlich pneumatischen Seins (15, 44) werden. So löst sich von selbst der Widerspruch, an welchem die Baur'sche Darstellung der Christologie scheitern mußte (Vgl. S. 197).

§. 108. Der himmlische Ursprung.

Die Bezeichnung Christi als des zweiten Adam beweist nicht, daß Paulus die Ueberlieferung von der übernatürlichen Erzeugung Christi kannte, obwohl eine solche in der Consequenz seines Systems liegt. a) Dagegen führt er die Thatsache, daß durch die Auferstehung des zweiten Menschen dem Menschengeschlecht die pneumatische oder himmlische Leiblichkeit vermittelt ist, auf seinen himmlischen Ursprung zurück. b) Auch sonst beruht die Annahme eines solchen auf einem Rückschluß von der vollen Sohnesstellung des erhöhten Christus, der ursprünglich Sohn Gottes war, auf ein ursprüngliches Sein beim Vater, das dieser Sohnesstellung entsprach und aus dem er erst in das irdische Leben gekommen war. c) Auf Grund eines gleichen Rückschlusses von dem Heilsmittlerthum Christi in seinem geschichtlichen

[*]) Wenn 1 Cor. 2, 16 von dem νοῦς Χριστοῦ die Rede ist, so sahen wir schon §. 95, a., daß hier der Ausdruck lediglich durch das vorangehende Citat (Jesaj. 40, 13: τίς ἔγνω νοῦν κυρίου) bedingt ist.

Leben legt Paulus Christo in seinem vorgeschichtlichen Sein die Vermittlung der schöpferischen Thätigkeit Gottes und seiner Gnadenerweisungen an Israel bei. d)

a) Es wird vielfach, aber mit Unrecht, so dargestellt, als ob für Paulus die ausdrucksvollste Bezeichnung des Wesens Christi der Name des zweiten Adam gewesen sei (Vgl. z. B. Beyschlag, S. 223. 225). Es kommt dieser Ausdruck nur Röm. 5, 14 (ὁ μέλλων Ἀδάμ) und 1 Cor. 15, 45 (ὁ ἔσχατος Ἀδάμ) vor, beide Male in der ganz bestimmten Absicht, darzustellen wie sich der Einfluß Christi in gleicher Weise wie der Einfluß Adams über das ganze Menschengeschlecht erstreckt habe; dort, indem durch Adam Sünde und Tod, durch Christum Gerechtigkeit und Leben gekommen sei, hier indem von Adam das psychische Wesen stamme, das bisher alle Menschen an sich tragen, von dem (in der Auferstehung, vgl. §. 105, d. 107, d.) zum πνεῦμα ζωοποιοῦν gewordenen Christus das pneumatische Wesen, das die Auferstehungsleiber an sich tragen werden. So gewiß daher dieser Ausdruck die paulinische Auffassung von der universellen menschheitlichen Bedeutung Christi und des Christenthums (§. 77, c. d.) kennzeichnet, so wenig sind wir berechtigt, über dieses von dem Apostel selbst in beiden Stellen angegebene tertium comparationis hinaus den vom ihm gesetzten Typus zu weiteren Folgerungen über das Wesen Christi auszubeuten. Es läßt sich daraus also nicht schließen, daß auch Christus durch einen unmittelbar schöpferischen Act Gottes ins Leben gerufen sei. Da nun auch Gal. 4, 4 (γενόμενον ἐκ γυναικός) nicht die übernatürliche Erzeugung Christi aussagt, so wissen wir nicht, ob ihm die Ueberlieferung von einer solchen bekannt geworden ist. Seine Abstammung ἐκ σπέρματος Δαυίδ (Röm. 1, 3) kann dies freilich bei ihm so wenig ausschließen, wie im Bewußtsein der Evangelisten, die das Wunder der übernatürlichen Zeugung berichten, diese die Herleitung des Geschlechts Christi von den Vätern ausschloß, und wenn die Ableitung der Sünde und des Todes von Adam durch die Zeugung vermittelt gedacht ist (§. 92, d.), so scheint es allerdings eine natürliche Folge zu sein, daß der, welcher die Sünde nicht kannte (§. 107, b.), auch nicht durch Zeugung von sündlichen Vätern abstammte. Aber ob Paulus diese Folgerung gezogen hat, läßt sich eben nicht mehr ausmachen und so muß die biblische Theologie dabei stehen bleiben, daß die übernatürliche Zeugung in der Consequenz seines Systems liegt.

b) Es ist nicht ohne weiteres mit der Bezeichnung Christi als des zweiten Adam gleichbedeutend, wenn er 1 Cor. 15, 47 als der zweite Mensch dem ersten gegenübergestellt wird. Hierin liegt allerdings, daß das Wesen dieses Menschen in gewisser Beziehung von dem des ersten Menschen, mit welchem das aller bisherigen identisch war, verschieden ist. Diese Verschiedenheit bestand aber nach §. 107, d. darin, daß er das göttliche πνεῦμα in sich hatte, welches die Menschen ihrem ursprünglichen Wesen nach nicht in sich haben (§. 95, a.). Diese Verschiedenheit scheint nun in dieser Stelle dadurch motivirt, daß der

[illegible] der zweite ἐξ οὐρανοῦ war.[1]) Es läge dann [illegible] daß Paulus das jüdische Theologumenon von [illegible] Urmenschen oder Urbilde der Menschheit auf Christum [illegible] (Vgl. noch Beyschlag. S. 225). Aber diese Annahme [illegible] einer contextmäßigen Erwägung unserer Stelle nicht. [illegible] im Zusammenhange derselben nämlich ausschließlich [illegible] der letzte Adam durch seine Auferstehung Urheber der [illegible]chen Leiblichkeit für die Menschen geworden ist, wie der erste [illegible] der Art seiner Erschaffung Urheber der psychischen (not. a.). Die pneumatische ist aber nach v. 48 ebenso himmlischer Art und die Eigenthümlichkeit der Himmelsbewohner (Vgl. v. 40), wie die psychische wesentlich eine irdische ist; es lag also nahe, daß der, welcher in das Menschengeschlecht die himmlische Leiblichkeit eingeführt hat, selbst seinem ursprünglichen Wesen nach ein Himmelsbewohner (d. h. ἐξ οὐρανοῦ) gewesen sein muß. Die Berufung auf den himmlischen Ursprung des zweiten Menschen soll also nicht seine Beschaffenheit während seines irdischen Lebens, sondern die Beschaffenheit seiner Leiblichkeit, die er als die ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων (v. 20) in der Auferstehung empfangen hat, motiviren.[2]) Allerdings wurde er nur kraft des in ihm wohnenden πνεῦμα zuerst auferweckt (§. 107, d.), während es alle anderen Menschen nur durch ihn und zwar ebenfalls in Folge des πνεῦμα, das sie von ihm empfangen haben (Röm. 8, 11), werden, aber hier kommt sein himmlischer Ursprung nur insofern in Betracht, als auf Grund desselben er durch die Auferstehung der pneumatische himmlische Mensch schlechthin werden konnte (§. 105, d.). Dies erhellt deutlich daraus, daß nach v. 46 das Psychische schlechthin das erste, das Pneumatische erst das zweite ist. Wäre Christus als das geschaffene Abbild des himmlischen urbildlichen Menschen gedacht, wie Baur S. 191 meint, so wäre in diesem jedenfalls das Pneumatische früher dagewesen. Da nämlich τὸ πνευματικόν nach dem Zusammenhang nur das Pneumatische ist, sofern es sich in einer menschlichen Leiblichkeit realisirt, so folgt daraus, daß erst mit der Auferstehung Christi eine pneumatische menschliche Leiblichkeit entstanden ist, daß Christus also nicht als Mensch, auch nicht als himmlischer Urmensch in pneumatischer Leiblichkeit präexistirend gedacht sein kann, wenn er auch immerhin, wie alle Himmelsbewohner, in seinem himmlischen Sein die göttliche δόξα (§. 105, d.) besaß.

c) Wenn nach not b. die paulinische Vorstellung von einem himmlischen Ursprunge Christi sich nicht durch die unstreitig am nächsten liegende Vorstellung von einem himmlischen Urmenschen erläutern läßt, so liegt der Gedanke an den göttlichen Logos, der in ihm erschienen sei

[1]) Das ὁ κύριος ist nach entscheidender Bezeugung zu streichen.

[2]) Beyschlag S. 242 bezeichnet diese Erklärung als nichtige Ausflucht, während sie lediglich dem ersten hermeneutischen Grundsatz folgt, daß neben dem Wortlaut einer Stelle auch ihr Zusammenhang und die daraus sich ergebende Tendenz derselben zu beachten ist. Wo aber fände sich hierin ein Motiv für die Clauseln, mit denen er selbst S. 224. 225 diese Stelle zu umgeben sucht?

(Vgl. Usteri. S. 331), völlig fern. Für die aprioristische Annahme eines solchen Mittelwesens findet sich im ganzen paulinischen System auch nicht der geringste Anknüpfungspunkt. Vielmehr erhellt schon aus 1 Cor. 15, 47, daß für Paulus die Annahme eines himmlischen Ursprungs Christi auf einem Rückschluß von der Anschauung des zur göttlichen Herrlichkeit erhöhten Christus beruht, von welcher seine ganze Christologie ausgeht. Können alle Menschen die pneumatische oder himmlische Leiblichkeit, welche den Gegensatz der psychischen oder irdischen bildet, nur erlangen durch ihn, so muß er selbst, der ohne solche Vermittlung die göttliche Herrlichkeit jener pneumatischen Leiblichkeit erlangt hat, einen ursprünglichen Anspruch auf dieselbe gehabt haben und der kann nur durch seinen himmlischen Ursprung bedingt sein (not. b.). Nun sahen wir aber §. 106, d., daß die göttliche Herrlichkeit, die er bei seiner Erhöhung empfangen, nur das Erbtheil war, das ihm als dem Sohne Gottes zukam, und auch hier gilt es, daß er diese Sohnschaft ursprünglich besaß, während alle Menschen sie, sowie das damit gegebene Erbtheil, erst durch ihn empfangen. Es folgt daraus von selbst, daß er eben als der Gottessohn himmlischen Ursprungs ist. Dies erhellt aber klar aus Gal. 4, 4, wo er als der Sohn vom Vater ausgesandt ist (*ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν αὐτοῦ*); denn wenn hier sein Geborenwerden vom Weibe und seine Stellung unter das Gesetz als eine besondere göttliche Maßregel hervorgehoben wird, obwohl doch an sich für jeden Menschen das *γίνεσθαι ἐκ γυναικός* und für jeden Juden das *γίνεσθαι ὑπὸ νόμον* sich von selbst versteht, so folgt daraus, daß die Existenz des Sohnes nicht durch die menschliche Geburt bedingt war, sondern daß er schon vorher existirte in einem Zustande, aus welchem heraus er abgesandt werden konnte, und daß er damals in einem Sohnesverhältniß zu Gott stand, welches an sich das *εἶναι ὑπὸ νόμον* ausschloß, wie ja nach v. 5 für die Christen der Empfang der *υἱοθεσία* das Aufhören jenes *εἶναι ὑπὸ νόμον* einschließt. Ebenso klar ist es Röm. 8, 3, wo es als eine durch besondere Umstände veranlaßte außerordentliche Maßregel betrachtet wird, wenn Gott seinen Sohn sandte *ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας* (Vgl. §. 107, c.), daß mit dem *εἶναι ἐν τῇ σαρκί*, welches für Christum wie für jeden Menschen durch seine Geburt vom Weibe begann (Vgl. 93, b.), Christus in einen seinem ursprünglichen Sohnesverhältniß nicht entsprechenden Zustand eintrat, daß also jenes *πέμψας* nicht von dem geschichtlichen Auftreten genommen werden kann, sondern nur von einer Sendung, die ihn sein ursprüngliches Sein mit einem andersartigen vertauschen ließ. Wie sich also auch Paulus dieses ursprüngliche Sein des Sohnes gedacht hat, so viel ist gewiß, daß er von dem Zustande des zu Gott erhöhten Christus, in welchem er die Einsetzung Christi in die volle Sohnschaft sah (§. 106, b.), zurückgeschlossen hat auf ein ursprüngliches Sein des Sohnes beim Vater, weil er, der nicht erst Sohn Gottes geworden, sondern ursprünglich Sohn Gottes gewesen ist, zu der vollen Sohnesstellung, in die er durch seine Erhöhung eintrat, ursprünglich befähigt war, und darum sein irdisches Leben, in welchem seine Stellung unter dem Gesetz, wie

seine psychische Leiblichkeit und sein ganzes natürlich-menschliches Wesen dieser ursprünglichen Sohnesstellung nicht entsprach, nur ein Zustand sein konnte, in welchen er behufs Ausrichtung des göttlichen Heilsrathschlusses nach dem Verlassen seines ursprünglichen Zustandes eingetreten war.

d) Beyschlag hat zu beweisen gesucht, daß Paulus dem präexistenten Christus nur eine ideale Existenz (wenn auch im realistischen Sinne) zugeschrieben, daß nach ihm Christus nicht als Persönlichkeit, sondern als Princip einer solchen präexistirt habe (Vgl. besonders S. 243). Hievon findet sich bei Paulus aber durchaus keine Andeutung.[3]) Wie der Sohn Gottes nach not. c. das vom Himmel gesandte, also bereits im Himmel gewesene Subject ist, so ist es Christus selbst, den vom Himmel herab zu holen ein Widersinn wäre, weil er bereits herabgekommen ist (Röm. 10, 6). In der Stelle 2 Cor. 8, 9 wird es als ein Gnadenerweis Christi (τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ) dargestellt, daß er, der da reich war, um unsertwillen arm ward, es ist also dasselbe Subject, welches einst den Reichthum des himmlischen Lebens hatte und dafür aus Liebe zu den Menschen und um ihres Heiles willen die Armuth des irdischen Lebens wählte. Diese Auffassung der Stelle beruht nicht auf unserer übrigens sprachlich völlig gerechtfertigten Uebersetzung des ἐπτώχευσε, wie Baur, S. 193 meint, da sie auch bei der Beziehung des ἐπτώχευσε auf die Thatsache seines irdischen Lebens im Wesentlichen dieselbe bleibt, sondern darauf, daß die Beziehung auf die äußere Armuth seines irdischen Lebens, in der er auf alle sinnlichen Güter und irdischen Ehren verzichtete (Vgl. Beyschlag, S. 237), durch den Zwecksatz schlechthin ausgeschlossen wird (Vgl. §. 107, b.). Ebenso ist 1 Cor. 8, 6 Jesus Christus der Eine Herr (§. 105, c.), durch welchen τὰ πάντα geworden ist, ebenso wie die Christen durch ihn als den Heilsmittler (§. 104, d.) sind, was sie sind. Wenn Baur, S. 193 es für unmöglich hält, daß der ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ als Weltschöpfer gedacht sei und darum durch die ganz unpassende Vergleichung mit 2 Cor. 5, 18 auch hier das τὰ πάντα auf das Erlösungswerk beschränkt, so ist letzteres durch das hinzutretende καὶ ἡμεῖς δι' αὐτοῦ wie durch das parallele ἐξ οὗ τὰ πάντα schlechthin ausgeschlossen und es folgt daraus eben nur, daß Paulus den präexistenten Christus nicht als urbildlichen Menschen denkt (Vgl. not. b.). Vielmehr erhellt aus dieser Stelle, daß die Aussage über das Mittlerthum Christi bei der Weltschöpfung auf einem gleichen Rückschluß beruht, wie die Aussagen über das himmlische Sein Christi überhaupt (not. c.). Ist der Heilsmittler einmal als ein präexistentes Wesen erkannt, so kann er in jenem seinem vorirdischen Sein nur eine analoge Mittlerstellung gehabt haben in Be-

[3]) Der Beweis, daß „durch die Einpflanzung des Princips einer Persönlichkeit in die σάρξ erst die actuelle Persönlichkeit entsteht," ist eben für Paulus nicht geführt und scheitert an der Angelologie desselben, deren Auffassung, wie Beyschlag (S. 244—246) sie entwickelt, auf einen nirgends nachweisbaren Bruch des Apostels mit der jüdischen Weltanschauung führen würde.

zug auf die schöpferische Thätigkeit Gottes, wie er sie in seinem irdischen Sein hatte in Bezug auf die Gnadenwirksamkeit Gottes. Nicht a priori aus einer Speculation über ein Mittelwesen, durch welches Gott seine Weltwirksamkeit vermitteln mußte und mit welchem nun in irgend einer Weise die Erscheinung des geschichtlichen Christus identificirt wurde, sondern a posteriori aus der Uebertragung der specifischen Bedeutung Christi in seinem geschichtlichen Leben auf sein vorgeschichtliches Sein ist diese Aussage geflossen. Und wenn auch 1 Cor. 10, 9 die Lesart *τὸν Χριστόν* dem besser bezeugten *τὸν κύριον* weichen muß, das sich nach dem Context auf Gott bezieht (Vgl. §. 105, b.), so heißt es doch v. 4, daß der wasserspendende Fels, welcher nach rabbinischer Tradition die Israeliten auf ihrem Wüstenzuge begleitete, Christus war. Paulus deutet nicht diesen Fels typisch auf Christum, wie Baur, S. 193 meint, — in welchem Falle es *ἐστι* heißen müßte — sondern, von der Voraussetzung ausgehend, daß die Gnadenführungen Israels ein Typus auf die Heilserfahrungen der Christen waren (§. 102, c.), schließt er von der Vermittlung dieser durch den geschichtlichen Christus auf die Vermittlung jener durch Christus in seinem vorgeschichtlichen Sein zurück, ohne daß es dabei selbst einer Anlehnung an die apokryphische Weisheitslehre bedarf, auf welche noch Köstlin (Studien und Kritiken. 1866. S. 760) recurrirt. War es bei Petrus noch der präexistente Messiasgeist, der in den Propheten wirkte (§. 55, b.), so ist es hier der präexistente Messias oder Gottessohn selbst, der die Offenbarung Gottes an Israel vermittelte, wie er die Weltschöpfung vermittelt hatte. Das ist der Fortschritt der paulinischen Christologie.

Zehntes Capitel.

Der Versöhnungstod Christi.

Vgl. Tischendorf, doctrina Pauli apostoli de vi mortis Christi satisfactoria. Leipzig, 1837.

---

§. 109. Die Heilsbedeutung des Todes Christi.

Christus ist der Heilsmittler geworden durch seinen Tod, der darum den Mittelpunkt der Heilsbotschaft bildet. a) Dieser Tod war keine Naturnothwendigkeit, sondern eine Veranstaltung der göttlichen Liebe, von Seiten Christi aber war die Selbsthingabe in denselben eine That des Gehorsams gegen Gott und der Liebe gegen die Menschen. b) Der Tod Christi ist nämlich zum Besten der Menschheit erlitten, um sie von den Folgen der Sünde d. h. vom Tode zu erretten. c) Dann aber hat er den Tod stellvertretend für sie erlitten und den Fluch des Gesetzes getragen an ihrer Statt. d)

a) Fragen wir, wodurch Christus in seiner Erscheinung auf Erden der Heilsmittler geworden, so ist nach paulinischer Anschauung ausschließlich zu antworten: durch seinen Tod. Dieser Tod bildet daher den eigentlichen Mittelpunkt seiner Verkündigung (1 Cor. 1, 17. 18: *ὁ λόγος ὁ τοῦ σταυροῦ*), er verkündet Christum als gekreuzigten (1 Cor. 2, 2. Gal. 3, 1. Vgl. Phil. 3, 18). Einst war ihm wie seinen Volksgenossen dieser Tod das größte Hinderniß gewesen, an die Messianität Jesu zu glauben (Gal. 5, 11. 6, 12. 1 Cor. 1, 23), und nicht, nachdem er sich die Vereinbarkeit dieses Todes mit dem Messiasglauben zurechtgelegt, wie Baur, S. 130 meint, kam er zu diesem Glauben, sondern nachdem er durch die Erscheinung Christi zur unmittelbaren Gewißheit von seiner Messianität geführt war, mußte auch dieses Hinderniß zusammenbrechen. Der gekreuzigte Jesus war der Messias, darum mußte sein Tod mit in den messianischen Heilsrathschluß befaßt sein. Diese Folgerung war aber auch für die Urapostel eine selbstverständliche (Vgl. §. 43, b. 56 und schon in den Reden Jesu §. 25, d.) und es ist darum ein Grundfehler der Baurschen Darstellung, wenn nach ihr Paulus zuerst gleichsam diese Bedeutung des Todes Christi entdeckt und von da aus die Unvollkommenheit der ATlichen Religionsanstalt erkannt hat (S. 130. Vgl. §. 89, a.). Paulus zählt unter die Stücke, welche er überliefert habe, wie er sie durch Ueberlieferung empfangen, daß Christus für unsere Sünden gestorben sei nach den Schriften (1 Cor. 15, 3), er war sich also bewußt, daß er mit der gesammten urapostolischen Verkündigung übereinstimme, wenn er den Tod Jesu für ein wesentliches Moment des im A. T. geweissagten Heilsrathschlusses erklärte und ihn speciell in Beziehung setzte zu der Sünde der Menschen. Da ihm nun auf Grund seiner eigenen Lebenserfahrung das Christenthum eine Gnadenanstalt war (§. 77, b.), welche einer verlorenen Sünderwelt das Heil bereitete (§. 77, c.), so mußte der Tod Christi, welcher für unsere Sünden erlitten war, die Grundlage werden, von welcher seine ganze Heilslehre ausging; nur in ihm konnte die Veranstaltung der Gnade Gottes liegen, auf Grund welcher das verheißene messianische Heil der verlorenen Sünderwelt wiedergewonnen war.

b) Da der Tod nur darum über alle Nachkommen Adams herrscht, weil sie alle gesündigt haben (§. 92), so war Christus, der die Sünde nicht kannte (§. 107, b.), dadurch, daß auch er innerhalb des menschlichen Geschlechts geboren war, noch keineswegs der Herrschaft des Todes verfallen. Die Schwachheit des Fleisches, das er an sich trug, machte ihn zwar todesfähig (§. 107, c.) und mit diesem Fleisch hätte er nicht können zu seiner himmlischen Herrlichkeit erhöht werden (1 Cor. 15, 50); aber daraus folgt so wenig wie bei dem ersten Menschen (Vgl. §. 92, b.), daß er durch den Tod hindurch zu dieser Erhöhung gelangen mußte; werden doch auch die Gläubigen, welche die Parusie erleben, ohne den Tod zu seiner Herrlichkeit eingehen (Vgl. §. 139, a.). Nur so erklärt sich, daß die Hingabe des Sohnes in den Tod (Röm. 8, 32: *παρέδωκεν*. Vgl. 4, 25), welche, weil in der Schrift geweissagt (not. a.), auf einem besonderen Rath-

schlusse Gottes beruhte, als ein Beweis der göttlichen Liebe betrachtet werden kann (Vgl. auch Röm. 5, 8); auch für den menschgewordenen Sohn war der Tod keine Naturnothwendigkeit. Von der anderen Seite wurde der Tod auch nicht so über Christum verhängt, daß er ihn als eine göttliche Schickung erleiden mußte. Es war sein freier Gehorsam, in welchem er sich dem Rathschlusse des Vaters unterwarf, und diese Gehorsamsthat, von welcher die Beschaffung des Heils für die Menschen abhing, steht darum der Uebertretung Adams gegenüber, mit welcher das Verderben über die Menschen gekommen war (Röm. 5, 19. Vgl. Phil. 2, 8). Er gab sich selbst dahin nach dem Willen Gottes (Gal. 1, 4); aber indem der Zweck dieser Selbsthingabe das Heil der Menschen war, ist dieselbe zugleich ein Beweis seiner Liebe (Gal. 2, 20: *τοῦ ἀγαπήσαντός με καὶ παραδόντος ἑαυτόν*. 2 Cor. 5, 14. Vgl. Eph. 5, 2. 25).

c) Mag der Tod Christi als Liebesthat von Seiten Gottes (Röm. 8, 32) oder von Seiten Christi (Gal. 2, 20) betrachtet werden (not. b.), immer ist derselbe zum Besten der Menschen erfolgt (*ὑπὲρ ἡμῶν*: 1 Cor. 11, 24. 2 Cor. 5, 15. Vgl. 1 Theff. 5, 10). Daß dies *ὑπέρ* zunächst nur ausdrückt, daß der Tod Christi um der Menschen willen, zu ihrem Besten erlitten sei, erhellt daraus, daß das *ὑπὲρ οὗ* (Röm. 14, 15) in einer ganz parallelen Stelle (1 Cor. 8, 11) durch *δι' ὅν* ersetzt wird. Wie dies aber zu verstehen ist, zeigt Röm. 5, 8, wonach Christus für uns gestorben ist, sofern wir Sünder waren (*ἁμαρτωλῶν ὄντων ἡμῶν*. Vgl. v. 6: *ὑπὲρ ἀσεβῶν*) oder um unserer Sünden willen (Röm. 4, 25: *διὰ τὰ παραπτώματα ἡμῶν*, Gal. 1, 4: *περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν*, 1 Cor. 15, 3: *ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν*). Da nun das Unheil, welches die Sünde über die Menschen gebracht hat, der Tod ist (§. 88, d.), so kann der Tod Christi, der zum Heile der Menschen erlitten war und zugleich um der Sünde willen, nur den Zweck gehabt haben, die unseligen Folgen der Sünde d. h. die im Tode bestehende Strafe der Sünde von ihnen zu nehmen. Bei dieser allgemeinsten Heilsbedeutung des Todes Christi bleibt die einzige Aussage darüber in den Thessalonicherbriefen (I. 5, 10 Vgl. §. 83, b.) stehen; denn wenn der Zweck seines für uns erlittenen Todes ist, daß wir mit ihm leben sollen, so ist eben mit seinem Tode der Tod, welcher den Sünder von dem in dem ewigen Leben gegebenen höchsten Heil (§. 88, c.) ausschließt, von ihm genommen.

d) Wenn der, welcher an sich den Tod nicht sterben durfte (not. b.), stirbt, um die Sünder vom Tode zu befreien (not. c.), so ist sein Tod ein stellvertretender. Die Idee der Stellvertretung fanden wir bei Petrus (§. 56, b.) und in den Reden Jesu (§. 25, d.). Wenn sie aber dort aus der ATlichen Weissagung von dem Sündentragen des Knechtes Gottes abgeleitet wird (§. 56, c.), so hat sie Paulus streng dogmatisch mit Beziehung auf seinen Grundbegriff der Gerechtigkeit formulirt. Gott hat den, der Sünde nicht kannte, zu unserm Besten zur Sünde gemacht, hat ihn angesehen und behandelt, als ob er ein Sünder wäre, damit wir würden Gerechtigkeit Gottes in ihm, d. h. damit wir auf Grund dessen, was mit ihm geschah, angesehen

und behandelt werden könnten als solche, die Gott für gerecht erklärt (2 Cor. 5, 21). Hier ist es geradezu gesagt, daß die Behandlung des Sündlosen als Sünder das Mittel war, wodurch die Behandlung der Sünder als Sündlose ermöglicht und so die neue Gerechtigkeit, von der das Heil des Menschen abhing (§. 89, b.), beschafft wurde. Das specifische Schicksal des Sünders ist aber der Tod (not. c.) und so begründet der Apostel die zwingende Gewalt, welche die Liebe Christi über uns ausübt (2 Cor. 5, 14), durch das Urtheil, daß, wenn einer für Alle gestorben ist, diese Alle gestorben sind (v. 15). Der zum Heil der Menschen erlittene Tod Christi gilt also stellvertretend für den Tod Aller, seine Behandlung als Sünder ermöglicht ihre Behandlung als Gerechte dadurch, daß sie den Tod nicht mehr sterben dürfen, den er an ihrer Statt gestorben ist, und in dieser größten Wohlthat, die er ihnen erwiesen, liegt eben die überwältigende Gewalt seiner Liebe gegen sie. Ohne einen solchen stellvertretenden Tod aber konnte ihnen der Tod nicht erlassen werden; denn das Gesetz Gottes verhängt den Fluch über alle seine Uebertreter (Gal. 3, 10. Vgl. Deutr. 27, 26 und dazu §. 100, b.) und diese Satzung des göttlichen Gesetzes muß erfüllt werden. Nun ruht aber der Fluch auf dem, der am Schandpfahl hängt (Deutr. 21, 23), und Christus hat an dem Schandpfahl des Kreuzes gehangen. Er hat also diesen Fluch getragen, und da er selbst kein Uebertreter des Gesetzes war, so ist er damit ein Gegenstand des Gesetzesfluches geworden für uns und hat uns damit von diesem Fluche losgekauft, so daß wir ihn nicht mehr tragen dürfen (Gal. 3, 13. Vgl. Col. 2, 14), sondern nun des Segens Abrahams theilhaftig werden können (v. 14). Weil sich gerade in dem Kreuzestode seiner Form nach diese Bedeutung des Todes Christi am schärfsten ausprägt, liebt es Paulus diesen Tod als Kreuzestod zu bezeichnen (Vgl. §. 107, a.).

§. 110. Die Versöhnung und Erlösung.

Zur Erweisung seiner Gerechtigkeit hat Gott der Welt in dem Blute Christi ein Sühnmittel proponirt, auf Grund dessen er gerechtsprechen kann, ohne seiner Gerechtigkeit etwas zu vergeben. a) Dennoch hat Paulus die Opferidee, welcher der Begriff der Sühne zu Grunde liegt, nur selten auf den Tod Christi angewandt und weder die Vorstellung des Passahopfers noch des Bundesopfers für die Heilsbedeutung des Todes Christi lehrhaft verwerthet. b) Nachdem durch den Tod Christi die Sühne vollzogen, ist die Welt mit Gott versöhnt, sie ist aus dem Feindschaftsverhältniß in den Friedensstand mit Gott getreten, der sie nun nicht mehr verurtheilen, sondern nur noch gerechtsprechen kann. c) Von der andern Seite sind die Menschen durch den Tod Christi von der Schuld, der sie verhaftet bleiben, bis die Sühne geleistet, erlöst und können nun gerecht gesprochen werden. d)

a) Während sich dem Apostel Petrus seine Auffassung von der Bedeutung des Todes Christi theils aus der Weissagung, theils aus den Worten Christi ergab (Vgl. §. 56. 57), hat unser Apostel die specifische Heilsbedeutung des Todes Christi (§. 109) sich selbstständig vermittelt von seinen Grundvoraussetzungen aus, welche in den Begriffen der menschlichen und göttlichen Gerechtigkeit gegeben waren (§. 87. 88). Auf eine Beschaffung der Gerechtigkeit, die der Mensch durch sich selbst nicht erlangen konnte, kam es an. Gott sollte und wollte *δικαιῶν* sein, aber er mußte zugleich *δίκαιος* sein und bleiben (Röm. 3, 26), eine Beschaffung menschlicher Gerechtigkeit mit Aufhebung der göttlichen Gerechtigkeit ist ein Widerspruch. Nun gehört aber zu seiner Gerechtigkeit nach §. 88, d. wesentlich die Rechtsvollstreckung, welche die Sünde nicht unbestraft lassen konnte. Eine Beweisung dieser seiner Gerechtigkeit war um so nothwendiger, da ja Gott bisher in großer Geduld (*ἀνοχή*) die Sünden ungestraft hatte vorbeigehen lassen (v. 25: *διὰ τὴν πάρεσιν τῶν προγεγονότων ἁμαρτημάτων*) und es so scheinen konnte, als habe er auf jene Rechtsvollstreckung verzichtet und wäre nicht mehr *δίκαιος*. Lag es doch sogar thatsächlich vor, daß die Juden diese *ἀνοχή* Gottes mißdeuteten, als ob sie trotz ihrer Gesetzesübertretung des Heils gewiß sein könnten (2, 4 und dazu §. 100, a.). Für diese *ἔνδειξις* seiner Gerechtigkeit gab es aber einen doppelten Weg. Nach der Urnorm seiner Gerechtigkeit mußte er in einem großen Strafgericht alle Sünder dem verdienten Tode überliefern, dann wäre eben kein Heil und keine Gerechtigkeit beschafft worden. Es gab aber noch einen andern Weg zur Sühne als durch Vollstreckung der Strafe an den Schuldigen. Schon das A. T. kannte diesen Begriff der Sühne. Gott hatte seinem Volk das Blut der Thiere als Sühnmittel gegeben (Levit. 17, 11); darauf, daß die freiwillige Hingabe eines von Gott für die Sünder substituirten Lebens die Sünde sühnt, beruhte der ganze Opfercult. Es kann auffallen, daß Paulus, wo er von dem Verderben redet, welchem der Mensch durch seine Gesetzesübertretung verfallen war, nie dieses Mittels zur Abhülfe gedenkt. Aber es wäre nach §. 99, c. ganz unzuläßig, daraus zu schließen, daß er diesem Theil des Gesetzes den göttlichen Ursprung absprach. Das A. T. lehrt, daß trotz des Opferinstituts das Verlangen nach Sündenvergebung allezeit in Israel lebendig blieb, und sicher erkannte auch Paulus das Ungenügende desselben nicht erst, als er den Tod Christi als Opfertod erkennen gelernt hatte (Vgl. Baur, S. 130), sondern er fühlte sich, so lange er unter dem Gesetze stand, trotz des Opferinstituts dem Tode verfallen (Röm. 7, 10. 13). Denn theils war die Kategorie von Sünden, für welche das Opferinstitut eine Sühne bot, eine sehr beschränkte und, indem er alle vorchristliche Sünde als Todsünde betrachtete, stellte er sie alle unter die Kategorie der Sünden, für welche es keine Opfersühne gab; theils war ihm wohl von jeher das Sühnopfer nur eine typische Weissagung auf eine vollgültige Sühne, welche die messianische

Zeit bringen werde (§. 102, c.).[1]) Wollte also Gott in der jetzt angebrochenen Gnadenzeit die Gerechtigkeit der Menschen beschaffen, ohne seiner Gerechtigkeit Eintrag zu thun, so mußte er der Welt ein Sühnmittel proponiren und er gab ein solches ihr in dem Blute Christi (Röm. 3, 25: ὃν προέθετο ὁ θεός ἱλαστήριον — ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι). Wie das vergossene Blut des Thieres das Zeichen seiner gewaltsamen, um des Opfers willen vollzogenen Tödtung war, so war das Blut Christi das Zeichen des gewaltsamen Todes, den Christus um der Sünde willen erlitten hatte. Die Betrachtung Christi als eines solchen Sühnmittels beruht also auf demselben Grundgedanken, wie seine Uebernahme des Gesetzesfluchs (§. 109, d.). Ohne daß der Forderung des Gesetzes, welche ja nur die Grundforderung der göttlichen Gerechtigkeit ausspricht, Genüge geschah, konnte die Sünde nicht vergeben werden. Was dort als stellvertretende Uebernahme der Strafe erscheint, erscheint hier als Leistung der von Gott geforderten Sühne; aber eine Sühne außer der Strafvollstreckung an dem Schuldigen giebt es nur durch Substituirung eines Andern, dessen Leben stellvertretend in den Tod gegeben wird.

b) Obwohl die ganze Betrachtung des Blutes Christi als eines Sühnmittels an das ATliche Sühnopferinstitut anknüpft, so ist doch diese Verknüpfung von Paulus nur selten vollzogen, weil sich seine Vorstellung von der Heilsbedeutung des Todes Christi nicht aus einer Uebertragung des ATlichen Opferinstituts auf christliche Verhältnisse, sondern aus der Betrachtung des menschlichen Heilsbedürfnisses (§. 109, a.) in seinem Verhältniß zu der Forderung der göttlichen Gerechtigkeit (not. a.) herausgebildet hat. Nur Röm. 3, 25 (Vgl. noch Eph. 5, 2) erscheint das Blut Christi als ἱλαστήριον, und da diese Bezeichnung des Sühnopfers nicht einmal direct im A. T. vorkommt, ist es noch zweifelhaft, ob Paulus ein solches gemeint hat, oder ob er nicht bei dem allgemeinen Begriffe des Sühnmittels stehen bleiben wollte. Auch die Bezeichnung des Todes Christi durch αἷμα (Röm. 5, 9. Vgl. Eph. 1, 7. 2, 13. Col. 1, 20) weist nicht nothwendig auf das Sühnopfer hin, da sie auch nur diesen Tod als einen gewaltsamen charakterisiren kann, der also nicht nach Naturnothwendigkeit (§. 109, b.), sondern auf Grund einer besonderen Veranstaltung Gottes (Röm. 5, 8) erfolgt ist.[2]) Wenn Christus 1 Cor. 5, 7 als unser Passahlamm bezeichnet wird, so gab dazu der Umstand Veranlassung, daß Christus am Passahfest getödtet war, aber aus dem Zusammenhange erhellt nicht, daß eine besondere Heilsbedeutung des Todes Christi auf diese Bezeichnung gegründet wird. Ja, obwohl Paulus 1 Cor. 11, 25 die

---

[1]) Vollkommen freilich erklärt sich das Zurücktreten der Sühnopferanstalt des Gesetzes erst daraus, daß Paulus die Erfüllung der Opfervorschriften vorzüglich als einen Theil der die δικαιοσύνη wirkenden Gesetzeserfüllung, also mehr von ihrer sacrificiellen als ihrer sacramentalen Seite aus betrachtete (Vgl. Rhiem, a. a. O. S. 228).

[2]) In den Stellen 1 Cor. 10, 16. 11, 27 bezieht sich die Erwähnung des Blutes Christi auf das Abendmahl.

Worte der Abendmahlseinsetzung anführt, so hat er doch die darin enthaltene Vorstellung des Bundesbluts nirgends wie Petrus (§. 56, d.) selbstständig verwerthet. Die ganze Vorstellung eines neuen Bundes, der ein Bund der Sündenvergebung ist, erscheint bei ihm nur Röm. 11, 27 in einem ATlichen Citat aus Jerem. 31, 33. 34. Wo er selbstständig von einem neuen Bunde redet, da ist es der Bund des Geistes (2 Cor. 3, 6: *καινὴ διαθήκη*) im Gegensatze zum Gesetzesbunde (v. 14: *παλαιὰ διαθήκη*) und ebenso Gal. 4, 24.[3])

c) Ist die Sühne vollzogen (not. a.), so ist die Welt mit Gott versöhnt. So lange nämlich der Zorn Gottes, dessen Offenbarung die Rechtsvollstreckung der göttlichen Gerechtigkeit ist (§. 88, d.), auf dem Menschen ruht, ist derselbe gleichsam mit ihm verfeindet, sein *ἐχθρός* (Röm. 5, 10), weil er stets von seinem Strafgericht bedroht ist. Daß diese Feindschaft nicht die feindselige Gesinnung des Menschen gegen Gott ist (Vgl. Baur, S. 157), zeigt Röm. 11, 28, wo zu dem gleichen *ἐχθροί* das *ἀγαπητοί* den Gegensatz bildet.[4]) Da diese Feindschaft Gottes nur gegen den Menschen als Sünder gerichtet ist, über welchen sein Zorn das Strafgericht verhängen muß, so schließt sie natürlich die Gnade nicht aus, welche selbst die Ursache dieser Feindschaft fortzuschaffen und somit die Versöhnung zu ermöglichen sucht. Dies aber hat Gott gethan, indem er in Christo die Welt mit sich versöhnte (2 Cor. 5, 19. Vgl. v. 18, woraus folgt, daß *ἐν Χριστῷ* = *διὰ Χριστοῦ* ist, vgl. §. 104, d.), ja die Initiative mußte von ihm ausgehen, da die Menschen selbst die Schuld der Sünde, welche sie mit Gott verfeindete, gar nicht wegschaffen konnten. Die Menschen verhalten sich dabei rein passiv, sie werden mit Gott versöhnt (2 Cor. 5, 20: *καταλλάγητε τῷ θεῷ*), sie empfangen die Versöhnung (Röm. 5, 11), welche das Evangelium verkündet (2 Cor. 5, 19: *ὁ λόγος τῆς καταλλαγῆς*. Vgl. v. 18: *ἡ διακονία τῆς καταλλαγῆς*), und zwar durch den Tod seines Sohnes (Röm. 5, 10. Vgl. Eph. 2, 16. Col. 1, 21. 22). Es erhellt schon hieraus, daß die Versöhnung nicht darin bestehen kann, daß der Mensch seine feindselige Gesinnung gegen Gott aufgiebt (Baur, S. 157), auch nicht einmal von der einen Seite (Reuß, II. S. 176). Die Versöhnung ist nicht etwas Gegenseitiges, Gott allein giebt seine Feindschaft gegen den Menschen auf, indem er ihnen ihre Uebertretungen nicht anrechnet (2 Cor. 5, 19); aber er kann dies nach not. a. nur, nachdem durch den Tod seines Sohnes (Röm. 5, 10) die nothwendige Sühne geleistet ist. Nun ist an die Stelle des Feindschaftsverhältnisses der Friede mit Gott getreten (Röm. 5, 1: *εἰρήνην ἔχομεν πρὸς τὸν θεόν*. Vgl. Col. 1, 20), der Mensch hat von Gott

[3]) In der Stelle Gal. 3, 15. 17 ist *διαθήκη* im Sinne von „Testament" genommen.

[4]) Ganz anders ist es natürlich, wenn nach Röm. 8, 7 das *φρόνημα τῆς σαρκός ἐχθρὰ εἰς θεόν* ist, und doch ist auch hier, weil *φρόνημα* den Gegenstand des Trachtens bezeichnet, *ἐχθρά* als abstr. pro concr. der Inbegriff des Gottfeindlichen im Gegensatz zum Gottwohlgefälligen (§. 93, a.) und nicht eine feindliche Gesinnung gegen Gott. (Anders Col. 1, 21: *ἐχθροὶ τῇ διανοίᾳ*).

nichts mehr zu fürchten, Gott kann ihn nicht verurtheilen, weil der für ihn gestorbene Christus, der durch die Auferstehung zu seiner Rechten erhöht ist, ihn vertritt, indem er die durch seinen Tod geleistete Sühne beständig zu seinen Gunsten vor Gott geltend macht (Röm. 8, 34). Der Gegensatz des Verurtheilens ist aber das Gerechtsprechen. Ist jenes durch das Blut Christi unmöglich gemacht, so ist dieses durch dasselbe ermöglicht (Röm. 5, 9: *δικαιωθέντες ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ*), es ist die Gerechtigkeit, die durchs Gesetz nicht beschafft werden konnte, beschafft durch den Tod Christi (Gal. 2, 21). Allerdings aber nicht unmittelbar; denn nach Röm. 5, 16. 18 ist das Geschenk, das uns Christus mit dem in seinem Tode gegebenen Huldbeweis gemacht hat (v. 15), nicht unmittelbar heilbringend, sondern erst vermittelt durch das Rechtfertigungsurtheil Gottes (*δικαίωμα*), welches bestimmt, wem auf Grund des Todes Christi die Gerechtigkeit zuzusprechen sei. Aber ermöglicht und somit objectiv beschafft ist die *δικαιοσύνη* bereits im Tode Christi, so daß auch hier erhellt, wie derselbe der Ausgangspunkt des im Christenthum gegebenen Heiles ist.

d) Nach dem Zusammenhange von Röm. 3, 24. 25 soll die Aussage über das in dem Blute Christi gegebene Sühnmittel (not. a.) erklären, inwiefern in Jesu Christo die *ἀπολύτρωσις* gegeben ist. Wie also die Menschen durch die Sühne mit Gott versöhnt, so sind sie ihrerseits erlöst d. i. losgekauft aus einer Haft oder Knechtschaft, in der sie sich befanden. Da nun die Schuld es ist, welche, bis sie gesühnt ist, den Menschen gleichsam gefangen hält und nicht losläßt, so ist hier, wo die Loskaufung durch die Sühne eintritt, an die Erlösung oder Loskaufung aus dieser Schuldhaft zu denken (Vgl. Eph. 1, 7. Col. 1, 14), wobei das Blut Jesu das *λύτρον* bildet, nicht aber an die Erlösung von der Herrschaft der Sünde, worauf Petrus die *λύτρωσις* bezieht (§. 57, a.). Wie nach not. a. die Sühne vollbracht wird durch die Uebernahme des Gesetzesfluchs, so ist auch die Loskaufung von diesem der Sache nach nichts anderes (Gal. 3, 13: *ἡμᾶς ἐξηγόρασεν ἐκ τῆς κατάρας τοῦ νόμου*); denn jene Schuldhaft ist eben der Zustand, in welchem der Gesetzesfluch auf dem Menschen ruht und ihn wie einen Gefangenen nicht losläßt. Nach dieser Analogie werden dann auch die Stellen 1 Cor. 6, 20. 7, 23 zu verstehen sein, die nur die Thatsache aussprechen, daß wir um einen wirklichen Kaufpreis (*τιμή*) losgekauft sind. Gemeint ist hier jedenfalls das Blut Christi und beide Stellen verlangen, daß wir dem fortan ausschließlich dienen und den verherrlichen sollen, der uns aus jener traurigen Knechtschaft befreit hat.[5]) Wenn nach 1 Cor. 1, 30 Christus nicht

---

[5]) Ganz anders gedacht ist das *ἐξαγοράζειν* Gal. 4, 5, wo aber auch nicht der Tod, sondern die Menschwerdung des Sohnes das Vermittelnde ist. Dagegen kommt in der Sache auf dasselbe heraus Gal. 1, 4, wo als Zweck des Todes Christi angegeben wird, daß er uns herausnehme (*ἵνα ἐξέληται ἡμᾶς*) aus der gegenwärtigen Weltzeit, die ihrem Charakter nach böse ist (§. 91, d.) und darum dem Strafgerichte Gottes verfällt. Wer seiner Schuld entledigt ist, gehört eben nicht mehr dieser Weltzeit an und verfällt nicht mehr ihrem Verderben.

nur der Urheber der *δικαιοσύνη* und des *ἁγιασμός*, sondern auch der *ἀπολύτρωσις* ist, so ist dabei dieser Begriff in keinem andern Sinne genommen, vielmehr nur darum an den Schluß gestellt, weil der Mensch *δίκαιος* und *ἅγιος* bereits in diesem Leben wird, während die definitive Lossprechung von der Schuld, und die damit gegebene Erlösung von derselben als im Gerichte eintretend gedacht werden kann (Vgl. Eph. 4, 30).*) Es scheint dabei in den Blick gefaßt, daß trotz der *δικαιοσύνη* und des *ἁγιασμός* der Mensch, so lange er lebt, immer wieder neue Schuld contrahirt, so daß erst am Ende die volle Erlösung erfolgen kann. An sich aber ist diese in Christo gegebene *ἀπολύτρωσις* das Mittel, wodurch schon die gegenwärtige Gerechtsprechung ermöglicht wird (Röm. 3, 24: *δικαιούμενοι — διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως*), und so erhellt auch an diesem Punkte, daß der Tod Christi die Bedingung ist für die neue im Christenthum gegebene Gerechtigkeit.

§. 111. Der Tod und die Auferstehung Christi.

Die Vernichtung der Sündenmacht wird von Paulus nicht auf den Tod Christi, sondern auf sein sündloses Leben zurückgeführt. a) Wohl ist die nothwendige Folge des Todes und der Auferstehung Christi das neue, ihm allein gewidmete Leben der Christen, aber nicht im dogmatischen Sinne einer Heilswirkung, sondern im practisch-paränetischen Sinne einer darauf gegründeten Forderung. b) Von der anderen Seite ist der Tod Christi das ausschließliche Mittel zur Heilsbeschaffung. c) Die Auferstehung Christi ist nur der Beweis für seine Messianität und insbesondere für die Heilsbedeutung seines Todes, die ihn zum Heilsmittler gemacht hat. d)

a) Es ist durchaus unrichtig, wenn Baur, S. 161 behauptet, daß mit der Vernichtung der *σάρξ* in dem Tode Christi auch das Recht und damit die Herrschaft der mit ihr wesentlich identischen Sünde erloschen sei. Es wäre dann der Tod Christi zugleich das, was uns von der Herrschaft der Sünde befreit, aber dies ist bei Paulus nicht der Fall. Die Stelle Röm. 8, 3 redet allerdings von einer principiellen Vernichtung der Sündenmacht; denn wenn diese hier als ein Verurtheilen der Sünde bezeichnet wird (*κατέκρινεν τὴν ἁμαρτίαν*), so ist der Ausdruck gewählt mit Anspielung auf das *κατάκριμα* in v. 1. Sie, die durch die Herrschaft, welche sie über die Menschen ausübte, denselben stets ein *κατάκριμα* zuzog, hat nun selbst ein *κατάκριμα* empfangen, indem sie ihrer Macht und Herrschaft beraubt ist. Der Ausdruck war um so passender, als ja von Gott nicht gesagt werden konnte, daß er die Sünde besiegt hat, er hat sie nur zur Besiegung durch Christum verurtheilt. Diese Besiegung wird aber nicht auf den

---

*) Einen anderen Sinn hat das Wort natürlich, wo ein Genitiv der näheren Bestimmung dabei steht, wie Röm. 8, 23 (Vgl. Eph. 1, 14).

Tod Christi zurückgeführt, sondern auf die Sendung des Sohnes ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας (§. 107, c.). Sofern Christus ἐν τῇ σαρκί war, kämpfte er den Kampf mit der Sünde auf ihrem eigenthümlichen, ihr bisher unbeschränkt gehörigen Herrschaftsgebiet (§. 93, a. 94, c.) und siegte, indem es der Sünde nicht gelang, sich seiner σάρξ zu bemächtigen. Allerdings war damit die Herrschaft der Sünde erst an einem Punkte innerhalb des Menschengeschlechts gebrochen; wie aber dieser Sieg auch für das ganze Geschlecht fruchtbar werden konnte, das kann erst aus der Lehre von der Lebensgemeinschaft mit Christo erhellen, und wenn in dieser auch von einer Gemeinschaft seines Todes die Rede ist, so gehört dies doch einer völlig anderen Gedankenreihe an und enthält keine Aussage über die objective Wirkung des Todes Christi.

b) Wenn 2 Cor. 5, 15 als der Zweck des Todes Christi, der für uns gestorben ist, damit wir nicht sterben dürfen (§. 109, d.), angegeben wird, daß wir hinfort nicht mehr uns selbst leben, sondern dem, der für uns gestorben ist, so zeigt schon der Zusammenhang mit v. 14 (ἡ ἀγάπη τοῦ Χριστοῦ συνέχει ἡμᾶς), daß der vermittelnde Gedanke die Dankbarkeit ist, zu welcher uns dieser Liebesbeweis Christi verpflichtet. Wenn dabei der, welchem wir fortan leben sollen, nicht nur als der für uns Gestorbene, sondern auch als der Auferstandene bezeichnet ist, so war das nothwendig, um hervorzuheben, daß er durch die Auferstehung wieder lebendig geworden ist; denn nur ihm als einem Lebendigen können wir dienen und angehören (Röm. 7, 4). Dies erhellt noch deutlicher Röm. 14, 9, wo es heißt, daß Christus gestorben ist und lebendig ward (lies: ἔζησεν), damit er über Todte und Lebendige Herr sei (κυριεύσῃ), was nach v. 8 so viel heißt, daß sie ihm angehören, ihm in ihrem Leben und Sterben dienstbar sind. Hier zeigt schon die rein formale Correspondenz zwischen Tod und Auferstehung einerseits, wie zwischen Todten und Lebendigen andererseits, daß es sich nicht um einen dogmatischen Ausspruch über die Bedeutung des Todes oder der Auferstehung handelt, sondern daß lediglich darauf hingewiesen wird, wie der durch Tod und Auferstehung zu seiner κυριότης (§. 105, b.) eingegangene Christus nun die Angehörigkeit und den Dienst der Christen beanspruchen kann. Ist nun auch dies Christo geweihte Leben der Gegensatz zu dem früheren von der Sünde beherrschten Leben, so wird doch jenes nur als eine aus dem Tode und der Auferstehung sich ergebende Forderung hingestellt, nicht als eine Heilswirkung des Todes Christi (Vgl. Eph. 5, 26. Col. 1, 22. Act. 20, 28). Aehnlich fanden wir es bei Petrus (§. 57, b.).

c) Die §. 109. 110 beschriebene Wirkung des Todes Christi ist nach not. a. und b. seine einzige, allein diese Wirkung kommt ihm auch ausschließlich zu. Nur der Tod Christi ist es, der die Befreiung des Menschen von der Sündenschuld vermittelt und damit die Grundlage seines Heilsmittlerthums bildet (Vgl. §. 109, a.). Es ist durchaus irrig, wenn man oft die Auferstehung als die zweite grundlegende Heilsthatsache dem Tode Christi coordinirt (Vgl. z. B. Reuß, II. S. 82);

eine das Heil beschaffende Bedeutung, wie der Tod, hat die Auferstehung nicht, zumal sie ja auch gar nicht ein Werk Christi, sondern ein Werk Gottes ist, das er an Christo gethan (§. 106, b. c.). Sofern sie die Voraussetzung unserer Auferstehung ist, gehört ihre Bedeutung dem Gebiet der Hoffnungslehre an, und auch hier ist die Auferstehung der Gläubigen keineswegs in dem Sinne unmittelbare Wirkung der Auferstehung, wie die Beschaffung der Sühne und damit der Versöhnung und Erlösung unmittelbare Wirkung des stellvertretenden Todes Christi ist. Ebenso kommt die Auferstehung in der Lehre von der Lebensgemeinschaft mit Christo vor; aber auch hier handelt es sich wie bei der Gemeinschaft seines Todes (not. a.) nicht um die Heilsbeschaffung sondern um die Heilsaneignung, wobei die Auferstehung nicht eigentlich wirksamer Faktor ist.

d) Trotzdem, daß die Auferstehung keineswegs im Werke der Heilsbeschaffung dem Tode Christi gleichsteht (not. c.), so gehört sie doch nach 1 Cor. 15, 3. 4 zu den Grundlagen der evangelischen Paradosis. Schon in der grundlegenden heidenapostolischen Predigt des Paulus war die Auferstehung erwähnt, als das, was zum Glauben an Jesum als den Messias führen soll (Act. 17, 31 und dazu §. 81, a.), und nach 1 Cor. 15, 11 beruht der Glaube der Christen auf der Verkündigung seiner Auferstehung; denn durch die Auferstehung ist er zu seiner messianischen Herrscherstellung zur Rechten Gottes erhöht (Röm. 8, 34. 1, 4)[1]), durch welche er erst für die Christen der Heilsmittler geworden ist (§. 105, a.). Dieses sein messianisches Heilsmittlerthum gründet sich aber nach not. c. ausschließlich auf seinen Tod. Die specifische Bedeutung der Auferstehung muß also für Paulus die sein, daß sie beweist, der Tod Christi sei nicht der Tod eines Sünders gewesen, der, wenn er um seiner Sünde willen dem Tode verfiel, im Tode hätte bleiben müssen, sondern der stellvertretende Tod des zur messianischen Herrschaft erhöhten sündlosen Heilsmittlers (§. 109), der darum der Grund unserer Erlösung und Versöhnung ist (§. 110). Ist Christus nicht auferstanden, so ist unser Glaube eitel, so sind wir noch in unsern Sünden (1 Cor. 15, 17); denn es liegt dann kein Grund vor anzunehmen, daß sein Tod nicht der Tod eines Sünders, sondern der Tod des Erlösers war, durch den unsere Sündenschuld von uns genommen ist. Auch hier also sehen wir, daß Paulus erst von der Gewißheit der Erhöhung Christi zur messianischen Herrlichkeit aus, welche ja durch die Auferstehung vermittelt war, zum Glauben an die Heilsbedeutung des Todes Christi gekommen ist und nicht umgekehrt (Vgl. §. 109, a.). Darum ist die Gewißheit, daß uns Gott nicht verdammen kann, zwar zunächst durch den Tod Christi, vielmehr aber noch durch seine Auferstehung und Erhöhung zur Rechten Gottes vermittelt (Röm. 8, 34), sofern

[1]) Diese Stelle sagt freilich nach §. 106, b. nicht, daß er durch die Auferstehung als Sohn Gottes erwiesen sei; aber indem er seit derselben in die volle Sohnesstellung eingesetzt ist, kann er nunmehr von Allen als der messianische Gottessohn erkannt werden.

dieselbe erst beweist, daß sein Tod der Tod des Heilsmittlers war, der uns von der Verdammniß befreit hat (§. 110, c.). Darum heißt uns die Glaubensgerechtigkeit, nicht erst Christum von den Todten heraufführen wollen, sondern glauben, daß Gott ihn auferweckt und so zum Herrn und Heilsmittler gemacht hat (Röm. 10, 7. 9). Am klarsten spricht der Apostel dieses Verhältniß von Tod und Auferstehung, wonach jener das Mittel der Heilsbeschaffung, diese das Mittel der Heilsaneignung ist, Röm. 4, 25 aus. Christus ist (in den Tod) dahingegeben um unserer Uebertretungen willen, und auferweckt um unserer Rechtfertigung willen. Die objective Sühne ist durch den Tod Christi vollbracht; aber die Aneignung derselben in der Rechtfertigung ist nur möglich, wenn wir an diese Heilsbedeutung seines Todes glauben, und zum Glauben daran können wir nur gelangen, wenn sie durch die Auferstehung versiegelt ist (Vgl. Phil. 3, 10). So weist uns diese Betrachtung von selbst auf die Lehre von der Rechtfertigung hinüber.

Elftes Capitel.

Die Rechtfertigungslehre.

Vgl. Lipsius, die paulinische Rechtfertigungslehre. Leipzig, 1853.

---

§. 112. Die Rechtfertigung aus dem Glauben.

Die neue Gerechtigkeit, welche das Evangelium verkündet, ist ein Geschenk Gottes, welcher den Menschen aus Gnaden gerecht spricht. a) Er erklärt den Gottlosen für gerecht, indem er ihm auf Grund der von Christo geleisteten Sühne die Sünde nicht anrechnet, dagegen eine Gerechtigkeit anrechnet, die er an sich selbst nicht hat. b) Als die Bedingung aber, unter welcher Gott den Sünder für gerecht erklärt, fordert er den Glauben, indem er diesen als Gerechtigkeit anrechnet. c) Diese Art der Rechtfertigung ist in der Geschichte Abrahams bereits typisch vorgebildet. d)

a) Da der Mensch auf dem bisher gewiesenen Wege die Gerechtigkeit, von der alles Heil abhängt, nicht erlangen konnte (§. 90), so mußte die Gnade Gottes, wenn sie die Menschheit retten wollte, eine neue Ordnung, nach welcher die Gerechtigkeit erlangt wird (Röm. 9, 31: *νόμος δικαιοσύνης*), aufstellen; nur dann konnte die evangelische Verkündigung eine *διακονία δικαιοσύνης* sein, während die des Moses eine *διακονία κατακρίσεως* gewesen oder durch die Sünde geworden war (2 Cor. 3, 9 und dazu §. 100, b.). War nun der frühere Weg, auf welchem die Gerechtigkeit erlangt wurde, der des Erwerbens durch eigenes Thun (§. 90, a.), so gab es nur Einen

anderen Weg, die Gerechtigkeit mußte umsonst (Röm. 3, 24: *δωρεάν*) gegeben, als Geschenk empfangen werden (Röm. 5, 17: *ἡ δωρεὰ τῆς δικαιοσύνης*). Dann war sie nicht mehr eine eigene, selbsterworbene, sondern eine Gerechtigkeit, die Gottes ist, weil er allein sie ertheilt (*δικαιοσύνη θεοῦ* Röm. 10, 3), und eine solche zu vermitteln war der Zweck des Todes Christi (2 Cor. 5, 21 und dazu §. 109, d.), eine solche wird jetzt im Evangelium verkündet (Röm. 1, 17). War die selbsterworbene durch das Gesetz vermittelt, das den Menschen den Willen Gottes kundthat, den sie zu erfüllen hatten, um gerecht zu werden (Röm. 10, 5), so ist die Gottesgerechtigkeit ohne solche Vermittlung des Gesetzes kundgethan (Röm. 3, 21), man müßte denn eben die neue Norm, nach welcher jetzt dem Willen Gottes gemäß die Gerechtigkeit erlangt wird, selbst einen *νόμος δικαιοσύνης* nennen (Röm. 9, 31). Allerdings kommt nun die Gerechtigkeit in gewissem Sinne immer durch Gott zu Stande; denn auch die auf Grund des Gesetzes erworbene erlangt für den Menschen erst ihre heilbringende Bedeutung, wenn Gott sie anerkennt und auf Grund derselben gerecht spricht, rechtfertigt (§. 88, b.). Wenn es daher zuweilen scheint, als finde das *δικαιοῦν* (Röm. 8, 30. 33. 1 Cor. 6, 11) oder die *δικαίωσις* (Röm. 4, 25. 5, 18) nur bei den Christen statt, so liegt dies nur daran, daß es eine selbsterworbene Gerechtigkeit factisch nicht giebt. Gäbe es eine solche, so könnte man auch ohne Christum gerechtfertigt werden; es wäre die Rechtfertigung ein einfacher Act der göttlichen Gerechtigkeit. Das Geschenk der Gerechtigkeit besteht also nicht darin, daß Gott überhaupt rechtfertigt, sondern daß er aus Gnaden rechtfertigt (Röm. 3, 24: *δικαιούμενοι δωρεὰν τῇ αὐτοῦ χάριτι*); denn die Gnade bildet einen ausschließenden Gegensatz zu allem menschlichen Thun und Verdienen (Röm. 11, 6. 4, 4 und dazu §. 104, b.).

b) Da das Thun des göttlichen Willens den Menschen von selbst in den Zustand versetzt, in dem ihn Gott nach seiner Gerechtigkeit rechtfertigen muß, und die aus Gnaden geschenkte Gerechtigkeit jedes menschliche Thun ausschließt (not. a.), so kann die neue Norm nach der die Gerechtigkeit erlangt wird, nur darin bestehen, daß Gott nicht den Thäter des Gesetzes gerecht spricht, der gerecht ist, sondern den Gottlosen, der nicht gerecht ist (*δικαιοῖ τὸν ἀσεβῆ*: Röm. 4, 5). Da nun die Sünde es ist, durch welche der Mensch ungerecht wird (§. 87, d.), so kann Gott den, der an sich nicht gerecht ist, nur für gerecht erklären, indem er ihm die Sünde nicht anrechnet (Röm. 4, 8. 2 Cor. 5, 19. Vgl. 1 Cor. 13, 5: [*ἡ ἀγάπη*] *οὐ λογίζεται τὸ κακόν*) oder ihm die Sünde vergiebt (Röm. 4, 7. Act. 13, 38. 39). Positiv ausgedrückt, heißt dies, daß Gott ihm die Gerechtigkeit, die er an sich nicht hat, anrechnet als habe er sie (Röm. 4, 11). Paulus findet daher eine Seligpreisung dessen, dem Gott ohne Werke, welche factisch die Gerechtigkeit hervorbringen, Gerechtigkeit anrechnet (Röm. 4, 6), in Psalm 32, 1. 2, wo David seligpreist den, dem Gott die Sünde vergiebt und nicht anrechnet (v. 7. 8). Wen Gott so gerecht spricht, den kann Niemand mehr anklagen; denn er hat eben damit erklärt, daß er die Sünden, um deretwillen einer verklagt werden kann, nicht

ansehn will (Röm. 8, 34). Ermöglicht ist dieses Nichtanrechnen der Sünde aber durch die von Christo in seinem Tode geleistete Sühne (§. 110, a.), die den Menschen mit Gott versöhnt (§. 110, c.) und von der Sündenschuld erlöst hat (§. 110, d.). Insofern beruht unsere Gerechtigkeit oder Rechtfertigung in Christo (Gal. 2, 17. 1 Cor. 6, 11. 2 Cor. 5, 21), er ist der Urheber derselben (1 Cor. 1, 30), durch ihn haben wir den Zugang zu der rechtfertigenden Gnade (Röm. 5, 2). Durch den (im Tode bewiesenen §. 109, b.) Gehorsam des Einen sind die Vielen als Gerechte hingestellt worden (Röm. 5, 19); aber freilich nicht unmittelbar, sondern indem Gott durch sein Rechtfertigungsurtheil (*δικαίωμα* v. 16. Vgl. §. 110, c.) auf Grund dieser Gehorsamsthat die Rechtfertigung der Menschen vollzogen hat (v. 18: *δι' ἑνὸς δικαιώματος — εἰς δικαίωσιν*).

c) Die Rechtfertigung beruht auf einem besonderen Rechtfertigungsurtheil Gottes (not. b.); denn Gott erklärt nicht jeden Sünder für gerecht, er behält sich vor eine Bedingung aufzustellen, unter welcher er den Sünder gerecht spricht. Diese Bedingung ist der Glaube. Seine Gerechtigkeit ist nur vorhanden für den Glauben (Röm. 1, 17: *δικαιοσύνη θεοῦ — ἀποκαλύπτεται — εἰς πίστιν*) d. h. für den Gläubigen (3, 22: *εἰς πάντας καὶ ἐπὶ πάντας τοὺς πιστεύοντας*. Vgl. 10, 4: *τῷ πιστεύοντι*), jeder, der da glaubt, wird gerechtfertigt (Act. 13, 39). Der Mensch wird also gerechtfertigt durch den Glauben (Röm. 3, 28: *πίστει*. 3, 30. Gal. 2, 16: *διὰ πίστεως*), die Gottesgerechtigkeit ist vermittelt *διὰ πίστεως* (Röm. 3, 22. Vgl. Phil. 3, 9), wie es schon die sühnende Bedeutung des Todes Christi war, auf der sie beruht (Röm. 3, 25). Genauer geredet ist der Glaube die Bedingung der Rechtfertigung, die *δικαιοσύνη* (Röm. 1, 17. 9, 30. 10, 6), das *δικαιοῦν* Gottes (Röm. 3, 30. Vgl. v. 26. Gal. 3, 8) oder das *δικαιοῦσθαι* des Menschen (Röm. 5, 1. Gal. 2, 16. 3, 24) kommt aus dem Glauben her (*ἐκ πίστεως*), wird auf Anlaß des Glaubens erlangt, die neue Gerechtigkeit ist eine Glaubensgerechtigkeit (Röm. 4, 11. 13: *ἡ δικαιοσύνη τῆς πίστεως*. Vgl. 10, 10: *πιστεύεται εἰς δικαιοσύνην*). Es kann hiernach der Rechtfertigungsact auch so beschrieben werden, daß der Glaube von Gott als Gerechtigkeit angerechnet wird (Röm. 4, 5. 24),[1] etwa wie er unter Umständen die Vorhaut für Beschneidung anrechnet (Röm. 2, 26) und die *τέκνα ἐπαγγελίας* allein als *σπέρμα* (Röm. 9, 8). Es ist das ein reiner Act der göttlichen Gnade; denn, was der Glaube auch sei, keinenfalls ist er Gerechtigkeit im ursprünglichen Sinne, im Sinne der Gesetzeserfüllung; er rechnet also aus Gnaden etwas für Gerechtigkeit an, was an sich nicht Gerechtigkeit ist und auf Grund dessen er also nicht gerecht zu sprechen brauchte. Dieser göttliche Gnadenact vollzieht sich aber sofort, so bald die von ihm geforderte Bedingung, der Glaube, gegeben ist; die Gläubigen sind gerechtfertigt (Röm. 5, 1. 9. 1 Cor. 6, 11). Da freilich erst im Gericht die definitive Entscheidung über das Schicksal

[1]) Die Vorstellung, daß Gott dem Menschen die Gerechtigkeit Christi anrechnet, ist nicht paulinisch; auch in der Stelle Röm. 5, 19 liegt sie nach not. b. nicht.

des Menschen erfolgt, und diese davon abhängt, daß er gerecht gesprochen wird, so könnte an sich auch einmal die δικαίωσις, ähnlich wie die ἀπολύτρωσις (§. 110, d.) als im Gericht erfolgend gedacht werden; aber die einmalige Erwähnung der ἐλπὶς δικαιοσύνης (Gal. 5, 5) nöthigt zu dieser Annahme nicht, da der Genitiv auch die bereits erlangte Gerechtigkeit bezeichnen kann, welche die Hoffnung uns hegen läßt.

d) Das im Bisherigen beschriebene Verfahren Gottes bei der Rechtfertigung ist nun keineswegs ein schlechthin neues. Es wird nicht nur weissagend in der Schrift bezeugt (§. 102, b.), es hat bereits seinen typischen Vorgang in der Geschichte Abrahams (§. 102, c.). Daher ist Paulus überzeugt, durch seine Rechtfertigungslehre die Autorität der Thora recht eigentlich festzustellen, indem er diejenige Art der Rechtfertigung, die in ihr als die ursprüngliche erscheint, zur Geltung bringt (Röm. 3, 31). Nach Gen. 15, 6 nämlich glaubte Abraham und es wurde ihm dies sein Glauben zur Gerechtigkeit gerechnet (Röm. 4, 3. Gal. 3, 6). Wir haben gesehen, wie Jacobus diesen Spruch im Sinne seiner Rechtfertigungslehre deutete (§. 71, d.), für Paulus enthielt er seinem Wortlaut nach unmittelbar die Formel, welche seine Rechtfertigungslehre ausdrückt (not. c.). Schon dem Abraham wurde etwas, das an sich nicht Gerechtigkeit war, als solche angerechnet (Röm. 4, 9. 22. 23), wie auch Jacobus sich nicht verbergen konnte. Aber während dieser deshalb jenes Schriftwort als eine Weissagung faßte, die sich erst erfüllte, als der Glaube Abrahams sich wirklich zur Gerechtigkeit vollendete, findet Paulus darin den Beweis, daß die auf Grund dieser Gerechtigkeit dem Abraham ertheilte (messianische §. 101, c.) Verheißung (Röm. 4, 13) κατὰ χάριν ertheilt sei (v. 16), weil schon hier die Rechtfertigung nicht als ein Act der göttlichen Gerechtigkeit, wie ihn Jacobus faßt, sondern als ein Act seiner Gnade erscheint. So ist also in der Geschichte Abrahams die Gnadenökonomie des Christenthums bereits typisch vorgebildet (v. 24).

§. 113. Der Begriff des Glaubens.

Der Glaube, welcher die Bedingung der Rechtfertigung ist, ist der gerade Gegensatz gegen alle vom Gesetz verlangten Werke, er ist keine menschliche Leistung. a) Er ist vielmehr das Verzichtleisten auf alles eigene Thun, das unbedingte Sichverlassen auf Gott, der da rechtfertigt, oder auf Christum als den Heilsmittler. b) Dieser Begriff des Glaubens geht von der Wortbedeutung des Vertrauens aus, die sich auch sonst noch im paulinischen Gebrauch des Wortes zeigt. c) Daneben ist aber der Glaube als das specifische Kennzeichen des Christen vielfach die zuversichtliche Ueberzeugung von der Wahrheit des Evangeliums nach seinem heilverkündenden Inhalt. d)

a) Um den paulinischen Begriff des Glaubens festzustellen, muß man davon ausgehen, daß die Gerechtigkeit aus dem Glauben den Gegensatz bildet zur Gerechtigkeit aus dem Gesetz (Röm. 10, 5. 6.

Gal. 3, 11), daß Gesetz und Glaube sich ausschließende Gegensätz sind (Röm. 4, 13. 14. Gal. 3, 23. 25. 5, 4. 5). Das Gesetz komm aber in diesem Gegensatz in Betracht, sofern es ein Thun forde (Röm. 10, 5); der eigentliche Gegensatz gegen den Glauben ist die von ihm geforderte ποιεῖν (Gal. 3, 12) oder die Werke des Gesetze (Röm. 9, 32. Gal. 3, 2. 5. 2, 16: ἐκ πίστεως — καὶ οὐκ ἐξ ἔργω νόμου. Vgl. Eph. 2, 8. 9). Wer πίστει gerechtfertigt wird, wird χωρὶς ἔργων νόμου (Röm. 3, 28), der πιστεύων ist der Gegensa zum ἐργαζόμενος (Röm. 4, 5), da der ἐργαζόμενος den Lohn (hie die Gerechtsprechung) nach Verdienst empfängt, der Gläubige ab nach §. 112, a. aus Gnaden gerechtfertigt wird (v. 4). Wohl i auch Röm. 3, 27 von einem νόμος πίστεως die Rede, aber die bezeichnet ähnlich wie νόμος δικαιοσύνης (Röm. 9, 31 und daz §. 112, a.) nur die Norm, nach welcher der Glaube anstatt der Werk die gerade hier wieder seinen Gegensatz bilden, zur Bedingung de Rechtfertigung gemacht wird. Sofern nun Gott diese Bedingung au stellt, fordert er allerdings ihre Erfüllung, man soll sich der neue Ordnung der Gottesgerechtigkeit unterordnen (Röm. 10, 3), welch nicht an die Werke, sondern an den Glauben geknüpft ist. Abe daraus folgt nicht, daß Gott statt der vielen Werke des Gesetzes je nur Ein einzelnes Werk, den Glauben, verlangt; denn der Sinn jene Antithesen, welche am schärfsten die paulinische Vorstellung ausprägen, is daß der Glaube der Gegensatz der Gesetzeswerke als solcher ist. Abe auch dabei darf man wieder nicht an äußere Leistungen denken, dene die Forderung des Glaubens als Forderung der Gesinnung gege überträte (Vgl. §. 90, c.); der Glaube bildet vielmehr den Gegensa zu allem Thun aus menschlicher Kraft, zu aller Gesetzeserfüllun die Gott einst verlangte, und da seine Forderung im Gesetz keinesweg auf äußerliche Leistungen, sondern ebenso auf die Gesinnung gin (Vgl. §. 87, c.), so schließt der Glaube auch jede im Gesetz geforder Gesinnung aus. Er ist eben keine Art menschlicher Leistung, dur die man irgend etwas sich beschaffen oder verdienen könnte, und es i eine völlige Illudirung der ganzen paulinischen Rechtfertigungslehr wenn Baur S. 180 sagt, der Glaube sei doch auch wieder ein Thu und gehöre insofern unter den Begriff der ἔργα.

b) Wenn der Glaube der Gegensatz aller menschlichen Leistung i (not. a.), so kann er nur ein Verzichtleisten auf alles eigene Thu und Erwerben sein, ein Sichverlassen auf etwas anderes, ein Ve trauen. So steht Röm. 4, 5 dem ἐργαζόμενος gegenüber der πιστεύω ἐπὶ τὸν δικαιοῦντα τὸν ἀσεβῆ; dem eigenen Wirken behufs Erwe bung der Gerechtigkeit das ausschließliche Vertrauen auf den, der die Ge rechtigkeit dem Gottlosen, also dem, der sie am wenigsten beanspruche kann, zuertheilt; dem Vertrauen auf eigenes Verdienst das unb dingte Vertrauen auf die göttliche Gnade (v. 4). In diesem unbe dingten Vertrauen liegt auch das identische Wesen des Rechtfertigungs glaubens und des Glaubens Abrahams. Abraham vertraute auf di göttliche Verheißung unter Verhältnissen, unter denen sie aller mensch lichen Erwartung widersprach (Röm. 4, 18: παρ' ἐλπίδα ἐπ' ἐλπί

ἐπίστευσεν εἰς τὸ γενέσθαι αὐτὸν πατέρα πολλῶν ἐθνῶν), und ließ sich durch diese Verhältnisse nicht in seinem Vertrauen irre machen (v. 19. 20). Ein ebenso unbedingtes Vertrauen ist der Christenglaube, der darum v. 24 charakterisirt wird als ein Vertrauen auf den, der Christum auferweckt hat (Vgl. Col. 2, 12), aber, wie v. 25 näher erklärt, insofern als diese Auferweckung nur das Siegel ist auf den Versöhnungstod, in dem unsere Rechtfertigung begründet liegt (§. 111, d). Da nun die Rechtfertigung durch das Versöhnungswerk Christi vermittelt ist (§. 112, b.), so kann der Glaube ebensogut bezeichnet werden als ein Glaube, der auf Christus sich gründet (πιστεύειν εἰς Χριστόν[1]): Röm. 10, 14. Vgl. Phil. 1, 29. Col. 2, 5. Act. 20, 21. 26, 18) oder als ein Glaube, der in Christo beruht (πίστις ἐν Χριστῷ: Gal. 3, 26. Vgl. Eph. 1, 15. Col. 1, 4), oder endlich geradezu als ein Glauben an Christum (πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ: Röm. 3, 22. 26. Gal. 2, 16. 3, 22. Vgl. Eph. 3, 12. Phil. 3, 9), was Gal. 2, 20 von Paulus selbst erläutert wird als Glauben an den Sohn Gottes, der uns geliebt und sich selbst für uns dahin gegeben hat. Dieses Vertrauen wird durch das Anrufen seines Namens (1 Cor. 1, 2) als des Heilsmittlers bethätigt (Röm. 10, 14), daher auch dies Anrufen als Heilsbedingung bezeichnet werden kann (v. 12. 13, wo dies ἐπικαλεῖσθαι geradezu das πιστεύειν [v. 11] aufnimmt).

c) Dem technischen Begriff der πίστις, wie er sich bei Paulus im Zusammenhange seiner Rechtfertigungslehre ausgeprägt hat, liegt die Wortbedeutung: Vertrauen zu Grunde. So fanden wir es schon bei Petrus (§. 64, b.), aber während dort das Vertrauen sich wesentlich auf die zukünftige Heilsvollendung richtete, richtet es sich hier auf das bereits gegenwärtig in Christo gegebene Heil, und während dort der Glaube noch ganz im ATlichen Sinne ein Act des Gehorsams gegen Gott war, hat ihn Paulus in seinem Gegensatz gegen alles menschliche Thun gefaßt und dadurch zum Ausdruck seiner Gnadenlehre gemacht, welche den schärfsten Gegensatz gegen die ATliche Heilsordnung bildet. Diese Grundbedeutung des Wortes tritt bei Paulus auch da vielfach hervor, wo es außerhalb des Zusammenhanges der Rechtfertigungslehre vorkommt. So steht es 1 Cor. 13, 7 von dem Vertrauen, mit welchem die Liebe dem Nächsten allezeit das Beste zutraut, fern von Mißtrauen und Argwohn. Dieselbe Bedeutung liegt auch dem Gebrauch des Wortes Röm. 14, 1. 2. 22. 23 zu Grunde. Es bezeichnet dort das Vertrauen auf den in Christo gegebenen Heilsbesitz. Je nach der Stärke oder Schwäche des Glaubens in diesem Sinne wird man seinen Heilsbesitz schwer oder leicht gefährdet glauben und daher wenig oder viel ängstlich meiden und peinlich thun, um ihn nicht zu verlieren. Auch Röm. 12, 3. 6, wonach das Maß des Glaubens die Austheilung der verschiedenen Gaben bedingt, geht wohl von demselben Begriff des Glaubens aus, sofern dieser Glaube wie an Energie, so auch an Receptivität verschieden stark gedacht werden

---

[1]) Nur Röm. 9, 33. 10, 11 in einem Citat aus Jesaj. 28, 16 (LXX.) steht ἐπ' αὐτῷ.

tauen. Endlich ist der Glaube 1 Cor. 12, 9. 13, 2 geradezu die Gabe des wunderwirkenden Gottvertrauens (Vgl. die Lehre Jesu, §. 32, c. und dazu §. 46, c. 70, a.) und 2 Cor. 4, 13 die Geistesgabe des fröhlichen Gottvertrauens, aus welchem die furchtlose Verkündigung des Evangeliums hervorgeht.

d) Wir sahen bereits in den Reden Jesu, wie der in *πιστεύειν* liegende Grundbegriff des Vertrauens speciell bezogen werden kann auf das Vertrauen, das man einem schenkt, indem man sein Wort als wahr annimmt (§. 32, c.), und wie so im urapostolischen Lehrtropus *πιστεύειν* die vertrauensvolle Annahme einer Botschaft (§. 46, b.) die zuversichtliche Ueberzeugung von der Wahrheit ihres Inhalts (§. 70, a.) bezeichnete. In diesem Sinne fanden wir die *πίστις* ausschließlich in den Thessalonicherbriefen (§. 81, d.). Es erhellt daraus, daß Paulus den technischen Begriff, den der Glaube im Zusammenhange der Rechtfertigungslehre erhält (not. b.), erst mit dieser zusammen ausgeprägt hat. Es läßt sich aber von vornherein voraussetzen, daß darüber jene andere Bedeutung von *πίστις* nicht aufgegeben ist, zumal *πιστεύειν* 1 Cor. 11, 18 zweifellos die Ueberzeugung von der Wahrheit einer (nicht religiösen) Thatsache bezeichnet. So bezeichnet Röm. 10, 16 *πιστεύειν* in einem Citat aus Jesaj. 53, 1 die vertrauensvolle Annahme der evangelischen Botschaft[2] (*τίς ἐπίστευσεν τῇ ἀκοῇ ἡμῶν*. Vgl. v. 14. 17: *πίστις ἐξ ἀκοῆς*), so 10, 8. 9 die zuversichtliche Ueberzeugung von der Wahrheit der Auferstehung (*πιστ., ὅτι ὁ θεὸς αὐτὸν ἤγειρεν ἐκ νεκρῶν*. Vgl. 1 Thess. 4, 14) und 6, 8 von der nothwendigen Consequenz, mit welcher das *συζῆν Χριστῷ* dem *ἀποθανεῖν σὺν Χριστῷ* folgt (*πιστεύομεν, ὅτι κ. τ. λ.*). Auch der Gegensatz des *διὰ πίστεως* zu *διὰ εἴδους* (2 Cor. 5, 7) ist wohl auf dieselbe Grundbedeutung zurückzuführen, sofern es sich hier um die zuversichtliche Ueberzeugung von dem realen Leben des uns für jetzt noch unsichtbaren Christus in seiner Erhöhung handelt. Man kann sagen, daß dieser Begriff überall da, wo von dem Glauben schlechthin außerhalb des Zusammenhanges der Rechtfertigungslehre geredet wird, der herrschende ist. So wenn von dem Gläubigwerden der Christen die Rede ist (Röm. 13, 11. 1 Cor. 3, 5. 15, 2. 11. Gal. 2, 16)[3], wenn sie als die Gläubigen bezeichnet und den Ungläubigen gegenübergestellt werden (1 Cor. 14, 22. 7, 14. 2 Cor. 6, 14. 15. Vgl. Eph. 1, 13. 19), wenn von ihrem Glauben schlechthin als dem, was sie zu Christen macht, die Rede ist (Röm. 1, 8. 11, 20. 1 Cor. 2, 5. 2 Cor. 1, 24. 8, 7. Gal. 1, 23. 6, 10. Vgl. Eph. 4, 5. Phil. 2, 17).

---

[2]) Anders ist Gal. 3, 2. 5, wo *ἀκοὴ πίστεως* die Predigt vom Glauben im specifischen Sinne bezeichnet, wie der Gegensatz der *ἔργα νόμου* zeigt, was Baur, S. 154 verkannt hat. Auch die *πίστις τοῦ εὐαγγελίου* (Phil. 1, 27) ist, sofern es hier auf den Inhalt der Heilsbotschaft ankommt, welche das Heil in Christo ist, wohl auf jenen technischen Begriff zurückzuführen.

[3]) In dieser Stelle wird sogar *ἐπιστεύσαμεν* (wir sind zum Glauben gelangt) mit *εἰς Χριστόν* verbunden wie not. b. (Vgl. die *πίστις ἐν Χρ.* Eph. 1, 15. Col. 1, 4 und die ähnliche Verbindung mit *πιστός* Eph. 1, 1. Col. 1, 2).

Ueberall da ist der Glaube die zuversichtliche Ueberzeugung von der Wahrheit des Evangeliums nach seinem Inhalte, weil durch diese der Christ zum Christen wird. In diesem Sinne wird der Glaube (Röm. 1, 16. 1 Cor. 1, 21) ganz wie in den Thessalonicherbriefen oder das daraus folgende Bekenntniß zur *κυριότης* Jesu (1 Cor. 12, 3 und dazu §. 105, a.) zur Bedingung der Errettung gemacht (Röm. 10, 9). Da Gott verlangt und verlangen kann, daß man seine Heilsbotschaft annehme (Vgl. §. 64, b.), so kann in diesem Sinne von einer *ὑπακοὴ πίστεως* (Röm. 1, 5. 16, 26. Vgl. 6, 17. 16, 19. 2 Cor. 10, 5: *ὑπακοὴ Χριστοῦ*) die Rede sein; der Gehorsam gegen das Evangelium (Röm. 10, 16 = *πιστεύειν τῇ ἀκοῇ*. Vgl. 2 Cor. 9, 13. Gal. 5, 7. 1 Thess. 1, 6) besteht eben darin, daß man dasselbe vertrauensvoll annimmt und von der Wahrheit seines Inhalts zuversichtlich überzeugt wird. Nun ist freilich der Inhalt dieser Botschaft eben das in Christo gegebene Heil und die darauf sich gründende neue Ordnung der Rechtfertigung, auf die man ausschließlich sein Vertrauen setzen soll; die vertrauensvolle Annahme des Evangeliums kann demnach gar nicht ohne Vertrauen auf das in ihm verkündete Heil, die zuversichtliche Ueberzeugung von seiner Wahrheit gar nicht ohne das zuversichtliche Sichverlassen auf dieses Heil gedacht werden. Schon bei Abraham war sein Glaube zunächst ein *πιστεύειν τῷ θεῷ* (Röm. 4, 3. 17. Gal. 3, 6), ein Zutrauen zu Gott, wonach er das Wort seiner Verheißung als wahr annahm, was die volle Ueberzeugung voraussetzte, daß Gott es auch erfüllen könne (Röm. 4, 21), und daraus entwickelte sich dann jenes unbedingte Vertrauen auf die göttliche Verheißung (not. c.), welches der Typus des Rechtfertigungsglaubens ist (Vgl. auch Gal. 3, 9, wo Abraham im specifischen Sinne *πιστός* genannt wird). Es hat darum für Paulus keine Schwierigkeit, wenn der eben entwickelte Begriff des Glaubens unmittelbar mit jenem technischen Begriff wechselt (Röm. 1, 16. 17. Gal. 2, 16. 1 Cor. 15, 11, vgl. v. 14. 17. Röm. 10, 6. 10. 14, vgl. v. 8. 9. 14). Ja, es läßt sich oft schwer bestimmen, und ist auch wohl von dem Apostel selbst nicht immer mit Bewußtsein unterschieden, ob, wo von dem Glauben der Christen die Rede ist, der Begriff des Vertrauens oder der der Ueberzeugung zu Grunde liegt, da auch von dieser wie von jenem (not. c.) ein Wachsthum, eine Stärkung und dergl. ausgesagt werden kann (Röm. 1, 12. 1 Cor. 16, 13. 2 Cor. 10, 15. 13, 5. Vgl. Eph. 4, 13. 6, 23. Col. 1, 23. 2, 7).[4]

[4]) Es muß bestimmt in Abrede gestellt werden, daß je bei Paulus *πίστις* und *πιστεύειν* eine Bedeutung hat, die sich nicht auf einen dieser beiden Begriffe zurückführen ließe, wie noch Baur, S. 154. Reuß, II. S. 99—106 annehmen, insbesondere etwa den objectiven Sinn von Glaubenslehre. Gar nicht in Betracht kommen dabei natürlich die Stellen, wo *πίστις* Treue (Röm. 3, 3. Gal. 5, 22. Vgl. Philem. v. 5), *πιστός* treu von Gott (1 Cor. 1, 9. 10, 13. 2 Cor. 1, 18. Vgl. 1 Thess. 5, 24. 2 Thess. 3, 3) oder von Menschen (1 Cor. 4, 2. 17. Vgl. Eph. 6, 21. Col. 1, 7. 4, 7. 9) und *πιστεύεσθαί τι* (Röm. 3, 2. 1 Cor. 9, 17. Gal. 2, 7. Vgl. 1 Thess. 2, 4) womit betraut werden heißt.

§. 114. Die Kindschaft.

Durch die Rechtfertigung hat Gott dem Gläubigen seine Lieb in einer Weise bewiesen, die ihn derselben für alle Zukunft gewiß macht und er darf nun Vertrauen zu ihm fassen. a) Dies neue Verhältniß zu Gott ist das der Kindschaft, welches Gott durch den Act der Adoption gestiftet hat. b) Der Besitz alles Heils, der damit gegeben, wirkt im Gläubigen den inneren Seelenfrieden und die Freude welche kein Leid mehr aufheben kann. c) Die innere Gewißheit aber dieses neuen Heilsstandes kann nur Gott selbst dem Gläubigen geben durch seinen Geist. d)

a) Wenn der Mensch durch die auf Grund des Versöhnungstodes Christi vollzogene Rechtfertigung in den Friedensstand mit Gott getreten ist (Röm. 5, 1 und dazu §. 110, c.), so kann er dem objectiven Thatbestande nach der Liebe Gottes gewiß sein (v. 5). Gott, der ihm in der Hingabe Christi den größten Beweis seiner Liebe gegeben hat (§. 106, c.) zu einer Zeit, wo er noch um seiner Sünde willen ihm verfeindet war, kann nun, wo er mit ihm versöhnt ist und ihn gerecht gesprochen hat, in alle Zukunft ihm nicht mehr zürnen (5, 6—9), sondern ihm nur immer reicher seine Liebe beweisen (v. 10), so daß er sich seiner, wie einst die Israeliten (Röm. 2, 17 und dazu §. 101, a.) als seines Gottes rühmen kann (v. 11: *καυχώμενοι ἐν τῷ θεῷ*. Röm. 1, 8. 1 Cor. 1, 4: *ὁ θεός μου*. 1 Cor 6, 11: *ὁ θεὸς ἡμῶν*. Vgl. Phil. 1, 3. 4, 19. 1 Theß. 2, 2. 2 Theß. 1, 12 und dazu §. 83, a.). Derselbe Beweis (Röm. 8, 32) führt zu demselben Resultat, daß den Christen nichts mehr von der Liebe Gottes scheiden kann, die ihm in Christo Jesu zu Theil geworden (v. 38. 39). Der Christ ist von Gott geliebt (Röm. 1, 7: *ἀγαπητοὶ τοῦ θεοῦ*. Vgl. Col. 3, 12. 1 Theß. 1, 4 und dazu §. 83, a.). Dieser Liebe Gottes entspricht von Seiten des Menschen das Vertrauen, das wir durch Christum zu Gott haben können (2 Cor. 3, 4. Vgl. Eph. 3, 12).

b) Das not. a. geschilderte neue Verhältniß zu Gott wird nun, wie das Liebesverhältniß, in welchem Israel zu Gott stand (§. 101, a.), und wie das Liebesverhältniß Christi zu Gott (§. 106, c.) als Sohnesverhältniß bezeichnet; Paulus selbst bezieht die Weissagung, wonach Gott der Vater seines Volkes sein will und dessen Glieder ihm Söhne und Töchter sein sollen, auf die Christengemeinde (2 Cor. 6, 18. Vgl. v. 16), wie auch nach Röm. 9, 26 die „Gottes Kinder" genannten sein Volk sind. Was Christus als unmittelbar mit dem Anbruch des Gottesreichs gegeben verkündet (§. 23, b. Vgl. auch bei Petrus §. 51, d. 53, c.), erscheint hier in seiner vollendeten Vermittlung durch die paulinische Heilslehre. Wie in dieser das Heil erst zu Stande kommt durch den richterlichen Act der Gerechtsprechung (§. 112), so ist nun auch der neue Heilsstand, in welchen dieselbe versetzt, als auf einem juridischen Acte beruhend dargestellt, nämlich auf der Adoption (*υἱοθεσία*: Röm. 8, 15. Gal. 4, 5. Vgl. Eph. 1, 5), durch welche

der Mensch in ein seinem früheren Knechtsverhältniß (§. 98, c. 100, d.) entgegengesetztes Verhältniß zu Gott gestellt wird. Wie der Mensch durch Gottes Erklärung gerecht wird, so wird er durch seine Erklärung zum Kinde angenommen. Das Juridische ist freilich auch hier nur die Form, materiell ist beides ein Act seiner Gnade. So wenig der Mensch an sich gerecht ist, so wenig ist er an sich ein Kind Gottes; es ist eine That seiner Gnade, durch welche Gott ihn zum Kinde adoptirt; aber es ist dem Apostel doch ein rechtlich gültiges Verhältniß, in welches der Mensch durch diese Adoption versetzt wird, sofern es die Grundlage wird für die zukünftige Theilnahme an den Kindesrechten, welche er daraus folgert (Vgl. §. 106, d.). Einen Theil dieser Kindesrechte besitzen die Gläubigen freilich schon jetzt. Als Söhne Gottes dürfen sie Gott mit kindlichem, alle Furcht ausschließendem Vertrauen als ihren Vater anrufen (Röm. 8, 15. Gal. 4, 16. Vgl. Eph. 2, 18). Uebrigens nennt Paulus Gott unsern Vater verhältnißmäßig seltener als in den Thessalonicherbriefen (§. 83, a.), nämlich nur in den stehenden Segenswünschen am Eingang der Briefe (Röm. 1, 7. 1 Cor. 1, 3. 2 Cor. 1, 2. Gal. 1, 4. Vgl. Eph. 1, 2. Phil. 1, 2. Col. 1, 2). Auch hier werden die Christen als Brüder angeredet (Vgl. §. 82, c.) und bezeichnet; aber wenn auch Röm. 8, 29 zeigt, daß diese Bezeichnung sich auf die Gotteskindschaft gründet, so wird sie doch meist nur gebraucht, um die Verpflichtung zur Liebe unter einander, die sie haben, zu betonen (Röm. 14, 10. 13. 15. 21. 1 Cor. 6, 5. 6. 8. 8, 11. 12. 13). Obwohl die Adoption wie die Rechtfertigung unmittelbar in Folge des Glaubens eintritt (Gal. 3, 26), so erscheint sie doch Röm. 8, 23 als etwas, was die Gläubigen noch zu erwarten haben, indem ähnlich wie Christus selbst (Röm. 1, 4 und dazu §. 106, b) sie erst nach dem irdischen Leben in die vollen Kindesrechte und damit in diejenige Stellung eintreten, in welcher ihr Sohnesverhältniß vollkommen offenbar wird (Röm. 8, 19). Vielleicht wird darum auch die Weissagung 2 Cor. 6, 18 (s. o.) noch zu den Verheißungen gerechnet, die die Christen haben (7, 1).

c) Die Summe aller Güter, welche der Gläubige durch die Gnade in dem neuen Kindschaftsverhältnisse empfängt, bezeichnet Paulus in dem stehenden Segenswunsche der Briefeingänge (§. 104, b.) als das Heil (*εἰρήνη*), weshalb dasselbe auch überall von Gott unserm Vater abgeleitet wird (not. b.). Das ATliche שָׁלוֹם bezeichnet eigentlich ein von Trübsal, Kampf und Gefahr befreites, in sich befriedigtes Wohlsein. Ebenso kommt bei Paulus *εἰρήνη* vor im Gegensatze der den Gottlosen gedrohten *θλῖψις* (Röm. 2, 10, vgl. mit v. 9) als das, was dem v. 7 verheißenen Leben erst seinen vollen Werth giebt (Vgl. 8, 6: *ζωὴ καὶ εἰρήνη*), im Gegensatze zu äußerer oder innerer Gefahr (16, 20. 15, 33, vgl. mit v. 31. Vgl. 1 Theff. 5, 3) und von der Eintracht, die allen Kampf und Zwietracht ausschließt (Röm. 14, 19. 1 Cor. 7, 15. 14, 33. 16, 11. 2 Cor. 13, 11. Vgl. 1 Theff. 5, 13. Eph. 2, 14—17. 4, 3. Col. 3, 15). Aber schon in der Weissagung Jesaj. 52, 7 bezeichnet *εἰρήνη* den Inhalt der messianischen Heils-

botschaft (Röm. 10, 15. Vgl. Eph. 6, 15: τὸ εὐαγγέλιον τῆς εἰρήνης). So konnte der jüdische Glückwunsch (εἰρήνη ὑμῖν: Luc. 10, 5. Marc. 5, 34. Joh. 20, 19. 21. 26. Jac. 2, 16) in höherem Sinne auch im Christenthum beibehalten (1 Petr. 5, 14. 3 Joh. 15. Eph. 6, 23) oder, wie bei Paulus, mit der Anwünschung der Gnade (Vgl. 1 Petr. 1, 2. 2 Petr. 1, 2. Apoc. 1, 4) oder der Barmherzigkeit (Gal. 6, 16. Vgl. Jud. v. 2) oder mit beiden (1 Tim. 1, 2. 2 Tim. 1, 2. Tit. 1, 4 [?]. 2 Joh. 3) combinirt werden. Wir haben es hier ohne Zweifel mit einer allgemein christlichen Terminologie zu thun.[1]) Eigenthümlich ist unserm Apostel erst der reichere Gehalt, welchen dieser Begriff im Zusammenhange seines Systems erhält, und die Art, wie er den Begriff der εἰρήνη subjectiv wendet. Dann steht es von dem inneren Gefühl dieses Wohlseins, von der inneren Befriedigung, welche dieser Heilsbesitz erzeugt und welche der Christ daher im Glauben besitzt (Röm. 15, 13. Gal. 5, 22. Vgl. Phil. 4, 7. 9. 1 Thess. 5, 23. 2 Thess. 3, 16). In diesem Sinne charakterisirt die εἰρήνη neben der δικαιοσύνη den neuen Heilsstand der Christen[2]) (Röm. 14, 17). Daneben steht hier wie Röm. 15, 13 und Gal. 5, 22 die Freude (χαρά), die ja selbstverständlich da eintritt, wo mit jeder inneren Beunruhigung auch jeder wahre Grund zum Schmerz und zur Trauer fortfällt und die daher auch 2 Cor. 1, 24 unmittelbar mit dem Glauben gegeben erscheint (Vgl. Phil. 1, 25). Aeußere Trübsal kann diese Freude nicht aufheben (2 Cor. 6, 10. 8, 2. Vgl. 1 Thess. 1, 6 und dazu §. 82, d.), weshalb der Apostel die Christen wiederholt dazu auffordert (2 Cor. 13, 10. Röm. 12, 12. Vgl. Phil. 3, 1. 4, 4. 1 Thess. 5, 16).

d) Die Adoption (not. b.) ist an sich ein ganz objectiver Vorgang, eine reine That Gottes, die ihre Bedeutung für unser Bewußtsein erst empfangen kann, wenn die innere Gewißheit davon in uns gewirkt wird. Dies kann aber nur dadurch geschehen, daß Gott selbst uns den Geist der υἱοθεσία giebt (Röm. 8, 15), der uns bezeugt, daß wir Gottes Kinder sind (v. 16), indem er uns den Vater mit kindlichem Vertrauen anrufen lehrt (Gal. 4, 6. Vgl. Eph. 2, 18).[3]) Durch diesen Geist ist nun die Liebe Gottes ausgegossen in unsere

[1]) Dies würde sich noch deutlicher herausstellen, wenn sich bewähren sollte, was Otto (Jahrbücher für deutsche Theologie. 1867, 4) nachzuweisen sucht, daß diese Segensformeln christianisirte Umbildungen des aaronitischen Segens (Num. 6, 24—26) sind.

[2]) Die häufige Annahme, daß εἰρήνη bei Paulus den Frieden mit Gott bezeichne, ist durch Röm. 5, 1, wo dies der Zusatz πρὸς τὸν θεόν mit sich bringt, nicht zu begründen. Der Friede mit Gott ist der Grund dieses inneren Seelenfriedens, aber nicht er selbst.

[3]) Es ist hiernach klar, daß der Empfang des Geistes, der uns der Kindschaft gewiß macht, die Adoption selbst voraussetzt, nicht aber dieselbe bewirkt, wie Beyschlag S. 222 es darstellt. In der Stelle Gal. 4, 6 die einfache Gedankenordnung, wonach Gott den Geist seines Sohnes uns gesandt hat, weil auch wir jetzt (seine) Söhne sind, umzukehren, ist durch nichts gerechtfertigt. Auch Röm. 8, 14 sagt nach dem

Herzen (Röm. 5, 5) und diese Gewißheit der Liebe Gottes (not. a.) ist identisch mit dem Bewußtsein der Adoption (not. b.). Die Frucht des Geistes ist darum auch die Freude und der Friede, die wir not. c. als die Folge des neuen Heilsstandes erkannten (Gal. 5, 22) und die natürlich nur eintreten können, wenn wir unseres Gnadenstandes gewiß geworden sind. Der Friede ist ein Friede Gottes (Phil. 4, 7. Vgl. v. 9. 1 Theff. 5, 13), den Gott (durch seinen Geist) giebt, und die Freude eine Freude im heiligen Geist (Röm. 14, 17. 15, 13. Vgl. 1 Theff. 1, 6). Dieser Geist, in welchem uns Gott unsere Heilsgewißheit gleichsam mit seinem Siegel versehen hat, ist selbst das Angeld aller noch zu erwartenden Heilsvollendung (2 Cor. 1, 22. 5, 5: ἀῤῥαβών. Röm. 8, 23: ἀπαρχή. Vgl. Eph. 1, 13. 4, 30), durch ihn erwarten wir das Heil, das wir in Folge der uns ἐκ πίστεως geschenkten Gerechtigkeit zu hoffen haben (Gal. 5, 5 und dazu §. 112, c.). Schon hieraus erhellt, daß die objective Heilsthat Gottes in der Rechtfertigung gar nicht gedacht werden kann ohne eine entsprechende, unmittelbar in das subjective Leben des Einzelnen eingreifende, welche in der Mittheilung des Geistes besteht, da ja das objective Heil ohne die subjective Gewißheit davon für den Einzelnen werthlos bleibt. Nicht als ob die Rechtfertigung eine bloß vorgestellte bliebe, die erst durch die Wirksamkeit des Geistes ein wahrhaft reelles δικαιοῦσθαι werde, wie Baur, S. 175 meint. Die Rechtfertigung ist völlig vollendet von Seiten Gottes und wird nirgends erst von der Wirksamkeit des Geistes und der durch ihn gewirkten factischen δικαιοσύνη abhängig gemacht, wodurch die ganze Rechtfertigungslehre des Apostels in ihrer eigentlichen Tendenz aufgelöst würde. Nur die subjective Gewißheit der Rechtfertigung und ihrer Folgen wird uns durch den Geist gegeben; aber diese gehört nicht zu der Vollendung des Rechtfertigungsprocesses als solchen, wie Baur meint, sondern nur zur Vervollständigung des dem Menschen zugedachten Heiles, das mit der Rechtfertigung beginnt. An diese zweite Heilsthat Gottes, die natürlich ebenso wie die erste objectiv durch Christum und subjectiv durch den Glauben vermittelt ist (Gal. 3, 2. 5), knüpft sich die andere Seite der paulinischen Heilslehre.

Zusammenhange nur, daß der Gläubige an den Wirkungen dieses Geistes (den er als Kind Gottes empfangen hat) sein Kindschaftsverhältniß erkennt. Allerdings beruht nun dieses Erkennen darauf, daß, weil das Kind dem Vater ähnlich ist, der vom Geiste Gottes Getriebene auch sein Kind sein muß d. h. auf der metaphorischen Fassung des Kindschaftsbegriffs, die wir in den Reden Jesu fanden (§. 20, c. 24, c.). Allein daraus folgt keineswegs, daß diese Aehnlichkeit das Kind zum Kinde macht, und so der Mensch durch die Geistesmittheilung zum Kinde Gottes gemacht wird. Vielmehr erhält er den Geist, der ihn Gott ähnlich macht, erst, nachdem ihn Gott zum Kinde angenommen.

Zwölftes Capitel.

Taufe und Abendmahl.

§. 115. Die Begründung der Lebensgemeinschaft mit Christo in der Taufe.

Die Taufe auf den Namen Christi, welche den Glauben an ihn voraussetzt und zur ausschließlichen Angehörigkeit an ihn verpflichtet, kann zunächst als Abwaschung der Schuldbefleckung betrachtet werden.a) Zugleich aber begründet sie als ein Hineingetauchtwerden in Christum eine reale Lebensgemeinschaft mit ihm.b) Kraft derselben stirbt der Gläubige mit ihm seinem alten Wesen nach und beginnt ein neues Leben.c) So vollzieht sich an ihm in der Taufe eine Neuschöpfung.d)

a) Auch in den paulinischen Gemeinden geschah wie in der Urgemeinde (§. 46, d.) die Aufnahme in die Christengemeinde durch die Taufe auf den Namen Christi (1 Cor. 1, 13—16). Die Taufe setzt also den Glauben an ihn als an den, welchen die Christengemeinde mit dem Namen ihres Herrn (§. 105, a.) bezeichnet, und damit zugleich an ihn als den Heilsmittler (v. 13: ἐσταυρώθη ὑπὲρ ὑμῶν) voraus, der immer schon ein Vertrauen auf ihn als solchen involvirt (§. 113, d.). Deshalb redet der Apostel 1 Cor. 10, 2 davon, daß die Israeliten auf Moses getauft wurden, indem sie auf Grund der Gnadenerfahrung am rothen Meere auf ihn als den gottgesandten Erretter vertrauen lernten (Exod. 14, 31). Es erhellt aber aus dem Zusammenhange von 1 Cor. 1, 12. 13, daß diese Anerkennung Jesu als des Heilsmittlers zugleich zu einer Angehörigkeit an ihn verpflichtet, die jede Abhängigkeit von einem anderen ausschließt (Vgl. 3, 23: ὑμεῖς Χριστοῦ), sofern er durch die Heilsthat seiner Selbsthingabe am Kreuz sich ein Recht darauf erworben hat (§. 111, b.). Indem nun der Tod Christi die Sündenvergebung erworben hat, die schon in der ältesten Verkündigung als unmittelbare Folge der Taufe auf seinen Namen erscheint (§. 46, e.), kann die Taufe wie bei Petrus (§. 62, b.) als Abwaschung von der Schuldbefleckung betrachtet werden (1 Cor. 6, 11: ἀπελούσασθε. Vgl. Act. 22, 16. Eph. 5, 26). Sofern der zum Glauben gelangte denselben durch Annahme der Taufe bekennt, empfängt er in derselben das Symbol der durch den Glauben bedingten Sündenvergebung oder der Rechtfertigung (§. 112, b.). Allein die ursprüngliche Symbolik des Taufritus wies nach §. 24, b. 46, d. auf das völlige Abthun der bisherigen Gesinnung und die Erneuerung des gesammten Sinnes und Lebens hin. Von diesem Punkte aus hat der Apostel seine eigenthümliche Lehre von der Taufe ausgebildet. Er will Röm. 6 zeigen, daß seine Lehre von der Rechtfertigung keineswegs zu einer sittlichen Lethargie führe, welche ein ἐπιμένειν τῇ ἁμαρτίᾳ dulde (v. 1), daß der Gerechtfertigte vielmehr principiell der Sünde gestorben sei (v. 2), und um dies zu beweisen, geht er nun nicht etwa auf den Act der Rechtfertigung selbst, was doch scheinbar

durch den Zusammenhang am nächsten gelegt war, sondern auf die Taufe zurück (v. 3). Es kann also in dieser sich nicht bloß um eine symbolische Versicherung der Rechtfertigung handeln, es muß mit ihr noch etwas anderes gegeben sein, wodurch jene principielle Erneuerung im Menschen vollzogen ist.

b) Paulus geht von der hergebrachten Formel: *βαπτίζεσθαι εἰς Χριστόν* aus, aber er giebt ihr eine tiefere Bedeutung. Er sieht darin nicht bloß nach not. a. ein Getauftwerden auf Christum hin (= *εἰς ὄνομα Χριστοῦ*), sondern dem ursprünglichen Wortsinn gemäß ein Eingetauchtwerden in ihn hinein, wodurch man in eine reale Lebensgemeinschaft mit ihm versetzt wird. Wie viele in Christum getauft sind, die haben Christum angezogen (Gal. 3, 27). Wie der Mensch in einem Kleide, das er angezogen, ist, so ist die Folge dieses Angezogenhabens Christi, daß sie nun in ihm sind (v. 28: *πάντες ὑμεῖς εἰς ἐστὲ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*). Daher heißt es: *πάντες εἰς ἓν σῶμα ἐβαπτίσθημεν* (1 Cor. 12, 13); zu dieser Einheit des Leibes sind aber die Christen nur dadurch gelangt, daß sie alle in gleicher Weise *ἐν Χριστῷ* sind (Röm. 12, 5: *οἱ πολλοὶ ἓν σῶμά ἐσμεν ἐν Χριστῷ*). Die Taufe, durch die man Christo angehörig wird (not. a.), versetzt also zugleich in diese reale Lebensgemeinschaft mit Christo, sie macht, daß wir *ἐν Χριστῷ* sind, daher Gal. 3, 28. 29. 1 Cor. 15, 22. 23 die Ausdrücke *οἱ τοῦ Χριστοῦ* und *οἱ ἐν Χριστῷ* ganz synonym wechseln. Wir fanden diese Formel zunächst bei Paulus als Ausdruck für das objective Begründetsein des Heils in Christo (§. 104, d.), wir sahen, wie dieselbe in den Thessalonicherbriefen, an einen urchristlichen Sprachgebrauch anknüpfend, bereits eine Wendung ins Subjective nahm (§. 83, c.). Hier dagegen ist diese Formel, wo sie nicht in jenem rein objectiven Sinne vorkommt, bereits ganz zum technischen Ausdruck für das subjective Verhältniß der Gläubigen zu Christo geworden, in welches sie vom Beginn ihres Christseins an getreten sind (Röm. 16, 7: *οἳ πρὸ ἐμοῦ γεγόνασιν ἐν Χριστῷ*. Vgl. v. 11: *τοὺς ὄντας ἐν κυρίῳ*). Der Christ ist ein *ἄνθρωπος ἐν Χριστῷ* (2 Cor. 12, 2. Vgl. 1 Cor. 1, 30: *ὑμεῖς ἐστὲ ἐν Χριστῷ*). Und zwar bezeichnet dies nicht bloß eine äußere Verbindung mit Christo, wie etwa die Formel *οἱ ἐν τῷ νόμῳ* (Röm. 3, 19. Vgl. 2, 12) die Stellung innerhalb des Gesetzes bezeichnet, sondern die reale Lebensgemeinschaft mit Christo, welche durch die Taufe begründet ist. In dieser Lebensgemeinschaft mit Christo gelten die Unterschiede des vorchristlichen Lebens nichts mehr (Gal. 5, 6); in ihr sind die Christen, was sie sind, reich (1 Cor. 1, 5), klug (1 Cor. 4, 10), unter Umständen auch schwach (2 Cor. 13, 4). In diesem neuen Verhältniß ist Timotheus sein Kind (1 Cor. 4, 17), sind andere seine Mitarbeiter (Röm. 16, 3. 9). Es erhellt hieraus, wie die Bezeichnung des subjectiven Verhältnisses zu Christo fast unmerklich in die eines darauf gegründeten mehr objectiv gedachten Zustandes übergehen kann, von welchem die betreffenden Aussagen galten. In demselben Zusammenhange werden Christen als bewährt und ausgezeichnet in Christo bezeichnet (Röm. 16, 10. 13) und 1 Cor. 4, 15 (*ἐὰν μυρίους παιδαγωγοὺς*

ἔχητε ἐν Χριστῷ). 11, 11 scheint vollends das ἐν Χριστῷ ganz den Christenstand als solchen zu bezeichnen, wie auch die Formel ἐκκλησίαι ἐν Χριστῷ (Gal. 1, 22. Vgl. 1 Thess. 2, 14) noch vorkommt. Auch daraus aber sieht man, wie Paulus in eine Formel von ursprünglich allgemeinerem Sinne erst eine tiefere Bedeutung im Sinne seiner eigenthümlichen Lehranschauung hineingelegt hat (Vgl. §. 83, c.), ohne daß jene ursprüngliche im Gebrauch ganz ausgetilgt ist.

c) Für den Christen ist Christus wesentlich der gestorbene; denn als solcher ist er ihm der Heilsmittler (§. 109, a.). Fühlt sich also der Christ in einer realen Gemeinschaft mit diesem Christus, so ist er mit ihm gekreuzigt (Gal. 2, 20. Vgl. 6, 14. Röm. 6, 6)[1]) und gestorben (Röm. 6, 8. Vgl. Col. 2, 20). Die Taufe, die ihn in diese Gemeinschaft versetzt hat, ist also nicht nur ein Eingetauchtwerden in ihn (βαπτίζεσθαι εἰς Χριστόν. Vgl. not. b.), sondern insbesondere ein Eingetauchtwerden in seinen Tod hinein (Röm. 6, 4: βάπτισμα εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ). Wie aber die Gewißheit des Todes Christi versiegelt ist durch sein Begräbniß (§. 107, a.), so ist auch das Untertauchen des Täuflings gleichsam ein Begrabenwerden, durch welches dies Gestorbensein mit Christo versiegelt wird (Röm. 6, 4. Vgl. Col. 2, 12). Diese symbolische Fassung des Taufritus knüpft nun ganz an diejenige an, wonach er die μετάνοια versinnbildet (not. a.); denn das in ihr sinnbildlich versiegelte Sterben mit Christo ist eben ein Sterben des alten Menschen, ein Vernichtetwerden des Leibes, sofern derselbe bisher ein von der Sünde beherrschter war (Röm. 6, 6), wodurch der Mensch der Sünde abstirbt (v. 2. 11), von ihrer Herrschaft befreit wird (v. 6. 18. 22), also seine ganze bisherige Gesinnung und Lebensrichtung ablegt. Aber damit ist ja die positive Erneuerung derselben gegeben und auch diese vollzieht sich nun dadurch, daß man in der Taufe in die reale Gemeinschaft mit Christo gesetzt wird. Sind wir nämlich durch diese Aehnlichkeit seines Todes d. h. dadurch, daß dieser sein Tod in unserm inneren Leben nachgebildet ist, mit ihm verwachsen (σύμφυτοι γεγόναμεν) d. h. in eine reale Gemeinschaft mit ihm gekommen, so muß sich dieselbe auch bewähren in Beziehung auf die Auferstehung (Röm. 6, 5), die dem Tode Christi unmittelbar folgte und ohne die er ebenfalls unser Heilsmittler nicht wäre (§. 111, d.). Es kann nur Zufall sein, wenn der Terminus συνεγείρεσθαι in unseren Briefen nicht vorkommt und wenn die naheliegende Analogie dieser Auferweckung mit dem Auftauchen aus dem Wassergrabe der Taufe nicht durchgeführt wird. Der Sache nach liegt sie darin, daß

[1]) Es ist nur scheinbar, wenn es nach Gal. 5, 24 (οἱ τοῦ Χριστοῦ ἐσταύρωσαν τὴν σάρκα) scheint, als vollziehe der Mensch diese Tödtung selbst; selbstthätig ist er dabei nur, sofern er freiwillig zur Taufe kommt, in welcher ihm diese Tödtung durch die Versetzung in die Gemeinschaft mit Christo angethan wird, wie ihm ja auch das βαπτίζεσθαι selbst angethan wird, wenn auch nur mit seinem freien Willen. Uebrigens zeigt auch diese Stelle, daß jenes σταυροῦν in der Taufe geschieht, in welcher man ja Christo angehörig (τοῦ Χριστοῦ) wird (1 Cor. 1, 12. 13 und dazu not. a.).

auf das Mitsterben mit logischer Nothwendigkeit das Mitleben mit ihm folgt (Röm. 6, 8) und daß der Zweck des Mitbegrabenwerdens mit Christo in der Taufe die Neuheit des Lebens ist (6, 4), das fort-an nicht der Sünde, der wir abgestorben sind, sondern Gotte angehört (6, 11. 13). Dieses Leben ist aber ein Leben in der Gemeinschaft mit Christo (v. 11: ζῶντας τῷ θεῷ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ), der auch als der Auferstandene ganz und gar Gotte lebt (v. 10). Leben wir aber in ihm, so lebt er in uns (Gal. 2, 20), was auch in dieser Stelle als Folge des Gekreuzigtseins mit Christo erscheint. Dies ist nur ein anderer Ausdruck dafür, daß das eigene Leben des Menschen ganz und gar aufgehört hat, daß er nur noch in jener innigsten Gemeinschaft mit Christo lebt.

d) Erlebt der Gläubige in der Taufe durch die Versetzung in die Lebensgemeinschaft mit Christo (not. b.) ein Sterben und Auferstehen (not. c.), so ist mit ihm nichts geringeres als eine Neuschöpfung vor sich gegangen. Ist jemand in Christo, so ist er eine neue Schöpfung (ein ἔργον τοῦ θεοῦ Röm. 14, 20). Das Alte ist vergangen, siehe Alles ist neu geworden (2 Cor. 5, 17. Vgl. Eph. 2, 10). Auch aus dem Zusammenhange von Gal. 6, 14. 15 erhellt, daß mit dem σταυρωθῆναι τῷ κόσμῳ eine neue Schöpfung gegeben ist. Dasselbe wird bildlich 1 Cor. 5, 7 so ausgedrückt, daß die Christen ἄζυμοι d. h. von allem Sauerteig sündlichen Wesens gereinigt sind. Was in der urapostolischen Verkündigung die Wiedergeburt durch das Wort war (§. 63. 69), das ist hier die Neuschöpfung durch die Begründung der Lebensgemeinschaft mit Christo in der Taufe.

§. 116. Die Geistesmittheilung in der Taufe.

Die Lebensgemeinschaft mit Christo wird in der Taufe bewirkt durch die Mittheilung seines Geistes. a) Dieser Geist Christi ist aber der heilige Geist oder der Geist Gottes, der nicht persönlich, sondern als eine göttliche Kraft gedacht ist, die von Gott durch Christum mitgetheilt wird. b) Diese Kraft wird nun im Menschen das treibende Princip des neuen Christenlebens, das in der Taufe begründet ist. c) Die Geistesmittheilung ist also eine zweite Gnadenthat Gottes, die ganz wie die Rechtfertigung vom Glauben allein abhängig ist. d)

a) Fragen wir, wie sich die §. 115 geschilderte Neuschöpfung in der Taufe vollzieht, so knüpft hier Paulus an die urapostolische Vorstellung an, wonach die christliche Taufe die messianische Geistestaufe ist (Vgl. §. 46, e. 52, a.). Wir sahen bereits §. 114, d., daß unmittelbar neben dem Acte der Rechtfertigung hergeht der Act der Geistesmittheilung, weshalb die διακονία τῆς δικαιοσύνης zugleich eine διακονία τοῦ πνεύματος ist (2 Cor. 3, 8. 9). Ueberall wird vorausgesetzt, daß der Christ als solcher auch den Geist hat, der Besitz desselben kann also nur von dem Beginn des Christseins d. h. von der Taufe datiren. Ausdrücklich aber heißt es 1 Cor. 12, 13, daß wir mit Einem Geiste (ἐν ἑνὶ πνεύματι: nach der ursprünglichen Form

des Taufritus, getauft sind zu Einem Leibe, was vielleicht im zweiten Hemistich ausdrücklich als Getränktwerden mit Einem Geist (lies: ἓν πνεῦμα ἐποτίσθημεν) bezeichnet wird. Die organische Einheit der Gläubigen unter einander ist nun nach §. 115, b. vermittelt durch das Sein jedes Einzelnen in Christo, die Mittheilung des Geistes in der Taufe muß also eben dies Sein in Christo erzeugen. Das ist aber auch nachweislich paulinische Vorstellungsweise. Denn der Geist, der den Gläubigen mitgetheilt wird, ist der Geist Christi (2 Cor. 3, 17. Gal. 4, 6. 1 Cor. 2, 16. Vgl. Phil. 1, 19). Es erhellt aus Röm. 8, 9. 10, daß die Aussagen: πνεῦμα Χριστοῦ ἔχειν und Χριστὸς ἐν ἡμῖν völlig synonym sind, Christus ist eben im Menschen durch seinen Geist. Ist aber Christus in uns, so sind auch wir in ihm, wie wir ἐν πνεύματι sind, wenn wir den Geist in uns haben (Röm. 8, 9). Wir sahen schon §. 115, c., daß dieses Sein Christi in uns nur der correlate Ausdruck ist für dasselbe Verhältniß, das gewöhnlicher als unser Sein in Christo bezeichnet wird. Die innigste Gemeinschaft mit dem Herrn, die durch beide Ausdrücke bezeichnet wird, besteht eben darin, daß sein Geist unser Geist wird (1 Cor. 6, 17: ὁ κολλώμενος τῷ κυρίῳ ἓν πνεῦμά ἐστιν), das βεβαιοῦν εἰς Χριστόν, wodurch man fester und fester in diese Gemeinschaft mit Christo eingefügt wird, geschieht auf Grund der Salbung mit dem Geiste (2 Cor. 1, 21), ist also durch diesen vermittelt, und nach Röm. 8, 2 wirkt der Geist ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ innerhalb der Gemeinschaft mit Christo, d. h. nach dem Zusammenhange mit v. 1 in denen, die in dieser Gemeinschaft stehen (τοῖς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ). Wie der Gläubige durch die Taufe Christo ausschließlich angehörig wird (1 Cor. 1, 12. 13: τοῦ Χριστοῦ und dazu §. 115, a.), so heißt es auch Röm. 8, 9: wer den Geist Christi nicht hat, der ist nicht sein (οὐκ ἔστιν αὐτοῦ). In der Taufe empfängt man also den Geist Christi und dadurch tritt man in die Lebensgemeinschaft mit Christo, welche der Grund der principiellen Erneuerung des Menschen ist.

b) Der Geist, den Christus hat, ist nach Röm. 1, 4 das πνεῦμα ἁγιωσύνης oder, wie er da, wo von der Mittheilung desselben geredet wird, heißt (Vgl. §. 107, d.), das πνεῦμα ἅγιον (Röm. 5, 5. 9, 1. 14, 17. 15, 13. 16. 19. 1 Cor. 6, 19. 2 Cor. 6, 6. 13, 13). Dieser heilige Geist ist aber kein anderer als der Geist Gottes, wie aus dem Wechsel der Ausdrücke 1 Cor. 12, 3 folgt, und ebenso ist der Geist Christi (not. a.) kein anderer als der Geist Gottes, wie aus dem Wechsel dieser Ausdrücke Röm. 8, 9 folgt; weshalb er auch sonst häufig als der Geist Gottes (Röm. 8, 11. 14. 1 Cor. 2, 10. 11. 14. 3, 16. 6, 11. 7, 40. 2 Cor. 3, 3) bezeichnet wird, wo er nicht, wie am häufigsten, der Geist schlechthin heißt. Dieser Geist ist aber nicht als selbstständige Persönlichkeit gedacht, wie noch Hahn behauptet (S. 118). Allerdings wird 1 Cor. 12, 4—6 die Verschiedenheit der Geistesgaben in gleicher Weise auf die Einheit des Geistes zurückgeführt, wie auf die Einheit des Herrn (Christus) und Gottes und zwar so, daß der Geist einem Jeden die Gaben austheilt, καθὼς βούλεται (v. 11). Allein Gott ist doch nach v. 6 eigentlich der einzige Urheber der Gnaden-

gaben, Christus ist nur der einige Herr, dem mit den verschiedenen Gaben gedient wird (v. 5), und so kann auch der Geist nur als das vermittelnde Princip gedacht sein, durch welches Gott die Gaben wirkt und dem daher, weil es nach dem göttlichen Willen wirkt, uneigentlich ein Wollen beigelegt werden kann. Zum mindesten wird diese vereinzelte Stelle ganz dadurch aufgewogen, daß 1 Cor. 2, 11, allerdings in einer stark anthropopathischen Stelle (§. 95, a.), der Geist Gottes geradezu als Träger des göttlichen Selbstbewußtseins erscheint, und wenn nun diesem Geist, sofern aus ihm die Offenbarung aller göttlichen Rathschlüsse stammt, v. 10 ein Erforschen der Gottestiefen beigelegt wird, so wird diese Aussage am wenigsten gebraucht werden können, um den Geist als eine selbstständige Persönlichkeit neben Gott darzustellen. Noch weniger kann eine solche daraus erschlossen werden, daß 2 Cor. 13, 13 neben Gott und Christo der heilige Geist genannt wird (Eph. 2, 18. 22. 4, 4—6), da hier gerade die Vorstellung einer Antheilnahme an demselben (Vgl. Phil. 2, 1: *κοινωνία πνεύματος*) auf einen sachlichen Besitz führt. Und wenn auch Gal. 4, 6 von einer Sendung des Geistes ebenso die Rede ist, wie von einer Sendung des Sohnes (Gal. 4, 4), wenn der Geist nach Röm. 8, 9. 11. 1 Cor. 3, 16 im Menschen wohnt, wie Christus im Menschen ist (§. 115, c.), oder der Mensch *ἐν πνεύματι* (Röm. 8, 9 und dazu not. a.) wie *ἐν Χριστῷ*, so deuten doch sonst alle Ausdrücke, welche von der Geistesmittheilung gebraucht werden, auf einen sachlichen Besitz hin. Gott ist es, der den Geist giebt (Röm. 5, 5. 2 Cor. 1, 22. 5, 5. Vgl. Eph. 1, 17. 1 Thess. 4, 8) und darreicht (Gal. 3, 5), die Christen empfangen (Röm. 8, 15. 2 Cor. 11, 4. Gal. 3, 2. 14) den Geist aus Gott (1 Cor. 2, 12: *τὸ πνεῦμα τὸ ἐκ τοῦ θεοῦ*) und besitzen ihn (*ἔχετε ἀπὸ θεοῦ*: 1 Cor. 6, 19). Da Paulus von dem Beweise redet, den Geist und Kraft führen (1 Cor. 2, 4. Vgl. 2 Cor. 6, 7), oder gradezu von der *δύναμις πνεύματος ἁγίου* (Röm. 15, 13. 19. Vgl. 1 Thess. 1, 5), so scheint der mitgetheilte Geist als eine göttliche Kraft gedacht zu sein, von der eine bestimmte Machtwirkung ausgeht (Vgl. Eph. 3, 20 mit v. 16). Diese Mittheilung ist aber wie alle Gnadenwirkung Gottes durch Christum als den erhöhten Herrn vermittelt, der darum 2 Cor. 3, 18 der *κύριος πνεύματος* heißt (Vgl. 1 Cor. 12, 5).

c) Der Geist, der den Christen in der Taufe mitgetheilt ist, erscheint nun zunächst, wie in der urapostolischen Verkündigung (§. 45, b.), als das Princip der Gnadengaben (1 Cor. 12, 4 und dazu not. b. Vgl. §. 83, d.), die daher *πνευματικά* heißen (1 Cor. 12, 1. 14, 1. Vgl. v. 37). Er ist darum auch das Princip aller Offenbarung (1 Cor. 2, 10—12) und aller Befähigung dieselbe mitzutheilen (v. 13). Aber wir sahen bereits §. 114, d., daß er auch die Heilsgewißheit in dem Gläubigen wirkt (Vgl. in gewissem Sinne schon 1 Petr. 4, 14 und dazu §. 62, c.), und darum kann Niemand auf Grund seines Glaubens Jesum als Herrn bekennen, *εἰ μὴ ἐν πνεύματι ἁγίῳ* (1 Cor. 12, 3). Allein Alles, was irgend zum Bestande eines wahren Christenlebens gehört, ist eine Geisteswirkung, ein *πνευματικόν*

(Röm. 1, 11. 15, 27. 1 Cor. 9, 11. Vgl. 2, 13) und das ist hier, wie bereits in den Thessalonicherbriefen (§. 83, d.), die specifisch paulinische Eigenthümlichkeit, daß der Geist als das Princip des gesammten neuen Lebens gedacht ist, wie es nach §. 115 in der Taufe entsteht. Die Gotteskinder erkennen ihre Kindschaft daran, daß sie von dem Geiste Gottes getrieben werden (Röm. 8, 14 und dazu §. 114, d. Anmerk. 3), und dieses ἄγεσθαι πνεύματι (Gal. 5, 18) bezeichnet ausdrücklich, daß dieser Geist das bewegende Princip ihres Lebens ist. Die Christen sind, was sie sind, durch diesen Geist, die Gemeinde ist ein Brief, den Christus verfaßt hat, indem er mit dem Geist des lebendigen Gottes ihn auf die Tafeln ihrer Herzen geschrieben (2 Cor. 3, 3). Die normgebende Macht (νόμος) dieses Geistes hat sie in der Lebensgemeinschaft mit Christo (not. a.) frei gemacht von der normgebenden Macht (νόμος) der Sünde (Röm. 8, 2) und der neue Lebenszustand des Christen ist eine Wirkung des Geistes (Röm. 7, 6: καινότης πνεύματος. Vgl. Gal. 5, 25: ζῶμεν πνεύματι). Alle christlichen Tugenden sind Früchte des Geistes (Gal. 5, 22. 23), die Liebe ist eine vom Geist gewirkte (Röm. 15, 30), der Geist ist ein πνεῦμα πραότητος (Gal. 6, 1. 1 Cor. 4, 21).

d) Nach Gal. 3, 2. 5 empfangen die Christen den Geist und seine Gaben in Folge der Glaubensbotschaft, wobei sich von selbst versteht, daß dieselbe angenommen und ihrer Forderung dadurch genügt ist, daß man nun auch wirklich glaubt; Gal. 3, 14 heißt es aber ausdrücklich, daß man die Verheißung des Geistes d. h. den verheißenen Geist empfängt durch den Glauben. Ist es nun die Geistesmittheilung in der Taufe, wodurch die Lebensgemeinschaft mit Christo gestiftet wird (not. a.), so erhellt von selbst, daß die so weit verbreitete Vorstellung, als gehöre die Lebensgemeinschaft mit Christo zum Wesen des Glaubens (Vgl. z. B. Lechler, S. 115. Meßner, S. 265. Reuß, II, S. 102. 103. Baur, S. 176. 177), nicht paulinisch ist. Der Glaube ist die Voraussetzung dieser Vereinigung mit Christo; aber sie selbst kann nie durch ein Verhalten des Menschen zu Stande kommen, sondern nur dadurch, daß Christus selbst durch Mittheilung seines Geistes in diese Lebensgemeinschaft mit ihm tritt. Vergebens beruft man sich dem so klar vorliegenden Zusammenhange des paulinischen Systems gegenüber für die gangbare Auffassung auf 2 Cor. 13, 5, wo nur scheinbar das ἐστὲ ἐν τῇ πίστει und das Ἰησοῦς Χριστὸς ἐν ὑμῖν Synonymbegriffe sind, während in Wahrheit die Frage nach jenem daraus entschieden werden soll, ob dieses sich vorfindet, dieses also die nothwendige Folge von jenem ist. Ebensowenig kann Gal. 2, 20 beweisen, wo auch nur scheinbar das ζῇ ἐν ἐμοὶ Χριστός und das ζῶ ἐν πίστει in Parallele stehen; in Wahrheit wird hier gerade dem neuen Leben des Apostels, welches allein der in ihm (durch seinen Geist) lebende Christus lebt, entgegengesetzt das, was noch in seinem Fleischesleben (§. 94, a.) von eigenem Leben in ihm ist, was aber nun auch völlig aufgeht in das ζῆν ἐν πίστει, so daß die πίστις gerade als das ihm Eigene im Gegensatz zu dem, was gar nicht sein, sondern

lediglich Christi ist, genannt wird.[1]) Es ist die Beseitigung dieses vielverbreiteten Irrthums von der höchsten Bedeutung, weil durch ihn nicht nur der paulinische Begriff des Glaubens alterirt, sondern seine Rechtfertigungslehre wesentlich umgedeutet wird. Auch das neue Leben des Christen entwickelt sich aber nicht auf rein psychologischem Wege weder aus dem Glauben noch aus der Rechtfertigung, es bedarf dazu einer neuen Gottesthat, die wir schon §. 114, d. als neben der Rechtfertigung hergehend erkannten, nämlich der Geistesmittheilung. Vergebens beruft man sich für die Vorstellung, daß der Glaube als solcher das wirkungskräftige Princip des neuen Lebens sei, auf die einzige Stelle, die wenigstens scheinbar dafür spricht, weil in ihr von dem Glauben die Rede ist, der durch Liebe wirksam ist (Gal. 5, 6: πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη). Allein es bedarf nur der Verweisung auf Gal. 5, 22. Röm. 15, 30 (not. c.), wonach die Liebe eine Frucht und Wirkung des Geistes ist, um zu erkennen, daß diese Wirksamkeit des Glaubens dadurch vermittelt gedacht ist, daß jeder Gläubige als solcher den Geist empfängt, und das liegt auch hier im Zusammenhang, sofern von dem Glauben derer die Rede ist, die ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ sind (§. 115) und in denen darum nach not. a. sein Geist wirksam ist.

§. 117. Die Heiligkeit und Gerechtigkeit.

Die Christen sind die Heiligen, weil sie Gott zu seinem Eigenthum erworben und in der Adoption angenommen hat. a) Die Weihe aber zu dieser Angehörigkeit an Gott vollzieht sich durch den heiligen Geist oder durch die Lebensgemeinschaft mit Christo. b) Mit ihr ist der im Gesetz geforderte Zustand der Gerechtigkeit auch factisch hergestellt. c) Es geschieht dies aber durch eine zweite, von der Rechtfertigung durchaus unabhängige Gnadenwirkung, welche nur durch die Gleichheit der Bedingung mit ihr verbunden ist. d)

a) Alles, was im engeren Sinne von Gott herstammt (Röm. 1, 2: γραφαὶ ἅγιαι, 7, 12: νόμος ἅγιος, 5, 5: πνεῦμα ἅγιον. Vgl. Luc. 1, 72: διαθήκη ἁγία, 2 Tim. 1, 9: κλῆσις ἁγία) oder, nach ATlichem Sprachgebrauch (Exod. 13, 2. Vgl. Luc. 2, 23), was ihm speciell zum Eigenthum geweiht ist (Röm 11, 16: ἀπαρχή, 12, 1: θυσία, 1 Cor. 3, 17: ναὸς τοῦ θεοῦ. Vgl. Eph. 2, 21), ist heilig.[2]) In diesem Sinne sind die Christen ἅγιοι (Röm. 1, 7. 8, 27. 12, 13. 15, 25. 26. 31. 16, 2. 15. 1 Cor. 1, 2. 6, 1. 2. 14, 33. 16, 1. 15. 2 Cor. 1, 1. 8, 4. 9, 1. 12. 13, 12); denn sie gehören weder sich selbst

---

[1]) Die Stelle 2 Cor. 4, 13 gehört gar nicht hierher, da in derselben nicht von dem rechtfertigenden Glauben die Rede ist (Vgl. §. 113, c.).

[2]) Zu unterscheiden davon ist ἁγνός, mit seinen Derivatis, das ausschließlich von sittlicher Reinheit (2 Cor. 7, 11. Vgl. Phil. 4, 8) und Lauterkeit (Phil. 1, 17. Vgl. Jac. 3, 17) steht, besonders in geschlechtlicher Beziehung (2 Cor. 11, 2. 6, 6. Vgl. 1 Petr. 3, 2). Anders sonst bei Petrus (§. 66, b.) und Jacobus (§. 73, b.).

(1 Cor. 6, 19), noch irgend einem Menschen an (7, 23), sofern sie von Gott losgekauft (6, 20 und dazu §. 110, d.) und dadurch sein ausschließliches Eigenthum geworden sind. Diese Gottgeweihtheit der Gottangehörigen ist so real gedacht, daß der nicht christliche Ehegatte durch die Gemeinschaft mit dem christlichen, das ungetaufte Kind durch die Gemeinschaft mit den christlichen Eltern ἅγιος wird (7, 14). Sie erstreckt sich nach dem Grundsatz, daß das Heilige Alles, was zu ihm gehört, heiligt (Matth. 23, 17. 19), selbst auf Alles, was den Christen als solchen eignet; daher wird der christliche Liebeskuß (1 Petr. 5, 14) als ein φίλημα ἅγιον bezeichnet (Röm. 16, 16. 1 Cor. 16, 20. 2 Cor. 13, 12. Vgl. 1 Theff. 5, 26). Das Kindschaftsverhältniß der Gläubigen ist nach §. 114, b. nur der Ausdruck für dieses Verhältniß specieller Gottangehörigkeit. Bei Jacobus war diese Gottgeweihtheit das Ziel der Wiedergeburt durch das Wort (§. 72, b.), die bei ihm dasselbe ist, wie die Neuschöpfung bei Paulus, und sofern diese das neue Christenleben zu einem im engsten Sinne von Gott stammenden macht, könnte auch hiedurch die Heiligkeit der Christen begründet werden. Doch ist diese Combination von Paulus nicht vollzogen.

b) Ist auch die Gottangehörigkeit bei Paulus nicht als Folge der Neuschöpfung gedacht (not. a.), so wird doch die Heiligkeit der Christen auf das Princip derselben, den heiligen Geist (§. 116), zurückgeführt. Als solche, deren Leib Gott zum Tempel seines Geistes gemacht hat, gehören die Christen nicht sich selbst, sondern Gott an (1 Cor. 6, 19), als solche, in denen der Geist Gottes wohnt (3, 16), sind sie ἅγιοι[1]) (v. 17. Vgl. Eph. 2, 21. 22). Schon sofern Gottes Kinder als solche durch den Geist getrieben werden müssen, weil das Kind keinen andern Geist haben kann, als ihn der Vater hat (Röm. 8, 14 und dazu §. 114, d. Anmerk. 3), ist mit der durch die Adoption gegebenen Angehörigkeit an Gott (not. a.) auch eine Geisteswirkung gesetzt, welche die dieser Angehörigkeit entsprechende Beschaffenheit hervorbringt. Diese Beschaffenheit ist entsprechend der göttlichen ἁγιότης (2 Cor. 1, 12. Vgl. §. 51, d. Anmerk.) die gottähnliche Erhabenheit über alle creatürliche Unreinheit und Befleckung. Diese zur wahren Gottangehörigkeit nothwendige Beschaffenheit wird aber bewirkt durch den heiligen Geist, indem dieser seine eigene ἁγιότης seinen Trägern mittheilt. Die προσφορὰ εὐπρόςδεκτος, welche Gott in den Heidengemeinden dargebracht wird, ist ἡγιασμένη ἐν πνεύματι ἁγίῳ (Röm. 15, 16. Vgl. 1 Cor. 6, 11: ἡγιάσθητε — ἐν πνεύματι θεοῦ. 2 Theff. 2, 13: ἁγιασμὸς πνεύματος). Nur dadurch, daß der Geist, der diese Gottgeweihtheit wirkt, bei Paulus als das positive Princip des neuen Lebens gedacht ist (§. 116, c.), erhält bei ihm der Begriff

[1]) Aehnlich ließ schon die älteste Ueberlieferung Jesum durch die Geistesmittheilung in der Taufe zum Messias gesalbt oder geweiht werden (§. 21, a. 42, d. Vgl. 2 Cor. 1, 21 und dazu §. 106, a.) und Petrus die Heiligkeit der Mitglieder der vollendeten Theokratie durch die Geistesweihe in der Taufe vermittelt sein (§. 52, a.), wobei aber der Geist noch nicht als Princip des neuen Lebens in Betracht kommt.

der Heiligkeit zugleich den positiven Inhalt einer sittlichen Vollkommenheit, wie sie diesem neuen Leben eignet. Da aber nach §. 116, a. die Geistesmittheilung die Lebensgemeinschaft mit Christo bewirkt, so kann die Heiligung auch auf diese zurückgeführt werden. Die Christen bilden eine gottangehörige Gemeinde (*ἐκκλησία θεοῦ*), sofern sie *ἡγιασμένοι ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* sind (1 Cor. 1, 2. Vgl. Phil. 1, 1), Christus selbst kann (wie der heilige Geist) als Urheber ihres *ἁγιασμός* bezeichnet werden (1 Cor. 1, 30). Und da die Begründung der Lebensgemeinschaft mit Christo (§. 115, b.) so wie die Geistesmittheilung, die sie bewirkt hat (§. 116, a.), in der Taufe geschehen ist, so datirt auch von ihr der *ἁγιασμός* der Christen (1 Thess. 4, 7 und dazu §. 82, a.), wie denn auch 1 Cor. 6, 11 das *ἡγιάσθητε* unmittelbar mit dem in der Taufe vollzogenen (§. 115, a.) *ἀπελούσασθε* verbunden wird.

c) Die Herstellung der wahren Gottgeweihtheit oder Heiligkeit ist schon im A. T. das höchste Ziel, das der im Gesetz offenbarte Wille Gottes intendirt (Levit. 11, 44). Daher bildet der *ἁγιασμός* den Gegensatz zur *ἀνομία* (Röm. 6, 19). Da aber der *ἁγιασμός* bei Paulus die von dem Geiste als neuen Lebensprincip gewirkte neue Zuständlichkeit geworden (not. b.), so kann er nur das Resultat eines Lebens sein, in welchem der Mensch alle seine Glieder der Gerechtigkeit dienstbar macht (6, 19: *παραστήσατε τὰ μέλη ὑμῶν δοῦλα τῇ δικαιοσύνῃ εἰς ἁγιασμόν*), oder in welchem er, von der Sünde frei geworden, Gott und seinem Willen allein dient (v. 22). Die Heiligkeit setzt also die Gerechtigkeit voraus; denn diese ist eben die Beschaffenheit, in welcher der Mensch der Norm des göttlichen Willens entspricht (§. 87, b.), in welcher er nicht mehr der Sünde (§. 87, d.) sondern Gott dienstbar geworden (6, 13). Nur der wirklich gerecht gewordene kann also die wahre Gottgeweihtheit besitzen, sofern dieselbe nicht mehr bloß in der Reinheit von sündlicher Befleckung, sondern in der positiven Vollkommenheit des neuen sittlichen Lebens besteht. Nun ist aber der Mensch, indem er in der Taufe der Sünde gestorben ist (§. 115, c.), von der Herrschaft der Sünde befreit und damit der Gerechtigkeit oder Gott selbst geknechtet (Röm. 6, 18. 22. Vgl. 7, 4), ein Ausdruck, den Paulus freilich 6, 19 ausdrücklich entschuldigt, sofern diese Knechtschaft ja eben die wahre Freiheit ist. Er ist mit Christo gestorben, und wer in diesem Sinne gestorben ist, der ist factisch gerecht gemacht, indem sein Ich von der Sünde, welche ihn knechtete und so an der Erlangung der factischen *δικαιοσύνη* hinderte (§. 91), losgemacht ist (Röm. 6, 7: *ὁ ἀποθανὼν δεδικαίωται ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας*). Für die, welche in Christo sind, giebt es k e i n (bemerke die nachdrucksvolle Stellung des *οὐδέν*!) Verdammungsurtheil mehr (Röm. 8, 1), weil sie nicht bloß im Glauben gerechtfertigt, sondern auch in der Lebensgemeinschaft mit Christo von der Sünde frei geworden sind, die sie also nicht mehr zu einem Thun zwingen kann, welches ihnen aufs Neue ein Verdammungsurtheil Gottes zuzieht. Hieraus erhellt, daß um jene wahre Gottgeweihtheit oder Heiligkeit des Menschen herzustellen, auch eine factische Gerechtigkeit in ihm beschafft wird, wie er

sie früher nicht besaß und nicht erlangen konnte. Wenn Gott dem Gläubigen in der Rechtfertigung die Gerechtigkeit aus Gnaden zu- rechnet, so wirkt er sie durch die Lebensgemeinschaft mit Christo oder durch die Mittheilung seines Geistes auch factisch in ihm (Vgl. Röm. 8,10 2 Cor. 6, 14. 9, 10. Vgl. Eph. 4, 24. 5, 9. Phil. 1, 11).

d) Die Gerechtigkeit des Menschen zu beschaffen, ist das eigent- liche Ziel der Gnadenanstalt des Christenthums, Gott beschafft dieselbe aber auf zweierlei Wegen, durch die Rechtfertigung und die Neu- schöpfung und darum auch in verschiedener Weise. Es ist von entschei- dender Bedeutung für das Verständniß des paulinischen Systems, jene beiden göttlichen Heilsthaten (Vgl. §. 116, d.) und darum auch diese beiden Resultate derselben nicht zu vermischen. So wenig die Recht- fertigung die Heiligkeit, die nach not. c. die factisch hergestellte δικαιοσύνη involvirt, voraussetzt, so wenig ist diese die nothwendige Folge von jener, die sich etwa auf psychologischem Wege aus ihr von selbst entwickelte. Wenn 1 Cor. 1, 30 der ἁγιασμός auf die δικαιοσύνη folgt, so steht 6, 11 das ἡγιάσθητε vor dem ἐδικαιώθητε (Vgl. Eph. 2, 15. 16). So gewiß diese Verschiedenheit beide Male durch den Context bedingt ist, so gewiß könnte sie nicht eintreten, wenn beide Gnadenthaten Gottes in einem Causalnexus stünden. Darum fehlt auch Röm. 8, 30 nach der δικαίωσις nicht etwa der ἁγιασμός, denn dieser folgt nicht aus jener oder auf jene, sondern findet zugleich mit jener statt. In einer Verbindung stehen sie nur dadurch, daß die Bedingung für beide der Glaube ist und daß auf Grund dieses Glaubens beide unmittelbar eintreten. So gewiß jeder Gläubige und in seinem Glauben Gerechtfertigte sich taufen läßt, so gewiß erfährt er auch die Geistestaufe, die ihn in den Stand des ἁγιασμός und damit der factischen Gerechtigkeit versetzt. Aber während die Rechtfertigung ein einmaliger, in sich abgeschlossener Act ist, so kann die Heiligung der Natur der Sache nach nur dadurch geschehen, daß der Anfang eines neuen Lebens gesetzt wird, welcher ebenso entwicklungsfähig als -bedürftig ist. Auf die Nothwendigkeit einer solchen Entwicklung, welche dem gottgesetzten Anfang entsprechend einer steten Unterstützung bedarf, weist schon die Art hin, wie Paulus neben die Taufe, in der jener Anfang gemacht ist, das Abendmahl stellt.

§. 118. Das Herrenmahl.

Wenn in der Taufe das neue Leben des Christen begründet wird, so dient das Herrenmahl zur weiteren Ernährung desselben. a) Ueber die Einsetzung desselben haben wir von Paulus die älteste Ueberlieferung, für seine Aussagen über die Bedeutung desselben beruft er sich auf eine von Christo erhaltene Offenbarung. b) Durch den Genuß seines für uns getödteten Leibes und seines für uns ver- gossenen Blutes stärkt das Herrenmahl die in der Taufe begründete Lebensgemeinschaft mit dem für uns gestorbenen Christus. c) Auch die unwürdig genießenden empfangen Leib und Blut des Herren, aber sie versündigen sich daran und werden dafür gestraft. d)

a) Taufe und Abendmahl als die Gnadenmittel, welche zur Begründung und zur Ernährung des höheren Lebens im Christen dienen, zusammenzustellen, giebt uns Paulus durch 1 Cor. 10, 1—4 eine zweifellose Berechtigung. Er stellt dort die Heilserfahrungen Israels in der Wüste als Typen dar der Gnadenerfahrungen, welche die Christen gemacht haben (§. 102, c.), und zwar bezeichnet er den Durchgang durchs rothe Meer ausdrücklich als eine Taufe (v. 1. 2 und dazu §. 115, a.). Wie jene Taufe grundlegend die Errettung Israels vermittelte, so soll also antitypisch die christliche Taufe als die grundlegende Heilserfahrung, welche die Christen gemacht haben, angesehen werden. Wenn nun 10, 3. 4 das Manna und die Felsenwasserspende als eine geistliche Speise und ein geistlicher Trank bezeichnet werden, so ist klar, daß dieselben als Typus des christlichen Abendmahls betrachtet werden, und daß, wie jene Gaben das gerettete Israel auf seiner Wüstenwanderung ernährten, so dieses als das geistliche Nahrungsmittel der Gemeinde betrachtet werden soll. Ganz unmöglich kann das *πνευματικόν* nur bezeichnen, daß Brod, Trank und Felsen allegorisch zu fassen seien, wie Baur, S. 201 will, da jener pneumatische Fels nach §. 108, d. Christus w a r und nicht etwa nur nach der Auslegung des Apostels i s t; aber schwerlich soll auch dadurch jene Nahrung als übersinnliche bezeichnet werden, wie Rückert (Das Abendmahl. Leipzig, 1856), S. 213 meint. Es war eine leibliche Nahrung, die aber, weil sie, wie das Manna, vom Himmel oder, wie das Felsenwasser, von Christo gespendet wurde, von diesem ihrem Ursprung her geistige Art an sich trug und daher auch eine geistliche Wirkung hatte, indem sie den Glauben der Israeliten stärkte. Gewiß aber ist nicht mit Rückert, S. 215. 216 anzunehmen, daß Paulus eine aus der jüdischen Theologie überkommene Vorstellung vom Manna und Felsenwasser auf das christliche Abendmahl übertrug und so seine Vorstellung von dem Wesen und der Bedeutung desselben bildete, sondern seine Vorstellung vom Abendmahl bildet den Ausgangspunkt, von welchem aus sich diese analoge Heilserfahrung Israels als ein Typus derselben darstellte. Dies erhellt deutlich daraus, daß die parallele Auffassung des Durchgangs durchs rothe Meer als einer Taufe nur a posteriori ausgebildet sein kann. Für seine Auffassung des Abendmahls ergiebt sich uns aber hieraus zunächst nur das Allgemeine, daß er auch hier dem leiblichen Essen und Trinken eine pneumatische Wirkung beilegte.

b) Als ein *κυριακὸν δεῖπνον*, als ein von dem Herrn herrührendes, von ihm gestiftetes Mahl bezeichnet Paulus das Abendmahl (1 Cor. 11, 20), bei welchem der Herr selbst der Gastgeber ist, da 10, 21 von seinem Becher und seinem Tisch geredet wird (Vgl. 11,27). Wenn er sich 11, 23 auf eine ihm persönlich (bemerke das nachdrucksvoll voranstehende *ἐγώ*!) von dem Herrn gewordene Mittheilung beruft, so kann sich dies nicht auf die Allen in gleicher Weise von den Uraposteln gewordene Ueberlieferung über die Abendmahlseinsetzung beziehen, sondern nur auf die im Folgenden gegebenen Andeutungen über den Zweck dieser Stiftung und die daraus fließenden Anfor-

derungen an die Feiernden, zumal nur diese das eigentlich begründende Moment (γάρ) für seinen Tadel (v. 22) ausmachen. Die Geschichte der Abendmahlseinsetzung hat er mittelbar oder unmittelbar aus der Ueberlieferung der Urapostel (§. 107, a.). Dann aber haben wir, was Rückert, S. 209 übersieht, hier jedenfalls die älteste Form dieser Ueberlieferung; denn auch die im Marcusevangelium (14,22—24) uns erhaltene ist doch nur eine Wiedergabe aus zweiter Hand und eine ungleich spätere. Die wesentlichste Abweichung in Marc. 14, 24 ist außerdem so offenbar durch Conformation mit den Worten bei der Darreichung des Brodes (v. 22) und mit den Worten der ATlichen Bundesschließung, auf welche sie anspielen (Exod. 24, 8), entstanden, daß die größere Kürze und Klarheit nicht zu ihren Gunsten entscheiden kann. Das schließt nicht aus, daß Paulus, dem es nicht auf den buchstäblichen Wortlaut, sondern auf den wesentlichen Gehalt der Einsetzungsworte ankam, den Leib erläuternd als den (in seinem Tode) uns zum Heil gereichenden (1 Cor. 11, 24: τὸ ὑπὲρ ὑμῶν) und den durch das Blut vermittelten Bund als den neuen (v. 25) bezeichnete. Ebenso hat er die ausdrückliche Aufforderung zur Wiederholung des Brodbrechens und der Kelchweihe u n t e r B e g l e i t u n g der von Christo gesprochenen Deutungsworte (v. 24. 25), deren die ersten Theilnehmer des Mahles nicht gedachten und nicht bedurften (§. 34, b.), aus der vom Herrn her ihm gegebenen Weisung über Zweck und Bedeutung dieser Stiftung hinzugefügt. Damit ist natürlich nicht gesagt, daß die durch diese Wiederholung bezweckte ἀνάμνησις der ganze Zweck der Feier sei; denn diese wird ja nach v. 26 durch die in der Rezitation der Einsetzungsworte immer wiederholte Verkündigung des Todes Christi erreicht und ihr folgt erst der Genuß des Mahles selbst, der nach not. a. eine pneumatische Wirkung hat. Außer dieser Rezitation der Einsetzungsworte legt Paulus noch auf den symbolischen Act des Brodbrechens (10, 16. Vgl. 11, 24) und auf die Segnung des Kelches (10, 16) ein besonderes Gewicht, ohne daß in der letzteren eine über die ursprüngliche Stiftung hinausgehende consecratio liegt, wie Rückert, S. 220 meint, da die εὐλογία jedenfalls durch das Dankgebet vollzogen zu denken ist (11, 25: ὡσαύτως καὶ τὸ ποτήριον scil. ἔλαβεν εὐχαριστήσας nach v. 23. 24), das sich in der Gemeinde wahrscheinlich auf die durch das Blut Christi vollbrachte Versöhnung bezog. Aus der in dieser Handlung liegenden Symbolik folgt aber natürlich nicht, daß Brod und Wein nur als Symbole Bedeutung haben, da dieselbe nur dazu dient, das rechte Verständniß dessen, was im Abendmahl genossen wird, zu vermitteln.

c) Die wesentliche Bedeutung des Abendmahls ist, daß dasselbe in eine reale Lebensgemeinschaft mit Christo bringt, also die in der Taufe begründete Lebensgemeinschaft (§. 115, b.), welche der Grund des neuen Lebens ist, erhält und stärkt (not. a.). Da die Erwähnung des Abendmahls (1 Cor. 10, 16. 17) beweisen soll, daß das heidnische Opfermahl in eine reale (natürlich befleckende) Gemeinschaft mit den Dämonen bringt (v. 20 und dazu §. 97, b.), wie das jüdische in eine reale (natürlich segenbringende) Gemeinschaft mit der göttlichen

Segensstätte des Altars (v. 18 und dazu §. 99, c.), so kann Paulus sich die pneumatische Wirkung des Abendmahls (not. a.) nur als eine ebenso reale Vereinigung mit Christo gedacht haben. Nach seiner ihm eigenthümlichen Vorstellung war eine solche durch die Mittheilung des Geistes in der Taufe erzeugt (§. 116, a.) und so hätte er an sich auch das Abendmahl als fortgehende Tränkung mit diesem Geiste (Vgl. 1 Theß. 4, 8 und dazu §. 83, d.) auffassen können. Aber diese Vorstellung entspricht der auch von ihm hervorgehobenen Symbolik (not. b.) des Abendmahls durchaus nicht und läßt die eine Hälfte desselben, die gerade 10, 17. 11, 29 ganz besonders hervorgehoben wird, völlig unberücksichtigt, so daß diese Deutung der Stelle 1 Cor. 12, 13 (Vgl. §. 116, a.) undurchführbar ist. Paulus war eben hier an die Deutung, welche Christus selbst dem Brod und dem Wein im Abendmahl gegeben hatte (not. b.), gebunden und so ist ihm die reale Lebensgemeinschaft mit Christo, wie sie das Abendmahl wirkt, vermittelt durch die Antheilnahme (*κοινωνία*) an seinem Leibe und an seinem Blute, welche nach 1 Cor. 10, 16 durch das gebrochene Brod und den gesegneten Kelch bewirkt wird. Unmöglich kann die erstere nur die Zugehörigkeit zur Gemeinde bezeichnen (Vgl. Baur, S. 201. Reuß, II. S. 192), da der begründende Satz v. 17 ausdrücklich die durch dies Eine Brod vermittelte Vereinigung der Vielen zu einer organischen Einheit als Beweis dafür anführt, daß das gebrochene Brod nicht gewöhnliches Brod sei, dessen gemeinsamer Genuß ja keineswegs eine solche Einheit bewirkt, sondern ein solches, welches die Antheilnahme an einem Dritten vermittelt, das ein Band solcher Einheit werden kann. Ist dieses nun nach Röm. 12, 5 Christus selbst, so ist es doch hier der im Abendmahl empfangene Leib Christi. Dabei kann freilich nicht mit Rückert, S. 226 an den verklärten Leib Christi gedacht werden, da die Symbolik des Brechens sowie die ausdrücklich 11, 24 hinzugefügte Erläuterung *τὸ ὑπὲρ ὑμῶν* (not b.) unzweifelhaft auf den für uns getödteten Leib Christi (Röm. 7, 4) führt. Ebenso kann das Blut Christi weder bloß ein Ausdruck für die dadurch gestiftete Versöhnung (Reuß, II. S. 192), an welcher ja der Christ im Glauben unmittelbar Antheil hat (Röm. 3, 25), noch sein verklärtes Blut sein (Rückert, S. 224), was für den Apostel nach 1 Cor. 15, 50 eine contradictio in adjecto wäre, sondern das mit Dankgebet geweihte Blut ist das in dem gewaltsamen Tode, den Christus für uns erlitten (§. 110, b.), vergossene, in welchem es ja nach 11, 25 beruht, daß der Abendmahlskelch Symbol des neuen Bundes ist, sofern dieser Bund der Gnade und Vergebung durch das (im Kelche enthaltene) Blut Christi ermöglicht ist. Ueber die Art, wie Christus uns seinen für uns in den Tod gegebenen Leib und das dabei vergossene Blut zu genießen geben kann, hat Paulus sicher nicht gegrübelt; er hielt sich an die Einsetzungsworte, in denen er, wenn ihm auch das Brod Symbol des Leibes und der (rothe) Wein Symbol des Blutes war, dennoch die Versicherung fand, daß das dadurch symbolisirte wirklich im Abendmahl dargereicht werde zur geistlichen Speise (not. a.). Daß die gesonderte Erwähnung des Blutes auch ihm nur durch diese Symbolik

herbeigeführt und nicht Anzeichen einer zweiten Gabe neben der des für uns getödteten Leibes war, erhellt hinlänglich daraus, daß er 10, 17. 11, 29 des letzteren allein gedenkt. Wie er aber durch den Genuß desselben sich die Gemeinschaft mit Christo vermittelt denken konnte, erhellt daraus, daß nach §. 115, c. diese Gemeinschaft ihm wesentlich eine Gemeinschaft mit dem getödteten Christus war.

d) In Corinth waren Unordnungen bei der Feier der Liebesmahle, an welche man die von dem Herrn gestiftete Feier des Brodbrechens (§. 47, a.) anzuknüpfen pflegte, eingerissen. Die Reichen sonderten sich von den Armen ab und schwelgten in der mitgebrachten Fülle (1 Cor. 11, 21. 22), das so zu einem profanen Gelage entweihte Mahl machte eine wahrhafte Feier des Herrenmahles unmöglich (v. 20). Genoß man das Brod oder[1]) den Kelch des Herrn in dieser Stimmung, so genoß man es unwürdig und wurde schuldverhaftet (ἔνοχος) d. h. gleichsam zur Genugthuung verpflichtet dem (dadurch profanirten) Leibe und Blute Christi (v. 27). Auch der unwürdig genießende hat also Leib und Blut des Herrn genossen, aber sich daran versündigt, weil er den Leib, an dem er durch das Abendmahl Antheil empfangen, nicht beurtheilt d. h. in seiner segenbringenden Bedeutung gewürdigt hat (v. 29). An sich könnte man sich natürlich auch an feierlichen Symbolen versündigen, aber dann würde es eben heißen, daß der unwürdig genießende sich an dem Brode versündigt, sofern er es nicht beurtheilt, d. h. nicht in seiner symbolischen Bedeutung gewürdigt hat. Durch diese Versündigung zieht sich der Mensch ein Richturtheil Gottes zu (v. 29: κρίμα ἑαυτῷ ἐσθίει καὶ πίνει), das natürlich nur als strafendes gedacht werden kann (Vgl. v. 34), wie denn Paulus in zahlreichen Krankheits= und Todesfällen, die damals die Gemeinde betroffen hatten, eine göttliche Strafe für jene Profanirung des heiligen Mahles sah (v. 30). Er fordert daher vor dem Genuß des Mahles ernste Selbstprüfung (v. 28), damit man nicht durch den Mißbrauch dieses Gnadenmittels schlechter, sondern durch den rechten Gebrauch desselben besser werde (εἰς τὸ κρεῖσσον οὐκ εἰς τὸ ἧσσον. Vgl. v. 17), indem man durch dasselbe in der Lebensgemeinschaft mit Christo gestärkt und gefördert wird. Wie es dessen nämlich zu einer gesunden Entwicklung des Christenlebens bedarf, werden wir sofort im Folgenden zu zeigen haben.

---

[1]) Das ἤ hat gar keine Schwierigkeit, da Paulus hervorheben will, es sei ein unwürdiges Genießen, möge man nun den Genuß des Brodes oder des Kelches in den Blick fassen.

Dreizehntes Capitel.

Der Wandel im Geiste.

§. 119. Die Bewährung der Lebensgemeinschaft mit Christo.

Das in der Taufe begründete Sein des Gläubigen in Christo und Christi in ihm muß immer mehr in seinem ganzen Leben sich verwirklichen. a) In Folge dessen wird das alte Wesen, nachdem die Herrschaft der Sünde in ihm principiell gebrochen, immer mehr überwunden werden. b) Insbesondere aber bewährt sich die Lebensgemeinschaft mit Christo in der Theilnahme an seinen Leiden. c) Der Christ wird gestärkt, diese Leiden mit der Geduld zu tragen, in welcher sich das Christenleben bewährt. d)

a) In der Taufe ist der Anfang eines neuen Lebens gesetzt, aber es ist eben nur der Anfang (§. 117, d.). Freilich nicht ein unvollkommener Anfang, sondern ein Anfang, welcher das ganze Wesen dessen, was in seiner Entwicklung werden soll, bereits vollständig in sich trägt, ein lebenskräftiges Princip. Alle Entwicklung kann also nur darin bestehen, daß immer wieder geschieht, was in jenem Anfange geschehen ist, daß jenes Princip sich immer und überall im ferneren Leben des Menschen verwirklicht. Obwohl der Gläubige in der Taufe Christum angezogen hat (§. 115, b.), so muß er doch immer wieder ermahnt werden, Christum anzuziehen (Röm. 13, 14). Er ist noch ein νήπιος ἐν Χριστῷ (1 Cor. 3, 1) und er wird ein ausgewachsener Mann in Christo (Vgl. Col. 1, 28) nur dadurch werden können, daß er allmählig alle seine Lebensfunctionen in Christo vollziehen lernt, daß alle seine Wege ὁδοὶ ἐν Χριστῷ sind (1 Cor. 4, 17). Dann gründet man seine Ueberzeugung (Röm. 14, 14) und sein Vertrauen (Gal. 5, 10) auf die Lebensgemeinschaft mit Christo, man redet in Christo (2 Cor. 2, 17. 12, 19. Röm. 9, 1), man arbeitet in ihm (Röm. 16, 12. Vgl. 1 Cor. 4, 15: ἐγέννησα ὑμᾶς ἐν Χριστῷ, 1 Cor. 9, 1. 2: τὸ ἔργον μου ἐστὲ ἐν κυρίῳ), man liebt einander (Röm. 16, 8. 1 Cor. 16, 24), man nimmt einander auf (Röm. 16, 2), man grüßt einander (Röm. 16, 22. 1 Cor. 16, 19), man heirathet einander in Christo (1 Cor. 7, 39), endlich entschläft man in Christo (1 Cor. 15, 18). Thut aber der Christ alles, was er thut, in der Lebensgemeinschaft mit Christo, so fließt ihm auch aus ihr allein alle Kraft zu seinem Thun zu; alles, dessen er sich zu rühmen hat, kann er sich nur rühmen ἐν Χριστῷ (Röm. 15, 17. 1 Cor. 15, 31). Dasselbe Verhältniß wird nach §. 115, c. auch so ausgedrückt, daß Christus in uns lebt, und von dieser Seite her muß der Apostel immer wieder daran arbeiten, daß Christus in seinen Lesern ausgestaltet werde (Gal. 4, 19), daß das gleichsam noch embryonische Sein Christi in ihnen zu einem vollen und ganzen werde. Auch darum tritt die in

der urapostolischen Verkündigung so stark betonte Vorbildlichkeit Christi zurück (§. 107, b.), weil durch die Verwirklichung dieser Lebensgemeinschaft mit ihm dasselbe in vollerem und tieferem Sinne erreicht wird, was dort durch die Nachahmung seines Vorbildes erstrebt ward.

b) Das durch die Gemeinschaft mit Christo im Gläubigen gesetzte neue Leben ist principiell die völlige Negation seines alten, bisherigen Wesens und Lebens. Wie aber jener in der Taufe gegebene Anfang sich immer wiederholen, das damit gesetzte Princip sich immer allseitiger verwirklichen muß (not. a.), so muß auch das Alte immer aufs Neue überwunden werden. Obwohl in Christo Alles neu geworden (§. 115, d.), so muß der Gläubige doch ermahnt werden, sich immer wieder umzugestalten durch Erneuerung seines Sinnes (Röm. 12, 2: *μεταμορφοῦσθε τῇ ἀνακαινώσει τοῦ νοός*. Vgl. Eph. 4, 23), der innere Mensch muß von Tage zu Tage erneuert werden (2 Cor. 4, 16. Vgl. Col. 3, 10). Obwohl der alte Mensch mit Christo gekreuzigt, der der Sündenherrschaft unterworfene Leib als solcher abgethan ist (§. 115, c.), so müssen doch immer wieder die Praktiken des *σῶμα*, in welchem die Sünde noch eine Macht ausübt, getödtet werden (Röm. 8, 13). Die Sünde ist also zwar mit ihrer Herrschaft vorwiegend auf die äußere Sphäre der sinnlichen Leiblichkeit zurückgedrängt, aber eben darum müssen die Christen immer mehr ermahnt werden, die Sünde nicht herrschen zu lassen in ihrem Leibe (Röm. 6, 12), ihre Glieder nicht der Sünde zur Verfügung zu stellen (v. 13. 19). Obwohl sie im Princip *ἄζυμοι* geworden sind (§. 115, d.), so muß doch immer wieder der alte Sauerteig des sündlichen Wesens ausgefegt werden (1 Cor. 5, 7), ja nur weil sie jenes sind, können sie dieses thun. Erst wenn die Macht der Sünde principiell gebrochen ist (Röm. 6, 14), kann sich das Princip der Sündenfreiheit (§. 117, c.) auch fortwährend in ihnen verwirklichen (v. 13). Durch die stete Reinigung von aller sündlichen Befleckung wird der seiner Gottgeweihtheit entsprechende Zustand (§. 117, b.), die *ἁγιωσύνη*, in dem Gläubigen vollendet (2 Cor. 7, 1); obwohl er heilig geworden (§. 117, a.), ja gerade weil er heilig geworden, gilt es nun auch in dieser gottähnlichen Heiligkeit zu wandeln (2 Cor. 1, 12, wo zu lesen: *ἐν ἁγιότητι — τοῦ θεοῦ*) und so die principiell in ihm vorhandene Heiligkeit immer allseitiger und vollständiger zu verwirklichen (Vgl. §. 82, a.).

c) Die Lebensgemeinschaft mit Christo bewährt sich in ihrer fortgehenden Verwirklichung (not. a.) nicht nur durch die Ueberwindung alles alten eigenen Lebens (not. b.), sondern auch dadurch, daß der Gläubige, wie er mit Christo gestorben und auferstanden ist (§. 115, c.), so nun auch mit ihm leidet (Röm. 8, 17). In der steten Todesgefahr, die Paulus 1 Cor. 15, 31 als ein stetes Sterben bezeichnet, trägt er allezeit das Gestorbensein Jesu (*νέκρωσις*) an seinem Leibe umher (2 Cor. 4, 10), was v. 11 ausdrücklich als ein stetes *εἰς θάνατον παραδίδοσθαι διὰ Ἰησοῦν* bezeichnet wird. Die Leiden, die Christum getroffen, müssen auch ihm überreichlich zu Theil werden (2 Cor. 1, 5. Vgl. Phil. 3, 10. Col. 1, 24), und in den Narben, die er aus seinen

Mißhandlungen davonträgt, sieht der Apostel die Malzeichen (στίγματα) seiner Angehörigkeit an Christum (Gal. 6, 17). In dieser Wendung berührt sich diese Anschauung am meisten mit der Theilnahme an den Leiden Christi, wie sie Petrus fordert (§. 64, d.); aber auch hier zeigt sich, daß, was dort mehr als Nachfolge seines Vorbildes erscheint, hier tiefer gefaßt wird als die nothwendige Consequenz der sich bewährenden Lebensgemeinschaft mit Christo (not. a.). Es gilt hier noch ein anderes tägliches Sterben mit ihm als das §. 115, c. besprochene und ihm entspricht dann auch ein anderes Leben mit ihm. Wie Christus nach seinem Tode wieder lebendig geworden ist aus Gottes Kraft (2 Cor. 13, 4), so wird in den Errettungen, die der Apostel erfährt, durch dieselbe Gotteskraft das Leben Christi an seinem Leibe offenbar (2 Cor. 4, 10. 11. Vgl. 1, 9. 10. 6, 9).

d) Auf die Nothwendigkeit des Leidens für das Christenleben legt Paulus schon in den Thessalonicherbriefen ein großes Gewicht, ohne daß es dort schon wie hier (not. c.) auf seinen tiefsten Grund zurückgeführt wird (§. 82, d.). Es erhellt aber schon aus dem dort gesagten, daß das specifische Charakteristicum des Leidens, wie es zum Christenleben gehört, die Geduld (Röm. 8, 25. 2 Cor. 6, 4. 12, 12: ὑπομονή) ist, mit welcher man das Leiden trägt (Röm. 12, 12). Im Gläubigen wirkt die Trübsal Geduld (Röm. 5, 3), welche ihrerseits wieder die Bewährung des Christen wirkt (v. 4). Es ist auch hier nicht der Christ, der geduldig werden soll, sondern in dem neuen Christenleben wird die Geduld in ihm allezeit gewirkt. Der Gott, von dem alle Geduld und Tröstung kommt (Röm. 15, 5. Vgl. 2 Cor. 1, 4. 7, 6) und zwar durch Christum (1, 5), ist es, welcher durch den Trost, den sein Wort in den heiligen Schriften spendet (15, 4), oder durch den Trost, welchen er durch seine eigene Tröstung (v. 5) den Apostel zu spenden befähigt (2 Cor. 1, 6), die Geduld wirkt (Vgl. Col. 1, 11). Daher kann der Apostel die Christen auch unter allen Leiden der Gegenwart (Röm. 8, 18. 2 Cor. 4, 17. 6, 4) zur Freude auffordern (§. 114, c.). Allerdings bedarf es dazu einer besonderen Kraft (1 Cor. 16, 13: ἀνδρίζεσθε, κραταιοῦσθε. Vgl. §. 82, d.), aber diese ist Gott im Stande zu geben (Röm. 16, 25); denn dieses Gestärktwerden (στηρίζεσθαι) ist die Folge der beständigen Mittheilung geistlicher Gaben (Röm. 1, 11) in dem neuen Leben (§. 116, c.). Dies führt uns weiter zu der Vermittlung der göttlichen Gnadenwirkung, welche diese Bewährung des Christenlebens ermöglicht.

§. 120. Der Kampf des Geistes mit dem Fleische.

Die Fortdauer der Lebensgemeinschaft mit Christo ist vermittelt durch das fortdauernde Sein im Geiste oder durch das Wandeln nach seiner Norm. a) So wird im Christen ein höheres Geistesleben gewirkt, das aber von dem objectiven Gottesgeist in ihm unterschieden bleibt. b) Daneben besteht in ihm nicht nur das natürliche Geistesleben fort, sondern auch das natürlich-menschliche Wesen überhaupt. c)

Das Christenleben in seiner empirischen Wirklichkeit ist demnach ein beständiger Kampf des Geistes mit dem Fleische, in welchem der Sieg auch hin und herschwanken kann.d)

a) Da die Lebensgemeinschaft mit Christo vermittelt ist durch das Sein seines Geistes in uns (116, a.), so wird die Bewährung dieser Lebensgemeinschaft oder das fortdauernde Sein in Christo (§. 119, a.) immer zugleich als ein Sein im Geiste betrachtet werden können (Röm. 8, 9). Jede innere Lebensregung wie jede nach außen hervortretende Thätigkeit des Christen vollzieht sich *ἐν πνεύματι*. Sein Gewissen giebt ihm Zeugniß *ἐν πνεύματι ἁγίῳ* (Röm. 9, 1), sein Gebet ist ein *κράζειν ἐν πνεύματι* (Röm. 8, 15), seine Freude ist eine Freude *ἐν πνεύματι ἁγίῳ* (Röm. 14, 17), seine Hoffnung wächst *ἐν δυνάμει πνεύματος ἁγίου* (Röm. 15, 13). Er redet und bekennt Christum *ἐν πνεύματι* (1 Cor. 12, 3), er arbeitet an der Besserung des Bruders *ἐν πνεύματι* (Gal. 6, 1). Die Folge dieses Seins im Geiste ist, daß sein Trachten durch den Geist bestimmt wird (Röm. 8, 5: *τὰ τοῦ πνεύματος φρονεῖν*), daß er wandelt der Norm des Geistes gemäß (Röm. 8, 4: *περιπατεῖν κατὰ πνεῦμα* oder *πνεύματι*: 2 Cor. 12, 18. Gal. 5, 16) und im Geiste glühend sich durch denselben zum Eifer in jeder Pflichterfüllung antreiben läßt (Röm. 12, 11). Ist das ganze neue Leben durch den Geist gewirkt (§. 116, c.), so wird auch die ganze Lebensführung durch den Geist bestimmt sein (Gal. 5, 25).

b) Die Wirksamkeit des göttlichen Geistes im Menschen erzeugt in ihm ein neues Geistesleben höheren Ursprungs, wie es in dem natürlichen Menschen nach §. 95, a. nicht zu finden ist. So redet der Apostel von seinem Geist oder von dem Geist seiner Leser (Röm. 1, 9. 1 Cor. 5, 4. 16, 18. 2 Cor. 2, 13. 7, 13. Gal. 6, 18. Vgl. 1 Theff. 5, 23. Phil. 4, 23. Philem. v. 25) und zuweilen ist auch dieses subjective Geistesleben durch *πνεῦμα* schlechthin bezeichnet (1 Cor. 14, 15. 16. 2 vgl. mit v. 14. 5, 5. 7, 34. 2 Cor. 7, 1). Aber die uns mitgetheilte objective Kraft des göttlichen Geistes (§. 116, b.) geht keineswegs völlig in dies subjective Geistesleben über, sie bleibt in ihrer Objectivität ein Besitz des Menschen, wie schon aus den not. a. besprochenen Stellen erhellt. Könnte man auch das Rufen des Geistes in uns (Gal. 4, 6) nach der Parallele Röm. 8, 15 als das vom Geiste in uns gewirkte oder von uns in der Gemeinschaft mit dem Geiste ausgehende fassen, so unterscheidet doch Paulus Röm. 8, 16 ausdrücklich von unserm Geiste, in welchem das kindliche Vertrauen gewirkt ist, den Geist selbst, der uns nach v. 14 treibt und dadurch auch seinerseits uns die Gewißheit unserer Gotteskindschaft giebt (§. 114, d. 116, c.). Ebenso unterscheidet er Röm. 8, 26. 27 von uns, die wir nicht wissen, was nach den gegebenen Verhältnissen zu bitten Noth thut, den Geist, der unserer Schwachheit zu Hülfe kommt und uns mit seinem unaussprechlichen Seufzen vertritt, das Gott trotzdem versteht, weil er nach seinem Willen für die Heiligen eintritt (Vgl. Eph. 4, 30).

c) Neben dem vom Geist gewirkten höheren Geistesleben bleibt aber auch das natürliche Geistesleben (§. 95, a.) im Menschen, wie schon daraus erhellt, daß dieser νοῦς nach §. 119, b. im Christenthum erneuert wird (Röm. 12, 2). Es ist die Sphäre der natürlich-menschlichen Urtheile und Ansichten (Röm. 14, 5. 1 Cor. 1, 10. 2 Cor. 10, 5. Vgl. 2 Theſſ. 2, 2) im Gegensatz zu der vom Geiste gewirkten Gewißheit in den das Heil betreffenden Dingen oder des verständig reflectirenden Bewußtseins (1 Cor. 14, 14. 15. 19. Vgl. Phil. 4, 7) im Gegensatz zu der höheren vom Geist gewirkten Begeisterung oder der unmittelbaren geistlichen Erfahrung. Dieser durch den Geist erneuerte νοῦς kann daher auch mit seinen νοήματα wieder verderbt werden (2 Cor. 11, 3. Vgl. Phil. 4, 7). Sofern diesem natürlichen Geistesleben auch die συνείδησις angehört (Röm. 2, 15) und auch diese im Christen bleibt (Röm. 9, 1. 13, 5. 1 Cor. 8, 7. 10. 12. 10, 25. 27. 28. 29. 2 Cor. 1, 12. 4, 2. 5, 11), erhellt auch von dieser Seite, daß das natürliche Geistesleben nicht in das pneumatische verwandelt wird, sondern neben diesem fortbesteht. Dies kann aber nur der Fall sein, wenn überhaupt das natürliche Wesen des Menschen, obwohl es im Princip vernichtet ist durch den Eintritt eines höheren Princips in den Menschen, dennoch in der concreten Wirklichkeit noch als fortbestehend gedacht ist. Auch das Fleisch, obwohl es nach Gal. 5, 24 gekreuzigt ist (§. 115, c.), obwohl die, welche nach not. a. im Geiste sind, nicht mehr im Fleische sind (Röm. 8, 9), besteht dennoch in dem Christen noch fort und zwar nicht nur in dem selbstverständlichen Sinne, wonach es das leiblich-sinnliche Leben vermittelt (§. 93, b.) und auch so den Gegensatz gegen das höhere Geistesleben im Menschen bilden kann (1 Cor. 5, 5), sondern auch in dem specifisch-paulinischen Sinne (§. 94, b.), in welchem es die ganze Natürlichkeit des menschlichen Wesens bedeutet. Es erhellt auch von dieser Seite her, wie unrichtig es ist, wenn Baur, S. 161 sagt, das Fleisch sei in dem Tode Christi ein für allemal vernichtet und mit ihm habe für die, welche mit Christo gestorben sind, jede Beziehung zur Sünde aufgehört (Vgl. §. 111, a.)

d) Da das Fleisch, in welchem die Sünde wohnt (die ja auch nach §. 119, b. immer aufs Neue überwunden werden muß) den entschiedensten Gegensatz gegen den Geist bildet, so sind im Christen, wenn man sein neues Leben nicht, wie wir §. 115—117 thaten, vom ideellen Standpunkte aus nach dem schlechthin Neuen, was mit der Taufe in ihm gesetzt, sondern von dem empirischen Standpunkte aus nach dem, was in dem concreten Prozeß der christlichen Lebensentwicklung zur Erscheinung kommt, betrachtet, zwei Principien vorhanden, die im beständigen Kampfe mit einander liegen (Gal. 5, 17). Je nachdem der Christ sich dem bestimmenden Einfluß des einen oder des andern hingiebt, wird er τὰ τῆς σαρκὸς φρονεῖν, κατὰ σάρκα περιπατεῖν (Röm. 8, 5. 4) oder κατὰ πνεῦμα (not. a.), die Begierden des Fleisches vollbringen (Gal. 5, 16) und so auf das Fleisch säen oder auf den Geist (Gal. 6, 8). Steht er unter der Einwirkung des Geistes, so ist er ein πνευματικός, der, was er thut,

ἐν πνεύματι thut (Gal. 6, 1. Vgl. 1 Cor. 3, 1. 2, 15); wandelt er nach der Weise des natürlichen Menschen, so ist er σαρκικός (1 Cor. 3,3: οὐχὶ σαρκικοί ἐστε καὶ κατὰ ἄνθρωπον περιπατεῖτε;). Ja, der Apostel bezeichnet die νήπιοι ἐν Χριστῷ, die doch immer schon den Geist haben, weil sie ohne ihn nicht ἐν Χριστῷ sein könnten (§. 116, a.), 1 Cor. 3, 1 noch als σάρκινοι (oder ψυχικοί 2, 14) wie Röm. 7, 14 (§. 94, c.) den ganz natürlichen Menschen, weil die alte Natürlichkeit gleichsam noch ihr ganzes Wesen ausmacht, der Geist in ihnen erst eine verschwindend kleine Wirksamkeit hat. Aber auch wo allmählig der Geist sich eine größere Herrschaft errungen hat, können wieder Rückgänge eintreten. Was im Geist begonnen ist, kann im Fleisch vollendet werden (Gal. 3, 3), die natürliche und nothwendige πρόνοια τῆς σαρκός kann eine solche sein, daß die Begierden des Fleisches dadurch wieder zur Herrschaft gebracht werden (Röm. 13, 13. 14), die christliche Freiheit kann, wenn sie mißdeutet wird, dem Fleische Anlaß zur Wiedererlangung derselben geben (Gal. 5, 13). Um dieser Schwachheit des Fleisches willen (Röm. 6, 19) stellt eben der Apostel v. 18 dieselbe als die rechte Knechtschaft dar (§. 117, c.). Darum muß der Apostel immer wieder daran erinnern, daß wir dem Fleische keinen Dank schuldig, also nicht zum κατὰ σάρκα ζῆν verpflichtet sind (Röm. 8, 12); aber aus dem Parallelismus erhellt, daß die Negation des κατὰ σάρκα ζῆν identisch ist damit, daß man sich der Wirksamkeit des Geistes hingiebt, die in uns die Sündenherrschaft überwindet (v. 13: πνεύματι τὰς πράξεις τοῦ σώματος θανατοῦν. Vgl. §. 119, b.)

§. 121. Die Freiheit vom Gesetze.

Schon das Kindschaftsverhältniß der Christen bringt es mit sich, daß sie durch Christum von der Knechtschaft des Gesetzes losgekauft sind. a) Aber auch weil das alte dem Gesetz verpflichtete Ich in der Gemeinschaft mit Christo gestorben ist, ist das neue Leben des Christen vom Gesetze frei geworden. b) An die Stelle des fordernden Buchstaben ist nun der Geist getreten, der ihn von innen heraus zur Erfüllung des göttlichen Willens treibt. c) Die gesammte Lebensordnung des mosaischen Gesetzes bleibt freilich für die ehemaligen Juden ebenso verbindlich, wie sie für die Heiden schlechthin unverbindlich ist; aber sie wird in christlicher Freiheit erfüllt und muß unter Umständen höheren Pflichten weichen. d)

a) Der Zustand unter dem Gesetze entsprach nach §. 100, d. dem unmündigen Kindheitsalter der Menschheit, in welchem dieselbe noch in einer knechtischen Abhängigkeit gehalten werden mußte (Gal. 4, 1—3). Sollte es darum zu einem wirklichen Kindschaftsverhältniß kommen (§. 114, b.), so mußte die Befreiung von dieser Knechtschaft vorhergehen. Diese ist darum bereits durch die Erscheinung Christi eingetreten. Als die vom Vater bestimmte (v. 2) Zeit der Mündigsprechung gekommen war, sandte Gott seinen Sohn, der, indem er sich selbst

freiwillig dem Gesetze unterwarf, die, welche unter dem Gesetze standen, von dieser Knechtschaft loskaufte, um sie des Empfangs der Adoption fähig zu machen (Gal. 4, 4. 5). Es bedurfte also auch hier einer ähnlichen Stellvertretung, wie bei der Loskaufung vom Fluch des Gesetzes (§. 109, d.); denn das Gesetz hat nun einmal als göttliches einen Anspruch an den Menschen, es kann verlangen, daß es gethan wird, wie daß der Uebertreter seinen Fluch trägt. Wie nur der Sündlose für den Sünder, so konnte nur der Sohn Gottes, der als solcher nicht unter dem Gesetz stand (§. 108, c.), stellvertretend für die Menschen eintreten und sie aus der Herrschaft des Gesetzes loskaufen. So hat uns Christus vom Gesetze befreit (Gal. 5, 1) zu der Freiheit, auf welche hin wir berufen sind (5, 13), da der durch die Hagar vorbedeutete (§. 102, d.) alte Bund zwar zur Knechtschaft gebiert (Gal. 4, 24), die Christen aber, als Kinder des oberen Jerusalem (Gal. 4, 26), vorbedeutet sind durch den Sohn der Freien (4, 22. 31), der wie sie auf Grund der Verheißung geboren ward (v. 23. 28).[1])

b) Schon die allegorische Deutung des Sohnes der Freien (not. b.) weist darauf hin, daß die Freiheit der Christen vom Gesetz auch durch den höheren Ursprung ihres neuen Wesens und Lebens vermittelt ist. Der Apostel geht Röm. 7 davon aus, daß der Tod das Band jeder gesetzlichen Verpflichtung löst (v. 1), wie er es an dem Ehebande beispielsweise darlegt (v. 2. 3). Stand also auch der Mensch in seinem vorchristlichen Zustande unter der Herrschaft des Gesetzes, so ist ja der alte Mensch nach §. 115, c. mit Christo gestorben, das christliche Ich ist ein ganz neues Subject, das an keine Verpflichtungen des alten Ich mehr gebunden ist, vielmehr sich einen neuen Herren wählen kann. Dieser aber wird selbstverständlich kein anderer sein, als Christus, durch dessen Tod er, nachdem er mit ihm in reale Lebensgemeinschaft getreten, dem Gesetz getödtet ist (v. 4). Als gestorbene sind wir losgekommen von dem Gesetz, in dessen Gewalt wir bis dahin festgehalten wurden (Röm. 7, 6. Vgl. Col. 2, 20), und da dies Sterben durch die Lebensgemeinschaft mit Christo vermittelt ist (§. 115, b.), so haben wir die Freiheit vom Gesetz ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ (Gal. 2, 4). Ebenso ist es nach Gal. 2, 20 die Folge des Mitgekreuzigtseins mit Christo, daß der Christ durchs Gesetz dem Gesetz gestorben ist, um hinfort Gotte zu leben (v. 19), nur daß hier der Tod jenes alten Ich als ein solcher dargestellt ist, zu welchem es durchs Gesetz selbst verurtheilt war.

c) Da die Lebensgemeinschaft mit Christo durch die Theilnahme an seinem Geiste vermittelt ist (§. 116, a.), so muß das, was den Christen im letzten Grunde vom Gesetz frei macht, der Geist sein. Wo der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit (2 Cor. 3, 17). Die vom Geist getrieben werden, sind nicht mehr unter dem Gesetz (Gal. 5, 18); denn was das Gesetz mit seiner Forderung erstrebte und doch nicht

---

[1]) Die Stelle Röm. 10, 4 kann hier nicht hergezogen werden, weil in ihr nur davon die Rede ist, daß mit Christo das Gesetz aufgehört hat, Mittel zur Erlangung der Gerechtigkeit und des Lebens zu sein.

. . . ., das erreicht der Geist wirklich, indem . . . . Forderung des Gesetzes (τὸ δικαίωμα τοῦ . . . . denen, die κατὰ πνεῦμα (§. 120, a.) wandeln . . . . des äußerlich im Buchstaben fixirten Gesetzes . . . . ist die im Innern des Menschen wirkende . . . . getreten (Röm. 7, 6). Darum ist der neue Bund . . . den Bund der Knechtschaft ablöst (not. a.), ein Bund . . . im Gegensatz zum Bunde des Buchstabens (2 Cor. 3, 6), . . . des Buchstabens hat durch unsere Befreiung vom . . . dem neuen Wesen des Geistes Platz gemacht (Röm. 7, 6). . . . vom Gesetz ist also nicht eine Licenz zum Sündigen . . . ; nicht um dem Fleische die Herrschaft zu überlassen . . . vom Gesetz befreit (Gal. 5, 13), sondern um fortan Gotte . . . Gal. 2, 19. Röm. 7, 4) und seinen Willen zu erfüllen, nur . . . nicht auf Grund der äußeren Gesetzesforderung sondern auf den . . . Antrieb des Geistes. Materiell soll durch diesen nichts anderes . . . werden als durch jene; denn die Liebe, welche der Geist wirkt . . . ist die Erfüllung des Gesetzes (Gal. 5, 13. 14. Röm. 13, 8—10). So zeigt sich aber auch hier, wie die factische Gerechtigkeit (§. 117, c.) nicht weniger wie die Gerechtsprechung (§. 112) in der Gnadenanstalt des Christenthums auf einem ganz neuen, dem ATlichen entgegengesetzten Wege zu Stande kommt.

d) Die Lehre von der christlichen Freiheit (not. a.—c.) hatte für Paulus das besondere Interesse zu verhindern, daß nicht die extrem judaistische Parthei (§. 49, d.) die von ihm gegründeten Heidengemeinden zwang, sich beschneiden zu lassen (Gal. 2, 3. 4. Vgl. 1 Cor. 7, 18) und die gesammte jüdische Lebensordnung anzunehmen (Gal. 2, 14: ἰουδαΐζειν), wobei sich immer wieder der Hintergedanke einschlich, daß das Heil durch solche Gesetzeserfüllung erworben werde. Diese Freiheit der Heidengemeinden hatten die Urapostel nach §. 49, c. ausdrücklich anerkannt und die von ihnen aus Rücksicht auf die Diasporajuden hinzugefügte Clausel hatte keine principielle Bedeutung und war, wie wir sahen, dem Paulus für seine selbstständige Heidenmissionswirksamkeit keineswegs auferlegt. Dagegen ist es eine sehr gangbare irrige Auffassung, als ob Paulus darin von den Uraposteln differirte, daß, während diese die Judenchristen noch an die Lebensordnung des mosaischen Gesetzes gebunden glaubten (§. 49, d.), Paulus auch diese davon lossprach. Principiell hält auch Paulus daran fest, daß jeder, der einmal beschnitten wird, auch verpflichtet ist, das ganze Gesetz zu erfüllen (Gal. 5, 3), und nur von diesem Gesichtspunkte aus hat es für ihn ein Interesse anzuordnen, daß der Beschnittene seine Beschneidung nicht rückgängig machen (1 Cor. 7, 18), sondern als Beschnittener d. h. in der mit der Beschneidung gegebenen Lebensordnung den Willen Gottes erfüllen soll (v. 19). Wenn darum die Apostelgeschichte ihn jüdische Festfeiern mitmachen (20, 6. 24, 11 und die kritisch sehr zweifelhafte Stelle 18, 21) und jüdische Gelübde auf sich nehmen läßt (21, 26 und die exegetisch zweifelhafte Stelle 18, 18), so widerspricht dies seinen Grundsätzen nicht, und er kann sich daher sehr wohl

für seine Person als einen τὸν νόμον φυλάσσων (21, 24) darstellen. So wenig freilich diese Gesetzeserfüllung der Grund seines Heiles, so wenig ist sie für ihn durch das Gesetz als solches gefordert, es beruht die Verpflichtung dazu vielmehr lediglich auf dem allgemeinen christlichen Grundsatz, daß jeder in dem Stande bleiben soll, in welchem ihn die Berufung getroffen hat (1 Cor. 7, 17). An sich waren auch die Judenchristen vom Gesetz frei, aber der Geist Gottes trieb sie, sich frei in die göttliche Ordnung zu fügen, die ihre Vergangenheit sie als seinen Willen erkennen ließ. Wenn es darum die Apostelgeschichte als eine Verleumdung darstellt, daß Paulus die Diasporajuden lehre, ihre Kinder nicht beschneiden und nicht nach den Sitten des Gesetzes Mosis wandeln (21, 21), so hat sie darin sicher Recht. Dagegen wird er allerdings in gemischten Gemeinden gefordert haben, daß die Judenchristen den Heidenchristen uneingeschränkte Brudergemeinschaft gewährten, daß also, wo die väterliche Sitte mit der christlichen Bruderpflicht in Conflict gerieth, jene unbedingt dieser weichen müsse; und hier machte ihm seine principielle Stellung zum Gesetz ein Schwanken unmöglich, wie wir es §. 49, d. bei Petrus fanden, und löste mit einem Schlage die Schwierigkeiten, über welche die Urgemeinde so schwer hinauskam. Ueberhaupt brachte es seine Lehre von der Christenfreiheit mit sich, daß jene Pflicht ihre Schranke an höheren Pflichten fand. Hatte ja offenbar jene Ordnung, wonach keiner das sociale Band mit seiner früheren Religionsgemeinschaft zerreißen sollte (1 Cor. 7, 18), den Zweck, ihn zur Wirksamkeit unter seinen Religionsgenossen zu befähigen (Vgl. §. 48, c.), so mußte es für ihn, der, obwohl Jude, unter Heiden wirken sollte, umgekehrt Pflicht sein, um der Heiden willen ὡς ἄνομος zu leben (1 Cor. 9, 21. Vgl. Gal. 4, 12). Wo er aber mit Juden zu verkehren hatte, da konnte er, obwohl principiell wie alle Christen nicht mehr unter dem Gesetz stehend, sich dennoch verpflichtet fühlen, ὡς Ἰουδαῖος zu leben um der Juden willen (v. 20). Wenn er darum nach Act. 16, 3 um der Juden willen den Sohn einer jüdischen Mutter beschneidet, so widerspricht das seinen Grundsätzen nicht. Nicht der Buchstabe des Gesetzes als solcher freilich, sondern die Erwägung dessen, was seine Berufspflicht in den concreten Verhältnissen, unter welchen er zu wirken hatte, forderte, war für die Art, wie er jenem allgemeinen christlichen Grundsatz folgte, maßgebend.

§. 122. Die apostolische Paränese und die göttliche Gnadenwirkung.

Der Geist lehrt die Christen, was sie nach dem Willen Christi zu thun haben; aber Paulus fördert die Erkenntniß desselben durch die Verweisung auf sein Beispiel, wie auf das Wort und Beispiel Christi und durch seine eigenen Anordnungen. a) Vor Allem bleibt das auch in den Heidengemeinden gelesene Alte Testament und selbst das mosaische Gesetz für diese Erkenntniß des göttlichen Willens maßgebend. b) Die apostolische Paränese wendet sich auf Grund der gött-

... Selbstthätigkeit des Christen und mach
... gesunde Entwicklung seines Christen
... kann er selbst dieselbe nicht bewirken
... durch den Geist Christi, der sich be
... Glauben hingeben kann. b)

... des Gesetzes im Christenleben das
... des Guten antreibt (§. 121, c.), s
... daß die Christen wissen, was gut sei
... natürliche Mensch in seinem νοῦς ein
... aber da dasselbe durch die Sünde viel
... ist, so muß der νοῦς (durch den Geist) er
... um wieder in jedem Fall prüfen zu
... Gottes sei (Röm. 12, 2. Vgl. Eph. 5, 10
... der Apostel auf die Bildung einer christ
... sich 1 Cor. 11, 16. 14, 33 ausdrücklich beruft
... wieder für die Einzelnen, deren sittliches Bewußt
... und durchgebildet genug ist, maßgebend sein soll
... beruft er sich auf sein eigenes Beispiel (1 Cor
... Gal. 4, 12. Vgl. Phil. 3, 17. 4, 9), nicht als
... eine schlechthinnige Mustergültigkeit seines Lebens
... sondern weil in jedem bereits gereifteren Christenleben sich
... darstellt, welches die Lebensgestalt sei, die der Geist forder
... Daher geht er auch 1 Cor. 11, 1 (Vgl. Eph. 5, 2) von
... Vorbilde auf das absolute Vorbild Christi (§. 107, b.) zurück
... dessen Nachbildung erst das seine normativ wird; doch sahen
... b. 119, a., aus welchen Gründen dasselbe im Ganzen be
... zurücktritt. Aehnlich wie Röm. 8, 2 von einem νόμος τοῦ πνεύ
... die Rede ist, sofern der Geist im Christenleben die norm
... Macht ist, kann dies Gesetz auch der νόμος Χριστοῦ genann
... (Gal. 6, 2), sofern ja jener Geist der Geist Christi ist (§. 116, a.
... also den Willen Christi kundthut, und in diesem Sinne nennt sich
... 1 Cor. 9, 21 einen ἔννομος Χριστοῦ (Vgl. Röm. 12, 11
... κυρίῳ δουλεύοντες, 16, 18. 2 Cor. 5, 9: φιλοτιμούμεθα —
εὐάρεστοι αὐτῷ εἶναι). Möglich, daß Gal. 6, 2, wo es sich um das
Liebesgebot handelt, Paulus zugleich an die ihm aus der Ueber
lieferung sicher bekannten dahin einschlagenden Aussprüche Christi denk
(Gal. 5, 14. Röm. 13, 8. 9 und dazu §. 28, b.); doch beruft er sich
nur 1 Cor. 7, 12. 9, 14 ausdrücklich auf Anordnungen Christi und
zwar mehr in Betreff äußerer Lebensverhältnisse. Als sein Apostel
aber legt er sich, wie in den Thessalonicherbriefen (§. 82, b.), das
Recht bei, im Namen Christi (1 Cor. 5, 4) Anordnungen zu treffen
und wiederholt beruft er sich auf seine Vorschriften, die er den Ge
meinden gegeben hat (1 Cor. 7, 17: οὕτως ἐν ταῖς ἐκκλησίαις
πάσαις διατάσσομαι. Vgl. 11, 34. 16, 1. 11, 2: καθὼς παρέδωκα
ὑμῖν τὰς παραδόσεις κατέχετε. Vgl. Phil. 2, 12).

b) Ohne Zweifel wurde auch in den gottesdienstlichen Versamm
lungen der heidenchristlichen Gemeinden das A. T. gelesen. Zwar

beruft sich der Apostel in den Briefen an die rein heidenchristlichen Gemeinden nur da auf die Schrift, wo wie in Galatien durch die judenchristliche Agitation dieselbe in einer Weise geltend gemacht war, welche die Darlegung ihres rechten Verständnisses nothwendig machte (Gal. 4, 21). Doch zeigt die Art, wie jene Agitatoren an die Schrift als eine auch für diese Gemeinden gültige Autorität anknüpften, daß dieselbe auch in den Heidengemeinden als solche galt. Dann aber mußte selbstverständlich ihnen auch eine Kenntniß der Schrift vermittelt werden (Vgl. Röm. 7, 1). Dies war aber um so mehr nothwendig, als nach §. 102, a. Alles in der Schrift zur Belehrung und Zurechtweisung der Christen geschrieben war (Röm. 15, 4. 1 Cor. 10, 11). Dies gilt aber nicht bloß von den Stellen, die, weil sie direct die messianische Zeit in den Blick fassen, Vorschriften für das Verhalten in derselben geben (2 Cor. 6, 2. Vgl. Eph. 5, 14 und dazu §. 102, a.). Denn als eine Gottesoffenbarung (§. 99, a.) muß die Schrift in allen ihren Theilen zugleich den Willen Gottes kundthun und insofern auch jetzt noch die Christen über denselben belehren. So erhellt schon aus dem geschichtlichen Theil der Thora (Gen. 3, 16), daß Gott die Unterordnung des Weibes unter den Mann verlangt (1 Cor. 14, 34), so kann gelegentlich eine Ermahnung zur Mildthätigkeit (2 Cor. 9, 9. Vgl. Psalm 112, 9) oder Warnung vor Selbstruhm (1 Cor. 1, 31. 2 Cor. 10, 17. Vgl. Jerem. 9, 23) durch Aussprüche der Psalmen und Propheten unterstützt werden. Allein dadurch wird nun nicht wieder die Schrift, die ja nach einer Seite hin durchweg gesetzlichen Charakter hat (§. 99, d.), als Gesetz geltend gemacht, sondern eine Mahnung, die dem christlichen Bewußtsein an sich feststeht, wird dadurch unterstützt, daß auch aus der Schrift erhellt, wie sie mit dem dort offenbarten Willen Gottes übereinstimme (Vgl. 1 Cor. 14, 34: *καθὼς καὶ ὁ νόμος λέγει*). Dies gilt besonders da, wo nun sogar das Gesetz im engeren Sinne in ähnlicher Weise gebraucht wird. Das geschieht nämlich nicht bloß, wo mittelst allegorischer Deutung einer Gesetzesbestimmung eine ausdrückliche Beziehung auf die Verhältnisse der messianischen Zeit vindicirt wird (1 Cor. 9, 9. 10 und dazu §. 102, a. d.), oder wo von der Voraussetzung eines typischen Charakters der ATlichen Institutionen aus (§. 102, c.) geltend gemacht wird, daß auch die Christen Gott ein Opfer darbringen (Röm. 12, 1), daß auch sie nach dem Ritus des Passahfestes den Sauerteig wegschaffen und *ἐν ἀζύμοις* leben müssen (1 Cor. 5, 7. 8), oder daß die Ordnungen des Priestergesetzes eine Anwendung auf die christlichen Gemeindeverhältnisse erleiden (1 Cor. 9, 13). Vielmehr wird auch Gal. 5, 14 die Forderung der Christenliebe (v. 13) dadurch unterstützt, daß gesagt wird, in dem Gebot der Nächstenliebe (Levit. 19, 18) werde das ganze Gesetz erfüllt und Röm. 13, 8—10 wird dies ausdrücklich unter Aufzählung einzelner Gebote des Dekalog nachgewiesen (v. 9). Vgl. Eph. 6, 2.

c) Jemehr Paulus darauf vertraut, daß der Geist (not. a.) und die Schrift (not. b.) den Gläubigen zeigen würden, was sie zu thun haben, um so weniger bedurfte es für ihn einer speciellen Pflichten-

lehre. Wo nicht besondere Veranlassungen vorliegen, finden wir selten bei ihm sittliche Einzelermahnungen, meist beschränkt er sich darauf, die Nothwendigkeit des christlich-sittlichen Lebens überhaupt und den Proceß, durch den es zu Stande kommt, darzulegen (§. 119. 120), um die gesunde Entwicklung desselben im Gange zu erhalten. Das ist die Erbauung (οἰκοδομή: 2 Cor. 12, 19), für die er selbst arbeitet, und für die an einander zu arbeiten er die Christen verpflichtet (Röm. 14, 19. 15, 2. Vgl. 1 Cor. 14), da sie im Stande sind und sein müssen einander zu ermahnen und zurechtzuweisen (Röm. 15, 14. Gal. 6, 1). Die Motive, deren er sich bei diesen Ermahnungen bedient, sind vielfach unmittelbar aus seiner Heilslehre entnommen. Mit dem Hinweis auf das Erbarmen Gottes, das unsern Dank erheischt, geht er Röm. 12, 1 von der lehrhaften Darlegung des in Christo gegebenen Heils zur praktischen Ermahnung über. Wie er das Verpflichtende des Liebesbeweises Christi in seinem Tode hervorhebt, sahen wir §. 111, b.; Röm. 15, 30. 1 Cor. 1, 10 ist der gemeinsame Herr und der gemeinsam angerufene Namen desselben das Motiv seiner Ermahnung. Wenn er vor der Hurerei warnt, so verweist er auf Gott, den wir für unsere Loskaufung verherrlichen sollen (1 Cor. 6, 20), auf den Geist, zu dessen Tempel er unseren Leib gemacht hat (v. 19), und auf die Lebensgemeinschaft mit Christo (v. 15—17), mit der die buhlerische Lebensgemeinschaft unverträglich ist. Diese Paränese setzt überall voraus, daß der Christ für die Entwicklung seines christlichen Lebens verantwortlich sei, daß trotz der Lebensgemeinschaft mit Christo und der Wirksamkeit seines Geistes in ihm dieselbe sich nicht gleichsam naturnothwendig vollzieht, sondern nur unter der freien Mitthätigkeit des Menschen, an dessen Willen sich die Paränese wendet.

d) Scheinbar im Widerspruch mit der Art, wie die apostolische Paränese sich an die Selbstthätigkeit des Menschen wendet (not. c.), steht die Art, wie Paulus für Alles, was sich Rühmenswerthes in dem Zustand seiner Gemeinden findet, Gott Dank sagt (Röm. 1, 8. 6, 17. 1 Cor. 1, 4. Vgl. 2 Cor. 8, 16) und in Segenswünschen und Gebetsworten von ihm erwartet, was er für die gedeihliche Entwicklung derselben verlangt (Röm. 15, 5. 13. 2 Cor. 13, 7. 9), wie wir es schon in den Thessalonicherbriefen fanden (§. 83). Er heißt darum der Gott der Geduld (Röm. 15, 5), der Hoffnung (15, 13), des Friedens (Röm. 15, 33. 16, 20. Vgl. 1 Thess. 5, 23. Phil. 4, 9), der Liebe (2 Cor. 13, 11). Dennoch ist dies für den Apostel kein Widerspruch. Wenn er den Römern durch seine Wirksamkeit unter ihnen eine Gnadengabe mittheilen will, so ist dies doch eine vom Geist gewirkte (Röm. 1, 11), wenn er mit der Fülle des Segens zu ihnen kommen will, so ist dieser Segen doch ein von Christo ausgehender (Röm. 15, 29). Wenn die apostolische Paränese, was sie vermag, nur vermag, weil Christus oder sein Geist durch den Apostel wirkt, so vermögen auch die Christen, was sie vermögen, nur durch den Geist (Röm. 8, 13), durch Christum (Röm. 8, 37) oder in der Lebensgemeinschaft mit Christo, in welcher sie seinen Geist besitzen (Vgl. Phil. 4, 13). Was von seiner apostolischen Arbeit gilt, gilt im

Grunde von aller Thätigkeit des Christen; nicht er thut, was er thut, sondern die Gnade Gottes thut es in wirksam hülfreicher Gemeinschaft mit ihm (1 Cor. 15, 10, lies: ἡ χάρις τοῦ θεοῦ σὺν ἐμοί). Die Freigebigkeit der Gemeinden betrachtet Paulus 2 Cor. 8, 1. 9, 14 als eine Gnade Gottes, die er ihnen verliehen (Vgl. 8, 5: διὰ θελήματος θεοῦ), als eine Frucht der Gerechtigkeit (9, 10), die seine Gnade (v. 8) wachsen läßt. So bleibt für den Christen nichts weiter übrig, als ein festes Vertrauen auf diese Gnade, die Alles in ihm thun will und kann, er braucht nur auf alles Selbstmachenwollen zu verzichten und die Gnade in sich wirken zu lassen (Vgl. Phil. 2, 12. 13). Wie der Glaube die Bedingung der Rechtfertigung (§. 112, c.) und des Beginns des neuen Lebens (§. 116, d.) war, so ist er auch die Bedingung für jede Förderung in demselben. Aus diesem Glauben wird dann das anhaltende Gebet hervorgehen, das allein Alles von der göttlichen Gnade empfangen kann (Röm. 12, 12. 1 Cor. 7, 5. Vgl. 1 Thess. 5, 17. Eph. 3, 20. 6, 18. Phil. 4, 6. Col. 4, 2). Alle christliche Paränese kann zuletzt nur darauf ausgehen, diesen Glauben zu stärken und in ihm die Empfänglichkeit für die göttliche Gnadenwirkung. Nur so kann das Wandeln in der Gnade Gottes, welche die ganze Lebensführung bestimmt (2 Cor. 1, 12), nur so das Bleiben in der Lebensgemeinschaft mit Christo (§. 119) und die immer völligere Hingabe an den in ihr wirkenden Geist (§. 120), worauf alle Entwicklung des Christenlebens beruht, zu Stande kommen. Diese Entwicklung selbst aber weist auf das Ziel des Christenlebens hin, von welchem die Hoffnungslehre handelt.

Vierzehntes Capitel.

Die Hoffnungslehre.

§. 123. Die Errettung und das Leben.

Auf die bereits in Christo erfahrene Gnade Gottes gründet sich die Hoffnung, die in dem Christen durch den heiligen Geist gewirkt wird. a) Ihr Gegenstand ist die Errettung vom ewigen Verderben, die freilich erst bei der Wiederkunft Christi erfolgt, aber dem Gläubigen in der Hoffnung so gewiß ist, daß er sich bereits errettet weiß. b) Als Erretteter empfängt er das ewige Leben, welches ebenso wegen der zugerechneten wie wegen der factisch in ihm gewirkten Gerechtigkeit, ebenso wegen der Wirksamkeit des Geistes in ihm wie wegen seiner Lebensgemeinschaft mit Christo dem Gläubigen zu Theil werden muß. c) Der leibliche Tod hat dadurch seine Bedeutung verloren, sofern er nur noch dazu dienen kann, die Christen zu einer höheren himmlischen Gemeinschaft mit dem Herrn zu führen. d)

[illegible] Judenthum, das sich mit [illegible] Röm. 2, 3), rühmt sich der Christ einer [illegible] indem sie durch den Erfolg als richtig [illegible] weil sie auf die Liebe Gottes gegründet [illegible] Beweise auf ihre noch in der Hoffnung erwar[illegible] schließen läßt (5, 8—11. 8, 30—32 und dazu [illegible] im Wesen der Hoffnung, daß ihr Gegenstand [illegible] Vgl. Col. 1, 5), sondern in Geduld erwartet wer[illegible] Röm. 8, 24. 25); aber dennoch erfüllt sie das Herz mit [illegible] und Zuversicht (2 Cor. 3, 12) und umgekehrt, je [illegible] allein die Hoffnung wirken kann, unsere Herzen im [illegible] Freude und Friede erfüllt (§. 114, c.), um so mehr [illegible] Hoffnung in uns (Röm. 15, 13), weil wir in dieser [illegible] Erfahrung unseres Heilsstandes das Unterpfand haben, [illegible] das letzte Ziel desselben erreichen werden. Gott giebt also die Hoffnung, indem er uns in diesen Heilsstand versetzt (Röm. 15, 13: [illegible] τῆς ἐλπίδος. Vgl. 2 Tess. 2, 16), und weil dies durch Christum geschieht, so ruht unsere Hoffnung auf ihm (Röm. 15, 12). Als das dritte Hauptmoment des subjectiven Christenlebens (neben dem Glauben und der Liebe 1 Cor. 13, 13. Vgl. 1 Theff. 1, 3. 5, 8. Col. 1, 4. 5) kann aber die Hoffnung, wie alles, was zum Bestande desselben gehört, nur gewirkt (Gal. 5, 5) und gemehrt (Röm. 15, 13) werden durch die Kraft des heiligen Geistes, der uns der göttlichen Liebe gewiß macht (Röm. 5, 5) und selbst das Angeld der noch zu erwartenden Liebesbeweise Gottes ist (§. 114, d.). Schon hienach liegt der Schwerpunkt des paulinischen Systems nicht in der Hoffnungslehre, sondern in dem bereits in Christo empfangenen und im Glauben angeeigneten Heil und das Eigenthümlichste an der Gestaltung der Hoffnungslehre bei ihm ist die Art, wie er sie an die Grundthatsachen seiner Heilslehre anknüpft und aus ihnen ableitet.

b) Der Gegenstand der Christenhoffnung ist, wie wir es übereinstimmend mit der urapostolischen Verkündigung schon in den Thessalonicherbriefen fanden (§. 81), die messianische Errettung, da ATliche Stellen, die von dieser handeln, wie Jesaj. 10, 22. Joel 3, 5, unmittelbar auf die Christen angewandt werden (Röm. 9, 27. 10, 13). Diese Errettung (σωτηρία) ist nach Röm. 10, 9. 10 das Ziel des christlichen Glaubens und Bekenntnisses, wie nach 1, 16. 1 Cor. 1, 21. 15, 2 das Ziel aller Wirksamkeit des Evangeliums (Vgl. Eph. 1, 13). Auch hier ist diese Errettung eine Errettung vom göttlichen Zorn (Röm. 5, 9. Vgl. 1 Theff. 1, 10), vom Tode (2 Cor. 7, 10) oder von dem ewigen Verderben, das 1 Cor. 1, 18. 2 Cor. 2, 15 ihren Gegensatz bildet (Vgl. Phil. 1, 28), also von dem Ende, das nach §. 88, d. alle trifft, die nicht zur Gerechtigkeit gelangt sind. Sie erfolgt demnach am Tage der Wiederkunft Christi (1 Cor. 5, 5. Röm. 13, 11), wo durch ihn (Röm. 5, 9. Vgl. 1 Theff. 5, 9) das Gericht Gottes entscheidet, wer dem Verderben verfallen und wer von demselben gerettet werden soll. Die Errettung ist also eine schlechthin zukünftige; aber es ist eben die Eigenthümlichkeit einer lebendigen, ihres Zieles

ganz gewissen Hoffnung, daß sie dieses Ziel bereits anticipirt, daß es ihr ideell bereits gegenwärtig ist. Der Hoffnung nach kann sich der Christ bereits als errettet betrachten (Röm. 8, 24: τῇ ἐλπίδι ἐσώθημεν). Insbesondere liegt es aber im Wesen dieses rein negativen Begriffs, daß, wenn die Bedingungen der zukünftigen Errettung vollständig erfüllt sind, der Mensch sich gerettet weiß, obwohl dasjenige, wovon er errettet werden soll, erst in der Zukunft eintritt und damit auch erst die volle Realität der Errettung selbst. In diesem Sinne ist den Heiden bereits die Errettung zu Theil geworden (Röm. 11, 11), der Tag der Errettung ist schon da (2 Cor. 6, 2); denn indem das Evangelium die Gerechtigkeit darbietet (Röm. 1, 17), deren Mangel allein dem Verderben verfallen läßt, muß es heilskräftig sein zur Errettung für den Gläubigen (v. 16). Wer darum durch die evangelische Verkündigung zum Glauben gebracht wird, der wird eben damit gerettet (Röm. 11, 14. 26. 10, 1. 1 Cor. 7, 16. 9, 22. 10, 33). Wir haben hier nur dasselbe Ineinandersein von Gegenwart und Zukunft, das wir in der Lehre Jesu (§. 17, c.) und Petri (§. 61, b.) betrachteten.

c) Das positive Correlat zu dem negativen Begriff der σωτηρία ist der Begriff der ζωή, die wir übereinstimmend mit der urapostolischen Verkündigung schon in den Thessalonicherbriefen als Gegenstand der Christenhoffnung fanden (§. 86, c.). Daß das Evangelium eine Gotteskraft zur Errettung ist (Röm. 1, 16), wird v. 17 dadurch begründet, daß es eine Gerechtigkeit offenbart, deren Folge das Leben ist (Vgl. Röm. 5, 10: σωθησόμεθα ἐν τῇ ζωῇ), und nach 2 Cor. 2, 15. 16 ist die evangelische Verkündigung ἐν τοῖς σωζομένοις — ὀσμὴ εἰς ζωήν. Das Grundgesetz der göttlichen Gerechtigkeit, wonach der Gerechtigkeit das Leben zu Theil wird (§. 88, c.), ist also im Christenthum nicht nur nicht aufgehoben, sondern es wird gerade die Begründung für dieses Stück der Hoffnungslehre. Allerdings ist die Gerechtigkeit dem Menschen in der Rechtfertigung aus Gnaden geschenkt, aber nachdem es geschehen, muß dem so gerecht gesprochenen nach jenem Grundsatz auch das Leben zuerkannt werden (Röm. 5, 21: ἡ χάρις βασιλεύει διὰ δικαιοσύνης εἰς ζωὴν αἰώνιον. Vgl. v. 17). Die Gerechtigkeit wird aber nicht bloß dem Menschen zugerechnet, sie wird auch wirklich im Menschen hergestellt (§. 117, c.), und auch das Ende, zu dem diese factische Gerechtigkeit führt, kann nach Röm. 6, 22 nur das ewige Leben sein; da sie aber lediglich durch die Gnade gewirkt ist, so bleibt auch dies mittelst ihrer erworbene ewige Leben eine Gnadengabe Gottes, die wir in Christo empfangen haben (v. 23). Es folgt schon aus der ausdrücklichen Nennung des **ewigen** Lebens, daß jene Correlation von Gerechtigkeit und Leben sich nicht auf das neue sittliche Leben bezieht, wie Schmid (II. S. 245) und Meßner (S. 200) annehmen[1]), in welchem Sinne sie auch eine leere Tautologie

[1]) Das neue sittliche Leben wird überhaupt in unseren Briefen nur im Gegensatz zu dem Gestorbensein mit Christo (Röm. 6, 4. 11. 13) und höchstens etwa Gal. 5, 25 als Leben im prägnanten Sinne bezeichnet. Außerdem kommt ζῆν

ergäbe. Nun wird aber die factische Gerechtigkeit im Menschen gewirkt durch den Geist und dadurch ergiebt sich eine neue Begründung für die Hoffnung des Lebens. Denn der Geist war es ja, nach welchem Christus im Tode nicht bleiben konnte (§. 107, d.), zu seinem Wesen gehört es, daß er ζωοποιοῦν ist (1 Cor. 15, 45. 2 Cor. 3, 6), weshalb er Röm. 8, 2 der Geist des Lebens heißt, wie Röm. 5, 18 von der δικαίωσις ζωῆς die Rede ist. Weil darum der Gegenstand des Trachtens des Geistes, also auch das, was er durch seine Wirksamkeit in uns erzielen will, Leben ist (Röm. 8, 6), so wird jeder, der sich der Herrschaft des Geistes hingiebt, leben (8, 13) oder, wie es Gal. 6, 8 heißt, vom Geiste her das ewige Leben erndten. Hat dieser Geist erst in uns ein neues Geistesleben gewirkt (§. 120, b.), so trägt dasselbe um der ihm eignenden Gerechtigkeit willen ein Leben in sich, das über den Tod, dem der Leib um der Sünde willen verfällt, erhaben ist (Röm. 8, 10), und auch in diesem Sinne kann man sagen, daß der Geist das Angeld der zukünftigen Vollendung ist (not. a.). Durch seinen Geist treten wir aber mit Christo in Lebensgemeinschaft (§. 116, a.), diese gewährleistet uns allerdings zunächst nur ein neues sittliches Leben (Röm. 6, 8 und dazu §. 115, c.); aber ein Leben in Gemeinschaft mit dem auferstandenen Christus, der nicht mehr sterben kann (v. 9. 10), trägt in sich selbst die Gewähr seiner ewigen Dauer.

d) Schon Röm. 8, 10 sahen wir, daß der Apostel, indem er sich an das Ziel des menschlichen Lebens versetzt, wo das Resultat des im Christenthum gegebenen Heils zu Tage treten muß, sagt, daß der Leib zwar todt sei um der Sünde willen (§. 88, d.), der Geist aber Leben sei d. h. seinem Wesen nach Leben in sich trage um der Gerechtigkeit willen (not. c.). Es erhellt daraus, daß der leibliche Tod für den Christen seine Bedeutung verloren hat. Deshalb wird das Leben, dessen der Christ nach Röm. 8, 13 (not. c.) theilhaftig wird, dem leiblichen Tode entgegengesetzt, als ob dieser für den Christen völlig fortfällt. Dieser Tod kann ihn nicht mehr von der Liebe Gottes scheiden (Röm. 8, 38), er kann das Leben in der Gemeinschaft mit dem über den Tod erhabenen Christus (not. c.) nicht mehr aufheben (Röm. 6, 8—10), er kann es nur zum ewigen Leben potenziren. Der leibliche Tod ist daher für den Christen kein Tod mehr, er ist nur noch ein Uebergangszustand, aus welchem er zu einem höheren Leben erwacht, ein Schlaf, ein κοιμᾶσθαι (1 Cor. 7, 39. 11, 30. 15, 6. 18. 20. 51. Vgl. 1 Theß. 4, 13—15). Bei dieser bildlichen Ausdrucksweise (Vgl. Matth. 9, 24) ist aber keineswegs an die Vorstellung eines wirklichen Seelenschlafs zu denken, wie noch Usteri, S. 368 meint. Auch abgesehen von der Auferstehung aus dem Tode beginnt mit dem leiblichen Tode für den Christen unmittelbar ein höheres Leben in der Gemeinschaft mit Christo, sonst könnte der

Röm. 7, 9 in metaphorischem Sinne vor, wo das Gedankenspiel, daß der Mensch lebt, so lange die Sünde in ihm todt ist, und stirbt, sobald diese auflebt, die Darstellung bestimmt.

Apostel sich nicht sehnen, ἐκδημῆσαι ἐκ τοῦ σώματος καὶ ἐνδημῆσαι πρὸς τὸν κύριον (2 Cor. 5, 8) und mit dieser Sehnsucht das Verlangen, die Parusie zu erleben, um des leiblichen Todes überhoben zu werden (v. 4), stillen (Vgl. Phil. 1, 21. 23). Schwerlich dachte Paulus bei dieser Gemeinschaft mit Christo die Seele des Gläubigen im Hades, der nach Röm. 10, 7 im Abgrund gedacht wird (Vgl. Phil. 2, 10: καταχθόνιοι), da ja der erhöhte Christus im Himmel ist; eher wohl im Paradiese (2 Cor. 12, 4), das keinesfalls wie Luc. 23, 43 im Hades, sondern jenseits des dritten Himmels (v. 2), also in der eigentlichen Wohnstätte Gottes zu suchen ist. Von einer besonderen Leiblichkeit, die der Mensch unmittelbar nach dem Tode für diesen Zwischenzustand empfängt, redet weder 2 Cor. 5, 1 noch 5, 3. Daß im Ganzen so selten auf diesen Zwischenzustand zwischen Tod und Auferstehung reflectirt wird, liegt daran, daß Paulus mit der damaligen Generation die Wiederkunft Christi noch zu erleben hofft (§. 138), für dieselbe also die Frage nach demselben höchstens hypothetisch in Betracht kam. Wenn Paulus 1 Cor. 15 gegen die Auferstehungsleugner so polemisirt, als sei mit der Leugnung der Auferstehung jede (wenigstens jede selige) Fortdauer nach dem Tode geleugnet (v. 18. 19. 32), so ist zu erwägen, daß ihm mit der Leugnung der Möglichkeit einer Auferstehung auch die Auferstehung Christi fiel (v. 13. 16) und daß dann auch von keiner Gemeinschaft mit dem lebendigen Christus mehr die Rede sein konnte. Dann aber blieb nur noch das trübe Schattenleben des Hades übrig, das schon ursprunglich im jüdischen Bewußtsein kein wahres Leben (Vgl. §. 37, c.) und kein Gut (§. 38, d.) war und das für den vollends kein Leben mehr sein konnte, der dasselbe für den Gläubigen zur seligen (wenn auch zunächst noch rein geistigen) Gemeinschaft mit dem erhöhten Christus verklärt sah.[2])

§. 124. Die Auferstehung und das Erbe.

Die Besiegung des Todes vollendet sich erst durch die Auferweckung, welche wegen der Lebensgemeinschaft mit Christo, wie wegen des in ihnen wohnenden Geistes Gottes den Gläubigen zu Theil werden muß. a) Die Auferstehung aber bringt ihnen eine durchaus neue Art von Leiblichkeit, welche, von aller Vergänglichkeit und Schwachheit befreit, im Glanze himmlischer Herrlichkeit leuchtend, ganz Organ des Geistes geworden ist. b) Mit diesem verklärten Auferstehungsleibe empfangen die Christen Theil an der göttlichen Herrlichkeit und treten

---

[2]) Wenn Paulus die Thessalonicher über das Schicksal ihrer Verstorbenen nicht mit Verweisung auf diese selige Gemeinschaft, sondern mit ihrer Auferstehung bei der Parusie tröstet, so liegt das daran, daß dieselben nach 1 Thess. 4, 15 hauptsächlich darüber besorgt waren, ob jene nicht gegen die, welche die Parusie erleben sollten, in Nachtheil kommen würden (§. 86, b.). Er kann also nur von ihrem Schicksal in diesem Zeitpunkte reden.

damit in die volle Erbschaft der Gotteskinder ein. c) Endlich empfangen sie auch das dem Abraham und seinem Samen zugesagte Besitzthum im vollendeten Gottesreich und in der Mitherrschaft mit Christo. d)

a) In der rein geistigen Gemeinschaft mit Christo (§. 123, d.) kann die letzte Vollendung des Christen noch nicht liegen; denn die Leiblichkeit ist ein wesentlicher Bestandtheil des Menschen, und da ihre Auflösung im Tode Folge der Sünde ist (§. 92, b.), so muß dieselbe in der Vollendung der Erlösung wieder aufgehoben werden. Principiell ist der Erlöste von dem Tode als der Strafe der Sünde befreit, [illegible] gemacht dazu, auch ohne den Tod der Vollendung theilhaftig zu werden (2 Cor. 5, 4. 5), wie denn auch alle, welche die Parusie erleben, den Tod nicht schmecken. Aber da der Tod erst als der letzte Feind besiegt wird (1 Cor. 15, 26), so müssen bis dahin noch alle sterben und können erst bei der Parusie auferweckt werden, wo dann mit der Wiederaufhebung des Todes bei den inzwischen gestorbenen der volle Triumph der Erlösung errungen ist (1 Cor. 15, 54. 55). In der Hoffnung auf eine Auferstehung stimmt nun zwar Paulus mit dem pharisäischen Judenthum überein (Vgl. Act. 23, 6. 24, 15. 21), aber auch diese Hoffnung hat doch erst in Christo eine feste Grundlage erhalten. Zunächst ist durch Einen Menschen die Todtenauferstehung gekommen, wie durch einen Menschen der Tod (1 Cor. 15, 21); denn durch die Thatsache der Auferstehung Christi ist dargethan, daß es eine Todtenauferstehung überhaupt giebt (v. 12), er ist der Erstling der Entschlafenen (1 Cor. 15, 20. 23. Vgl. Col. 1, 18. Act. 26, 23), die auferweckt werden und deren Tod sich dadurch erst ganz als bloßer Uebergangszustand (§. 123, d.) erweist. Dieselbe Allmacht, mit welcher Gott den Herrn auferweckt, wird auch uns auferwecken (1 Cor. 6, 14. Vgl. 1 Theff. 4, 14. Eph. 1, 19. 20). Der Grund dieser Hoffnung liegt wie §. 123, c. in unserer Lebensgemeinschaft mit Christo. Wie in der Lebensgemeinschaft mit Adam alle sterben (Vgl. §. 92, d.), so werden auch ἐν τῷ Χριστῷ Alle (d. h. natürlich alle, die mit ihm in Lebensgemeinschaft stehen) lebendig gemacht d. h. nach dem Zusammenhang mit v. 21 auferweckt werden (1 Cor. 15, 22); denn um mit dem Auferstandenen vollkommne Gemeinschaft zu haben, wie den Gläubigen schon in den Thessalonicherbriefen in Aussicht gestellt wird (§. 86, c.), müssen auch sie auferweckt werden. So erst können sie an dem Leben des Auferstandenen vollkommen Antheil nehmen, in welchem sie sich nach Röm. 5, 10 als Gerettete befinden sollen (σωθησόμεθα ἐν τῇ ζωῇ αὐτοῦ). Andererseits kommt auch hier wie §. 123, c. der Besitz des Geistes in Betracht, durch welchen die Lebensgemeinschaft mit Christo vermittelt wird. Wenn nämlich der Geist dessen, der Jesum von den Todten erweckt hat, in uns wohnt, so wird der, welcher Christum von den Todten erweckt und deshalb auch die Macht hat, Andere zu erwecken, auch unsere sterblichen Leiber lebendig machen um seines Geistes willen, der in uns wohnt (Röm. 8, 11 lies: διὰ τὸ πνεῦμα) d. h. weil ein σῶμα, das er trotz seiner Sterb-

lichkeit gewürdigt hat, die Wohnung seines Geistes zu sein, nicht für immer dem Tode verfallen kann. So muß sich die Herrschaft des lebendigmachenden Geistes, nachdem er dem *πνεῦμα* des Gläubigen ein unvergängliches Leben mitgetheilt (8, 10 und dazu §. 123, c.), endlich auch bis auf die Leiblichkeit des Menschen erstrecken.

b) Die Auferstehung, welche Paulus erwartet, ist keineswegs im Sinne der pharisäischen Auferstehungslehre eine bloße Wiederherstellung der diesseitigen Leiblichkeit. Was schon in der Lehre Christi angedeutet liegt (§. 37, c.), hat er weiter entwickelt. Er veranschaulicht den Hergang derselben an dem Gleichniß vom Samenkorn, das der Verwesung verfallen muß, damit ein Pflanzenleib daraus hervorgehen könne, der ein ganz neuer ist (weil das Samenkorn überhaupt noch keinen Leib hatte, sondern ein *γυμνὸς κόκκος* war) und doch ein dem bestimmten Samenkorn eigenthümlicher (1 Cor. 15, 36—38). So ist es der der Verwesung verfallene Leib des bestimmten Menschen, der in der Auferstehung wiederbelebt wird, und doch wird er seiner Beschaffenheit nach ein durchaus neuer, wie es ja auch sonst sehr verschiedene *σώματα* giebt nach den verschiedenen Stoffen, aus denen sie bestehen, und nach der verschiedenen Herrlichkeit, die ihnen eignet (v. 39—41). Die specifische Beschaffenheit des Auferstehungsleibes versucht der Apostel durch verschiedene Gegensätze anschaulich zu machen. An die Stelle der Vergänglichkeit, die in der Verwesung des Körpers im Grabe am grellsten zur Erscheinung kommt (*φθορά*), tritt nach v. 42 die Unvergänglichkeit (*ἀφθαρσία*: Röm. 2, 7), was Röm. 8, 23 als die Erlösung des Leibes von der *δουλεία τῆς φθορᾶς* (v. 21) bezeichnet wird. An die Stelle der Unehre, die dem gebrechlichen Körper an sich eignet und am stärksten den verwesenden Leichnam trifft, tritt nach v. 43 die *δόξα*, die auch Röm. 2, 7 mit der *ἀφθαρσία* verbunden wird, übrigens aber nicht die Ehre, sondern die der höchsten Ehre werthe himmlische Lichtsubstanz des Auferstehungsleibes bezeichnet (Vgl. Phil. 3, 21). An die Stelle der Schwachheit, die im Leichnam als völlige Kraftlosigkeit erscheint, tritt die Kraftfülle (v. 43). Alles aber faßt sich (v. 44) zusammen in den Grundgegensatz, wonach die von Adam stammende Leiblichkeit irdischer (v. 47. 48) und darum psychischer (v. 45. 46) Art war (Vgl. §. 93, b. 94, d.), während die von dem himmlischen zweiten Menschen (§. 108, b.) stammende himmlisch (v. 47. 48) und darum wie der Leib des auferstandenen Christus (v. 45. 46) pneumatischer Art sein wird. Damit ist ebenso die Unvergänglichkeit (not. a.) wie die Kraftfülle (§. 116, b.), vor allem aber jener himmlische Lichtglanz gegeben, der den Geisteswesen, die den Himmel bewohnen, eignet (§. 105, d.). In dieser verklärten Leiblichkeit hat erst der Geist ein ihm vollkommen entsprechendes Organ gefunden, sie ist ein von Gott selbst herrührendes Bauwerk, eine *οἰκία ἀχειροποίητος αἰώνιος* (2 Cor. 5, 1). Für die Hoffnung ist sie bereits ideell im Himmel vorhanden (*ἔχομεν — ἐν τοῖς οὐρανοῖς*), um bei der Auferstehung zugetheilt zu werden (Vgl. Col. 3, 4).

c) Mit dieser verklärten Leiblichkeit aus himmlischer Lichtsubstanz (not. b.) ist der Gläubige zu der göttlichen Herrlichkeit (*δόξα*) gelangt,

die schon bei Petrus und in den Thessalonicherbriefen (§. 86, a.) das letzte Ziel der Christenhoffnung bildet (Röm. 5, 2: ἐλπὶς τῆς δόξης), zu welchem die Christen von vornherein bestimmt sind (1 Cor. 2, 7. Röm. 9, 23. Vgl. Röm. 8, 18. 30. 2 Cor. 4, 17. Eph. 1, 18). Paulus hat hier wie so oft einer allgemeinen und unbestimmteren Vorstellung der urapostolischen Verkündigung (§. 59, b.) einen bestimmteren Sinn im Zusammenhange seines Systems aufgeprägt. Da nun Christus bei seiner Auferstehung diese göttliche Herrlichkeit zuerst empfangen (§. 105, d.) hat, so tragen die Auferstandenen das Bild des ἐπουράνιος (1 Cor. 15, 49), sie werden gleichgestaltet dem Bild des Sohnes Gottes, auf daß er der Erstgeborene unter vielen Brüdern sei (Röm. 8, 29. Vgl. Phil. 3, 21). Wie Christus selbst, so sind auch sie damit in den Besitz des höchsten väterlichen Gutes und damit in das volle Recht der Kindschaft eingetreten (Röm. 8, 23 und dazu §. 114, b.), so daß sie nun erst vollkommen als Söhne Gottes offenbar geworden (8, 19. Vgl. Col. 3, 4), weil sie vollkommen an allem, was der Sohn Gottes hat, theilhaben (1 Cor. 1, 9: κοινωνία τοῦ υἱοῦ). Damit aber ergiebt sich eine neue Begründung für dieses Stück der Hoffnungslehre. Es liegt im Wesen des Sohnesverhältnisses, namentlich wenn dasselbe wie im Begriff der Adoption vorwiegend von seiner rechtlichen Seite gefaßt wird (§. 114, b), daß dasselbe ein Anrecht auf das Erbe d. h. auf den Besitz der väterlichen Güter verleiht (Gal. 4, 7: εἰ υἱός, καὶ κληρονόμος). Danach sind die Christen Erben Gottes und Miterben Christi, der zuerst in den Besitz dieser Güter getreten ist (Röm. 8, 17), und daß der Apostel dabei hauptsächlich an die Theilnahme an der göttlichen δόξα denkt, erhellt aus dem Zusammenhange (ἵνα — συνδοξασθῶμεν). Wie die Rechtfertigung das Leben (§. 123, c.), so verbürgt ihre Folge, die Adoption, die Theilnahme an der göttlichen δόξα als zweites Hauptstück der Christenhoffnung, in welchem sich die ganze Seligkeit und Herrlichkeit jenes ewigen Lebens in eine große Anschauung zusammenfaßt. Sofern aber der Geist es ist, der uns der Kindschaft gewiß macht (§. 114, d.), erhellt auch von dieser Seite, wie er das Siegel und Angeld der zukünftigen Vollendung ist (§. 123, a.).

d) Wenn Paulus den Begriff der κληρονομία, der bei Petrus (§. 59. Vgl. §. 37, a.) nur das den Christen bestimmte Besitzthum bezeichnet, zur Bezeichnung des den Gotteskindern bestimmten Erbes zugespitzt hat (not. c.), so zeigt sich hier nur derselbe Fortschritt lehrhafter Ausprägung urchristlicher Vorstellungen, die wir eben bei dem Begriffe der δόξα beobachteten. Es läßt sich aber auch der Uebergang von jener ursprünglichen zu dieser so zu sagen dogmatisch-technischen Bedeutung noch deutlich nachweisen. Nach §. 101, b. war dem Abraham und seinem Samen der Besitz des messianischen Reiches zugesagt (Röm. 4, 13). Abraham war noch κληρονόμος kraft des ihm von Gott bestimmten Besitzthums (Gal. 3, 18); wenn nun aber seine Nachkommen als κληρονόμοι bezeichnet werden (Röm. 4, 14. Vgl. v. 16), so drängt sich hier bereits der Gedanke ein, daß der Same Abrahams kraft seines Kindesverhältnisses zu Abraham ein Anrecht an das dem

er gehörige Besitzthum hat, also die Vorstellung des Erbes. Wird gen als der Same Abrahams Christus gedacht (Gal. 3, 16. 19 dazu §. 101, b.), der ja auch als der erhöhte κύριος zuerst rscher und Besitzer des Messiasreichs geworden ist, so sind die isten in Folge ihrer Lebensgemeinschaft mit Christo (Gal. 3, 28: τες ὑμεῖς ἐστὲ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ) mit eingeschlossen in den Samen ahams (εἰ δὲ ἡμεῖς Χριστοῦ, wodurch nach §. 115, b. das οἱ ἐν ιστῷ wieder aufgenommen wird, ἄρα τοῦ Ἀβραὰμ σπέρμα ἐστέ) somit κατ' ἐπαγγελίαν κληρονόμοι (Gal. 3, 29). In beiden Wen- gen führt aber diese Gedankenreihe nicht auf den Besitz der gött- en δόξα, sondern auf den des vollendeten Gottesreichs (1 Cor. 6, 9. 10. 50. Gal. 5, 21. Vgl. Eph. 5, 5), wie es Christus (§. 37) und die postel (§. 76, d. Vgl. 59, a.) verkündigt haben (Vgl. §. 86, c.). , da Christus in diesem Gottesreich herrscht, kann nach der zweiten ndung die Lebensgemeinschaft mit ihm in ihrer Vollendung ein Mitherrschen mit Christo (1 Cor. 4, 8. Röm. 5, 17) in diesem iche bezeichnet werden, und da die Function des Herrschers nach rgenländischen Begriffen auch die des Richtens einschließt, kann h diese den Gläubigen beigelegt werden (1 Cor. 6, 2. 3. Vgl. atth. 19, 28).

§. 125. Die Bedingungen der Heilsvollendung.

Die Bedingung für die Heilsvollendung des Christen ist das thalten am Glauben, weil ohne denselben weder die rechtfertigende nade sein eigen bleiben, noch die Lebens- und Leidensgemeinschaft t Christo, auf welcher seine Hoffnung ruht, sich bewähren kann. a) diese Bedingung erfüllt ist oder nicht, wird im Gericht entschieden, welchem aber die Norm, wonach entschieden wird, nur die von tt geforderte Gerechtigkeit sein kann. b) Selbst der Gesichtspunkt äquivalenten Vergeltung im Gericht steht mit der paulinischen nadenlehre nicht im Widerspruch, zumal derselben ausdrücklich ihr htlicher Charakter abgestreift wird. c) Uebrigens hebt der Blick auf s Gericht die Heilsgewißheit nicht auf, sofern die göttliche Gnade en, der sie einmal erlangt hat und im Glauben festhält, zur Heils- llendung führen will und kann. d)

a) Beruht die Christenhoffnung auf unserer Rechtfertigung 123, b. c.) oder Kindschaft (§. 124, c.) und ist diese vom Glauben hängig (§. 112, c. 114, b.), so wird auch die Heilsvollendung von n Beharren im Glauben abhängig bleiben. Darum fordert der ostel die Leser auf, sich zu prüfen, ob sie im Glauben sind Cor. 13, 5), oder fest zu stehen im Glauben (1 Cor. 16, 13. Vgl. Cor. 1, 24) und macht ausdrücklich die Errettung (§. 123, b.) ab- ngig von dem Festhalten an der evangelischen Verkündigung, die n im Glauben angenommen (1 Cor. 15, 2) oder von dem Ver-

bleiben bei der Güte Gottes, die man im Glauben ergriffen hat (Röm. 11, 22. Vgl. Col. 1, 23), indem er Gegentheils mit dem Ausgeschiedenwerden von der Heilsgemeinschaft droht (Röm. 11, 22. Vgl. v. 20. 21). Man kann also die Gnade Gottes umsonst empfangen haben (2 Cor. 6, 1), aus ihr wieder entfallen, wenn man das Heil auf anderen Wegen als durch den Glauben sucht (Gal. 5, 4. Vgl. v. 2). Von der anderen Seite beruht die Christenhoffnung auf der Lebensgemeinschaft mit Christo, dem Wohnen und Wirken seines Geistes in uns (§. 123, c. 124, a. d.), woraus das neue Leben der Gerechtigkeit und Heiligkeit entsteht (§. 117). Die Christen erweisen sich also als unbewährt, wenn Christus nicht in ihnen ist (2 Cor. 13, 5), sie werden sterben, wenn sie nach dem Fleische wandeln, statt den Geist in sich wirken zu lassen (Röm. 8, 13). Wegen verschiedener Sünden können sie wieder dem Gericht Gottes (Röm. 13, 2. 14, 23. 1 Cor. 11, 29. 31. 32. 34) oder dem Verderben (1 Cor. 10, 5—11. Vgl. Röm. 14, 15. 1 Cor. 8, 11) verfallen, heidnische Sünden schließen schlechthin vom Gottesreiche aus (1 Cor. 6, 9. 10. Gal. 5, 21. Vgl. Eph. 5, 5) und über die, welche Jesum nicht lieb haben, spricht Paulus das Anathem aus (1 Cor. 16, 22). Ist man in solche Sünde verfallen, so gilt es, durch die rechte Trauer darüber sich zur Sinnesänderung führen zu lassen (2 Cor. 12, 21) und so wieder zur Errettung zu gelangen (2 Cor. 7, 10). Ueberhaupt aber gilt es, sich vor falscher Sicherheit zu hüten, damit man nicht falle (1 Cor. 10, 12), und je näher der Zeitpunkt rückt, der über die endgültige Errettung entscheidet, um so dringender gilt es, sich vom Schlafe d. h. von aller sittlichen Lethargie aufzuraffen (Röm. 13, 11) und wachsam zu bleiben (1 Cor. 16, 13. Vgl. Col. 4, 2 und schon §. 82, c.). Jeder Einzelne hat aber seinen besonderen Beruf und die Erfüllung desselben ist für ihn die Bedingung der Theilnahme an dem Heil, welches das Evangelium bietet (1 Cor. 9, 23. Vgl. Phil. 1, 19). So sehr hienach die Heilsvollendung von einem bestimmten thätigen Verhalten des Menschen abhängig erscheint, so ist dies doch nur durch das Bedürfniß der praktischen Paränese hervorgerufen, welche im einzelnen Falle auf das erforderliche Verhalten hinzuweisen hat, ohne überall hervorheben zu können, wie es dazu kommt. Denn nach §. 122, d. kann der Christ das alles doch nicht selbst wirken, sondern nur im Glauben die Gnade in sich wirken lassen, es kommt demnach auch hier alles auf das Beharren und Wachsen im Glauben an. Da endlich die Lebensgemeinschaft mit Christo vor allem im Leiden mit ihm bewährt wird (§. 119, d.), so ist es die Bewährung durch die Geduld unter allen Trübsalen, welche uns der Hoffnung gewiß macht (Röm. 5, 4). Darum können wir nur durch die Geduld und die Tröstung, welche die Schrift wirkt, die Hoffnung haben (Röm. 15, 4), darum bezweckt die Tröstung, welche in Geduld wirksam wird, die endliche Errettung (2 Cor. 1, 6. Vgl. Phil. 1, 20. 27. 28) und die gegenwärtige Trübsal, indem sie die Geduld wirkt, die zukünftige Herrlichkeit (2 Cor. 4, 17); nur wenn wir mit Christo leiden, können wir auch mit ihm verherrlicht werden (Röm. 8, 17.

Vgl. Phil. 3, 10, 11). Aber auch diese Bewährung der Lebensgemeinschaft mit Christo kann nur durch das Festhalten am Glauben, wodurch sie begründet ist, bewirkt werden.

b) Hängt es also von dem Verhalten des Christen ab, ob er zur Heilsvollendung gelangt oder nicht (not. a.), so steht auch noch eine Endentscheidung darüber bevor, ob der Einzelne die nothwendigen Bedingungen erfüllt hat, an welche dieselbe geknüpft ist. Darum müssen alle dargestellt werden vor dem Richterstuhl Gottes, damit ein jeder über sich selbst Rechenschaft ablege (Röm. 14, 10. 12. Vgl. 1 Cor. 8, 8). Auffallen kann nur, daß bei diesem Gerichte die Urnorm der göttlichen Gerechtigkeit (Röm. 2, 6 und dazu §. 88, b.) zur Anwendung kommt, wonach jeder davontragen wird, was er gethan hat, es sei gut oder böse (2 Cor. 5, 10), und nicht der Glaube, der nach not. a. doch das Einzige ist, wodurch der Mensch seinerseits seine Heilsvollendung schaffen kann. Wirklich hat Baur, S. 178. 181 deshalb gemeint, die ganze Rechtfertigungslehre mit ihrem Gegensatz von Glauben und Werken durchaus nur auf den Gegensatz von Judenthum und Christenthum beziehen zu müssen als einen abstract gedachten principiell allgemeinen Gegensatz, der, auf die concreten Verhältnisse des Lebens angewandt, sofort wieder zu einem relativen werde. Allein die Gnadenanstalt des Christenthums hat keineswegs den Zweck, die ursprüngliche Forderung der Gerechtigkeit (oder des εὐάρεστον αὐτῷ εἶναι: 2 Cor. 5, 9) aufzuheben oder abzuschwächen, sondern nur ihre Erfüllung zu ermöglichen. Hat der Mensch die dazu dargebotenen Mittel nicht benutzt und dieses Ziel nicht erreicht, so bleibt er dafür verantwortlich; im letzten Gericht kann nur gefragt werden, ob der Zweck Gottes, den er durch seine Heilsanstalt erreichen wollte, an dem Einzelnen erreicht ist oder nicht. Im Blick auf dieses Gericht soll der Christ danach streben, ganz und allseitig den Willen Gottes zu erfüllen, weil jedes Nachlassen in solchem Streben zeigen würde, daß er den Zweck der göttlichen Gnadenanstalt verkennt und die ihm dargebotenen Mittel zur Gerechtigkeit zu gelangen nicht gebraucht. Das schließt aber keineswegs aus, daß solche Mängel an seiner sittlichen Vollendung, welche mit dem nach not. a. geforderten Verharren im Glauben nicht unverträglich sind, weil sie nur aus der noch zurückgebliebenen Schwachheit des Fleisches hervorgingen (§. 120, c.) und demnach ein solches Verkennen und Mißbrauchen nicht constatiren, ebenso im Gericht wie in der Rechtfertigung auf Grund des Glaubens zugedeckt werden. Von diesem Gesichtspunkte aus erscheint das Gericht nach den Werken, wie es auch Petrus (§. 65, a.) und Jacobus (§. 76, b.) lehren, nicht unvereinbar mit den Prämissen der paulinischen Gnadenlehre, obwohl zugestanden werden muß, daß dem Apostel eine ausdrückliche Vermittlung mit denselben nicht Bedürfniß gewesen ist.

c) Besonders schwierig erscheint es, wenn auch das Gericht über die Christen (not. b.) unter den Gesichtspunkt der äquivalenten Vergeltung (§. 88, b.) gestellt wird, wie wir sie in den Thessalonicher-

briefen (§. 86, a.) wohl in Uebereinstimmung mit der urapostolischen Lehrweise hervorgehoben fanden, und doch liegt dieser Gesichtspunkt deutlich darin, wenn jeder das davonträgt, was er gethan hat (2 Cor. 5, 10), da nur, um diese Aequivalenz auszudrücken, als das im Gericht davongetragene die Summe des Gethanen selbst genannt wird (Vgl. 1 Cor. 3, 17: εἴ τις — φθείρει φθερεῖ τοῦτον ὁ θεός). Zwar die Strafvergeltung (2 Cor. 11, 15: ὧν τὸ τέλος ἔσται κατὰ τὰ ἔργα αὐτῶν) ist die natürliche Folge davon, daß der Mensch dafür verantwortlich bleibt, wenn er die Mittel, zum Ziel zu gelangen, nicht benutzt hat (not. b.); und selbst der Gedanke einer irdischen Vergeltung ist dem Apostel so wenig fremd, daß gerade wie bei Christo (§. 35, d.) und Jacobus (§. 76, c.) Krankheit und früher Tod gelegentlich als Strafe besonderer Versündigungen vorkommen (1 Cor. 11, 30). Da aber die Gnade den ausschließenden Gegensatz gegen das Lohnverhältniß bildet (Röm. 4, 4 und dazu 104, b.) und nach Röm. 11, 35 (aus Hiob 41, 2) schon das ursprüngliche Verhältniß zu Gott jeden Anspruch auf Vergeltung ausschließt, so scheint hier ein Widerspruch vorzuliegen, den Reuß (II. S. 236) nur so heben zu können meint, daß Paulus für die praktischen Zwecke der Paränese die populäre Redeweise adoptire, die eigentlich seinem System widerspreche. Allein es ist wohl zu bemerken, daß auf das Christenleben als solches das Lohnverhältniß im streng rechtlichen Sinne auch eigentlich nicht angewandt wird. Jene 2 Cor. 5, 10 betonte Aequivalenz ist nach Gal. 6, 7. 8 nur die natürliche Congruenz von Erndte und Aussaat. Weil alles Thun des Christen vom Geiste her bestimmt war, so muß auch der Erfolg desselben durch denselben Geist bestimmt werden, in welchem ja nach §. 123, c. 124, a. die gehoffte Heilsvollendung beruht. Und wenn auf den göttlichen Segen, der schon hier das Geben belohnt, selbst im strengsten Sinne der Grundsatz der Aequivalenz von Lohn und Leistung angewandt scheint (2 Cor. 9, 6. Vgl. Phil. 4, 19 mit v. 18), so zeigt hier schon das Bild, daß der Lohn nicht als rechtlich zu fordernder gedacht ist, sondern als Folge derselben naturnothwendigen Congruenz von Saat und Erndte, und aus dem Zusammenhange erhellt, daß die Erndte dieser Liebesaussaat in den Mitteln und der Lust zu erhöhter Liebesthätigkeit besteht (v. 8—11). Noch weniger Schwierigkeit macht das Bild vom Wettkämpfer, der um den unvergänglichen Kranz ringt (1 Cor. 9, 24. 25. Vgl. Phil. 3, 14). Hat Gott einmal dem Menschen das Ziel der Heilsvollendung vorgesteckt und Bedingungen gesetzt, an welche die Erreichung desselben geknüpft ist (not. a.), so kann der Christ durch Erfüllung derselben danach streben, wie der Wettkämpfer nach dem Siegespreis, obwohl es die Gnade ist, die denselben aussetzt und die ihn zur Erlangung desselben befähigt (Vgl. §. 35, a.). Ja es kann sogar alles Thun, welches auf die Erfüllung dieser Bedingungen gerichtet ist, unter den Gesichtspunkt eines gewinn- oder nutzenbringenden gestellt werden (1 Cor. 13, 3. 15, 32). Der Eudämonismus, der scheinbar darin liegt (Vgl. 1 Cor. 15, 19), ist durchaus nicht verwerflich, weil die durch solches Thun erstrebte

Heilsvollendung ebenso das höchste Gut, wie die höchste Verwirklichung des göttlichen Willens am Menschen ist (Vgl. §. 35, c.)[1]).

d) Es scheint freilich, als müsse Alles, was die Rechtfertigungslehre an Heilsgewißheit bietet, wieder in Frage gestellt werden durch die Ungewißheit darüber, ob der Christ auch in seinem Christenleben sich bewähren (not. a.) und so im Gericht (not. b.) der Vollendung würdig erfunden werden wird. Allein es ist dabei zu erwägen, daß jede Bewährung des Christenlebens zuletzt auf Grund der göttlichen Gnadenwirkung erfolgt (§. 122, d.). Gott kann den, der in Versuchung ist zu fallen, stehen machen (Röm. 14, 4) und er thut es, indem er nach seiner Treue die Versuchung nicht zu schwer werden läßt (1 Cor. 10, 13. Vgl. Matth. 24, 22 und dazu §. 33, d.) und den Wankenden befestigt (Röm. 16, 25), so daß er untadelig bleibt bis ans Ende (1 Cor. 1, 8. 9. Vgl. Phil. 1, 6). Es kann hienach kein Zweifel sein, daß der, welcher sich einmal im Heilsstande befindet, der Heilsvollendung auch gewiß sein **kann**, sobald er sie nur erlangen **will**. Alles, was **er** thun kann, um dieselbe zu erlangen, besteht ja nur darin, daß er auf diese Gnadenwirksamkeit Gottes vertraut d. h. glaubt (not. a.); und in diesem Vertrauen liegt eben jenes Wollen, das ihn für das göttliche Wirken empfänglich und seiner Heilsvollendung gewiß macht. So allein lösen sich die scheinbaren Widersprüche, wonach Paulus bald die Christen auffordert ihr Heil zu schaffen und sie für den Erfolg verantwortlich macht, bald ihre Heilsvollendung und alles, was als Bedingung dazu gehört, von Gott erbittet und erwartet. Es kommt also alles nur darauf an, daß der Christ sich im Heilsstande befindlich (§. 123, a.) und darum als ein Object der göttlichen Gnadenwirksamkeit weiß d. h. daß er glaubt. Das aber führt uns von der allgemeinen Heilslehre hinüber zu der Frage nach der geschichtlichen Verwirklichung des Heils, zunächst an dem Einzelnen.

---

[1]) Etwas anders steht es mit denen, die als Mitarbeiter Gottes (1 Cor. 3, 9) zu ihm gleichsam in ein freies Vertragsverhältniß getreten sind. In diesem Verhältniß (Vgl. §. 35, a.) empfängt wirklich jeder seinen besonderen Lohn nach seiner besonderen Arbeit (v. 8), vorausgesetzt, daß dieselbe bewährt erfunden wird (v. 14. 15). In diesem Sinne kann alle Christenarbeit in Christo, sofern dieser als der Auferstandene auch ihnen das ewige Leben verbürgt, in welchem der Lohn ertheilt wird, nicht vergeblich sein (1 Cor. 15, 58). Dieser Lohn aber besteht nach 1 Cor. 4, 5 nur in der Belobung, welche Gott nach v. 2 dem treu erfundenen Haushalter ertheilt. So gereicht dem Apostel seine erfolgreiche Arbeit zum Ruhme am Tage Christi (2 Cor. 1, 14), weil dieser Erfolg eben zeigt, daß Gott seine Arbeit bewährt erfunden hat (1 Theff. 2, 19. 20: στέφανος καυχήσεως. Vgl. Phil. 2, 16. 4, 1). Uebrigens betrachtet Paulus für seine Person seine evangelische Verkündigung nicht als einen freiwilligen Dienst, sondern als eine pflichtmäßige Leistung, für die er keinen Lohn erwarten kann (1 Cor. 9, 16. 17), und sucht daher sein καύχημα, das eben hier nach dem Context deutlich als sein μισθός erscheint, darin, daß er auf die Unterstützung durch die Gemeinden, auf welche er ein Recht hat, verzichtet und so unentgeltlich arbeitet (1 Cor. 9, 15. 18).

briefen (§. 8
Lehrweise b
deutlich d
(2 Cor. 5
im Geri
wird (2
Zwar t
τὰ ἔρ
für v
nicht
gelt
(§.
le
T
v
(

...ntes Capitel.

... Prädestinationslehre.

... des Apostel Paulus, in den Jahrbüchern ... Theologie. 1857, 1.

---

§. 126. Die Erwählung.

...erwirklichung des Heils beruht auf einer göttli... ...zelne von Ewigkeit her zur Einführung in ... bestimmt sind. a) An sich hat Gott das abso... ... von vornherein zum Heil oder zum Verder... ...durch freie Machtwirkung diesem Ziele zuzufüh... ... in Betreff des christlichen Heils dieses Rechtes n... ... ein Gnadenact ist freilich die Erwählung unabhän... ...lichen Thun und Verdienen, Gott kann nach sei... Willen bestimmen, an welche Bedingung er seine Gn... ...c) Die Bedingung aber, an welche er seine Erwähl... ... ist die Liebe zu ihm, welche er an den empfängli... ...vorhererkennt. d)

... Treue Gottes, auf welche sich nach §. 125, d. die ... ...des Einzelnen gründet, daß Gott ihm zum Ziele der He... ... verhelfen werde, beruht nach 1 Cor. 1, 8. 9 darauf, ... in der Berufung dieses Ziel in Aussicht gestellt hat (2 ... 5, 24 und dazu §. 83, a.). Diese Berufung weist zu... ... Vorherbestimmung (Röm. 8, 28: οἱ κατὰ πρόθεσιν κλη... ...diese von dem Berufenden ausgehende Bestimmung ist getro... ...Folge einer Auswahl (Röm. 9, 11: ἡ κατ' ἐκλογὴν πρόθεσις ... τοῦ καλοῦντος). Der Begriff der Erwählung ist zunächst ...licher und bezieht sich auf die Erwählung Israels aus allen V... ...ern zum Eigenthum Gottes und zum Gegenstande seiner Liebe. ...finden wir ihn noch bei Petrus (§. 50, b.), in diesem Sinn ...auch Röm. 11, 28 die Erwählung dem Volke Israel (§. 101, ... Nun bezieht aber Paulus den Begriff der Erwählung nicht auf ... Christengemeinschaft als solche etwa im Gegensatz zu der Volksgeme... schaft Israels, sondern auf die Einzelnen, welche zu dieser Geme... schaft gehören. Aus 1 Cor. 1, 26—29 erhellt deutlich, daß Gott e... zelne Personen erwählt hat, damit sie durch den Eintritt in ... Christengemeinschaft das Heil erlangen (Vgl. 1 Theff. 1, 4 und d... §. 81, c.). Die Einzelnen sind nicht erwählt, weil sie einer erwä... ten Gemeinschaft angehören, wie bei Petrus, sondern sie sind zu ... Christengemeinschaft, in welcher sie Gegenstände der göttlichen Li... (§. 114, a.) und ein heiliges Eigenthum Gottes (§. 117, a.) werd...

(Vgl. Col. 3, 12. Eph. 1, 4. 5), hinzugeführt, weil sie erwählt waren.[1]) Gegen diese Erwählung Einzelner spricht nicht Röm. 11, 32, wonach Gott Alle unter den Ungehorsam beschlossen hat, auf daß er sich Aller erbarme, da diese Stelle sich nach dem Zusammenhange nicht auf alle einzelnen Individuen als solche, sondern auf die beiden Theile der vorchristlichen Menschheit, Juden und Heiden, bezieht. Es ist aber diese Erwählung nicht ein geschichtlicher Act, wie bei Jacobus (§. 72, a.), sondern ein vorgeschichtlicher. Der ewige göttliche Heilsrathschluß (§. 104, a.) bezieht sich bereits auf die Heilsvollendung der Einzelnen (1 Cor. 2, 7: εἰς δόξαν ἡμῶν. Vgl. Röm. 8, 29. 9, 23), Gott hat sie ἀπ' ἀρχῆς zur Errettung bestimmt (2 Theß. 2, 13). Allerdings findet sich eine directe Aussage über die Vorzeitlichkeit der Erwählung wie Eph. 1, 4 in unsern Briefen nicht; doch liegt dieselbe, wie wir not. d. sehen werden, schon hier im Zusammenhange der paulinischen Erwählungslehre.

b) Es liegt im Begriffe der Auswahl (not. a.), daß sie eine freie ist. Das Erbarmen Gottes, auf welchem dieselbe beruht, kann von nichts anderm abhängig sein als von dem sich erbarmenden Gotte selbst (Röm. 9, 15. 16 und dazu §. 104, c.); daher heißt es v. 18: ὃν θέλει, ἐλεεῖ. Wenn also 9, 23 von Barmherzigkeitsgefäßen die Rede ist, welche er zur Herrlichkeit zuvorbereitet hat, so läge es nahe daran zu denken, daß Gott Einzelnen mit ihrer Erschaffung bereits die Bestimmung gegeben hat, sie zum Heile zu führen und darum auch Alles in ihnen zu wirken, was zu dieser Heilserlangung nothwendig ist. Damit wäre dann umgekehrt auch die Erschaffung solcher gesetzt, die zum Verderben bestimmt sind und in denen alles gewirkt wird, was sie zum Verderben reif macht, und da dazu die völlige Verhärtung gehört, welche keine Besserung mehr zuläßt, so hieße es von diesen: ὃν θέλει, σκληρύνει (v. 18). In der That vindicirt der Apostel Gott als dem Schöpfer das absolute Recht, dies zu thun, wie der Töpfer im Gleichniß das absolute Recht hat, aus derselben Thonmasse Gefäße zu edlem und unedlem Gebrauch zu bilden (9, 20. 21). Er scheint sogar angenommen zu haben, daß Gott sich in einzelnen Fällen dieses Rechtes bedient habe, um die Unbeschränktheit desselben zu beweisen. In diesem Sinne deutet er Aussprüche der Schrift über Jacob und Esau (Mal. 1, 2. 3. Vgl. Röm. 9, 13) einerseits und über Pharao andererseits (Exod. 9, 16. Vgl. Röm. 9, 17), weil sie, nach seiner Interpretationsweise ohne Rücksicht auf ihren Zusammenhang und ihre geschichtlichen Beziehungen genommen (Vgl. §. 103, c.), ihrem Wortlaut nach diese Deutung zu fordern schienen. Dagegen setzt er das factische Verfahren Gottes in der Gegenwart, wo es sich um die Erlangung des christlichen Heiles handelt, ausdrücklich mit einem δέ in Gegensatz zu jenem in abstracto Gott vindicirten Rechte (9, 22). Die σκεύη ὀργῆς, κατηρτισμένα εἰς ἀπώλειαν sind keines-

---

1) Röm. 16, 13 steht ἐκλεκτός nicht in dem technischen Sinne der Erwählung, sondern es heißt: auserlesen, ausgezeichnet, wie §. 33, d.

wegs Menschen, die er bereitet hat, um seinen Zorn und seine Mach
zu verderben an ihnen zu offenbaren, sondern nach dem Zusammen
hange die Juden, welche ihres Unglaubens wegen dem Zorne Gotte
verfallen und somit zum Verderben reif waren, welche er aber, di
Beweisung seines Zorns und seiner strafenden Macht aufschiebend
trotzdem bis dahin noch mit großer Langmuth getragen hat, um si
zur Buße zu führen (2, 4). Allerdings ist ein Verstockungsgerich
über die Juden ergangen (2 Cor. 3, 14), wie nach Röm. 1 über di
Heiden; aber jenes beruht wie dieses auf ihrer eigenen Schuld un
ist darum kein endgiltiges, da es nach 2 Cor. 3, 15. 16 nur bis z
ihrer Bekehrung fortdauert (Vgl. 2 Thess. 2, 10—12). Dem ent
sprechend kann auch das *προητοίμασεν* in Röm. 9, 23 nicht auf di
Erschaffung zu Barmherzigkeitsgefäßen gehen, sondern nur auf ihr
Bestimmung dazu. Schon daß diese nach not. a. auf einer Aus
wahl aus der Gesammtzahl menschlicher Individuen beruht, schließ
eine Erschaffung zweier Menschenklassen mit verschiedener Bestimmun
aus und noch entschiedener alles, was Paulus nach §. 92 über di
Uebertretung Adams und ihre Folgen lehrt, da die von vornherei
zum Verderben geschaffenen Menschen nicht ebenso wie die zum Hei
bestimmten erst durch die Abstammung von dem gemeinsamen Stamm
vater unter die Herrschaft der Sünde und des Todes gekommen sei
könnten.

c) Worauf es dem Apostel ankommt, wenn er Röm. 9, 18 de
unbeschränkten Willen Gottes bei seinem Erbarmen geltend macht (not. b.)
erhellt aus dem ganzen Zusammenhange. Es gilt den Juden gegen
über, welche auf Grund ihres Geburtsrechts und ihres Werkverdienste
das Heil beanspruchen, darzuthun, daß Gott mit seinem Erbarme
an solche Bedingungen nicht gebunden ist. Für die allgemeine Be
trachtung kommt zunächst das Geburtsrecht nicht in Betracht, e
kommt vor Allem darauf an zu zeigen, daß Gott nicht an die Be
dingung irgend eines menschlichen Thuns gebunden ist. Das Erbarme
Gottes, welches in der Erwählung liegt, ist nicht abhängig von de
Wollen und Laufen des Menschen (Röm. 9, 16), die *κατ' ἐκλογὴ*
πρόθεσις darf nicht abhängig sein *ἐξ ἔργων* (v. 11); denn di
ἐκλογή als letzter Grund des christlichen Heils muß wie die Beschaf
fung dieses überhaupt ein Gnadenact sein, eine *ἐκλογὴ χάριτος* (11,5)
Das *χάριτι* und *ἐξ ἔργων* aber sind unvereinbare Gegensätze (v.
und dazu §. 104, b.), weil alles menschliche Thun ein Verdienst mi
sich bringt (Röm. 4, 4) und damit die Erwählung aufhörte, ei
Gnadenact, eine That göttlichen Erbarmens zu sein. Daraus folg
aber keineswegs, daß Gott nun nach reiner Willkühr bestimme
muß, wessen er sich durch die Erwählung erbarmen will, sonder
nur, daß es lediglich von ihm abhängt, an welche Bedingung er di
Heilserlangung und an welche er seine Erwählung zu derselbe
knüpfen will. Die ganze Tendenz dieser Auseinandersetzung de
Apostels ist ja, den Juden zu zeigen, daß sie nichts dawider einwen
den können, wenn Gott nicht das Werkverdienst sondern den Glaube

der nach §. 113, a. b. der Gegensatz alles menschlichen Leistens und Verdienens ist, zur Bedingung der Rechtfertigung macht, daß sie sich vielmehr dieser neuen Ordnung Gottes fügen müssen. Damit ist freilich nicht gesagt, daß die Bedingung, an welche die geschichtliche Heilsverwirklichung geknüpft ist, auch den vorzeitlichen Erwählungsrathschluß (not. a.) bestimmt; aber es folgt daraus, daß Gott die Bedingung für diesen eben so frei nach seinem unbeschränkten Willen bestimmt, wie die Bedingung für jenen.

d) Die Stelle Röm. 8, 28—30 spricht es aufs Deutlichste aus, worauf die Heilsgewißheit der Prädestinirten ruht. Die, welche Gott einmal zum Heile vorherbestimmt hat (v. 29), die führt er auch vom ersten Beginn ihres Christenlebens mit sicherer Hand der Vollendung zu (v. 30), so daß alles, was auf diesem Wege ihnen begegnet, zu ihrem Besten dienen muß (v. 28). Hier wird nun v. 29 ausdrücklich gesagt, daß er diejenigen vorher bestimmt hat, welche er vorher erkannt hat. Das *προέγνω* von der göttlichen Vorherbestimmung zu nehmen, ist wortwidrig und führt über eine leere Tautologie nicht hinaus; es bezeichnet das göttliche Vorhererkennen (Vgl. Röm. 11, 2), welches auch nach Gal. 4, 9 der letzte Grund alles Heils ist (*γνόντες τὸν θεὸν, μᾶλλον δὲ γνωσθέντες ὑπὸ θεοῦ*). Dieses Vorhererkennen kann sich aber nur auf diejenige Beschaffenheit beziehen, von welcher Gott nach not. c. die Erwählung abhängig zu machen nach seinem freien Willen beschlossen hat. Ist eine Auswahl von Ewigkeit her erfolgt (not. a.), so muß der Apostel alle einzelnen Menschen, die noch werden sollten, mit ihrer verschiedenen Beschaffenheit vor dem Geiste Gottes stehend gedacht haben und nach dieser Beschaffenheit trifft er seine Auswahl. Welche Beschaffenheit er aber nach seinem unbeschränkten Willen zur Bedingung der Erwählung gemacht hat, liegt in dem Zusammenhange von v. 28 und 29 deutlich ausgedrückt. Wenn diejenigen, welchen alles zum Besten gereicht, einmal als die Gott Liebenden und sodann als die nach dem Vorsatz Berufenen bezeichnet werden (v. 28), so löst der begründend eingeführte v. 29 den scheinbaren Widerspruch dieses objectiven und jenes subjectiven Merkmals dahin, daß Gott eben die zum Heil bestimmt und also der Vorherbestimmung gemäß berufen hat (v. 30), welche er, scil. als solche die ihn lieben, vorher erkannt hat. Auch 1 Cor. 8, 3 heißt es, daß, wer Gott liebt, von ihm als solcher erkannt ist, und nach 2, 9 hat Gott denen, die ihn lieben, alles Heil bereitet. Auch bei Jacobus fanden wir die Liebe zu Gott zur Bedingung der Erwählung gemacht (§. 72, a.), und während nach ihm diese Liebe Gottes bei den *πτωχοί* gefunden wurde (2, 5), so sind es auch hier die vor der Welt thörichten, schwachen und verachteten, welche Gott erwählt hat (1 Cor. 1, 27. 28 und dazu not. a. Vgl. §. 32, d.). Natürlich ist aber diese Liebe bei Paulus nicht als eine menschliche Leistung gedacht, da diese schlechterdings nicht Bedingung der Erwählung sein kann (not. c.), vielmehr als der Gegensatz alles eigenen Thuns und Verdienens, als das reine, heilsbedürftige Verlangen nach Gott, das allein für seine Gnadenwirkung die volle Empfänglichkeit besitzt. Ebendarum sind auch die

Weisen, Mächtigen und Edlen der Welt meistens nicht erwählt (1 Cor. 1, 26), weil diese im Stolz auf ihre Besitzthümer und in dem Befriedigtsein mit denselben das Bedürfniß nach etwas höherem nicht fühlen, das allein für die göttliche Gnade empfänglich macht.

§. 127. Die Berufung durch das Evangelium.

Derjenige geschichtliche Act, durch welchen Gott die Realisirung seines Erwählungsrathschlusses beginnt, ist die Berufung des Einzelnen zur Mitgliedschaft der Christengemeinde. a) Diese Berufung vollzieht sich mittelst des Evangeliums, sofern dasselbe ein zwar von Menschen verkündigtes, aber doch durch Gottes Geist mit Gotteskraft wirkendes Gotteswort ist. b) Das Evangelium wirkt nämlich in den Erwählten den Glauben und damit die Bedingung aller Heilserlangung. c) Da aber die Erwählung auf Grund des göttlichen Vorhererkennens erfolgt, so kann der aus der vorhererkannten Empfänglichkeit des Menschen hervorgehende Glaube auch als Bedingung dieser heilskräftigen Wirksamkeit des Wortes gedacht werden. d)

a) Die Berufung im ATlichen Sinne ist nichts anderes als die Bestimmung zu dem in der Erwählung dem Volke Israel zugedachten Heilsziel (Vgl. Röm. 11, 28. 29). In diesem Sinne fanden wir sie bei Petrus, wo bereits dieses Ziel ebenso als Beseligung des Menschen, wie als Erfüllung des göttlichen Willens gedacht war (§. 51, b. c.), in diesem Sinne erschien sie in den Thessalonicherbriefen schon als Berufung zur Herrlichkeit (1 Thess. 2, 12. 2 Thess. 2, 14. Vgl. 1 Cor. 1, 9: *εἰς κοινωνίαν τοῦ υἱοῦ* und dazu §. 124, c.) und zur Heiligkeit (1 Thess. 4, 7. 2, 12. Vgl. Röm. 1, 7. 1 Cor. 1, 2: *κλητοὶ ἅγιοι*). Aber während die Berufung hier noch als eine fortgehende göttliche Thätigkeit gedacht war (§. 81, c.), hat der Apostel in unsern Briefen diesen Begriff bestimmter ausgeprägt zur Bezeichnung des einmaligen geschichtlichen Actes, durch welchen Gott die Verwirklichung seines vorzeitlichen Erwählungsrathschlusses am Einzelnen beginnt (Röm. 8, 30: *οὓς προώρισε, τούτους καὶ ἐκάλεσεν*; 9, 23. 24: *ἃ προητοίμασεν —, οὓς καὶ ἐκάλεσεν*). Dieses Verhältniß der Berufung zur Erwählung ist schon 2 Thess. 2, 13. 14 angedeutet (*εἵλατο ὑμᾶς — ἐκάλεσεν ὑμᾶς*) und es liegt aufs Deutlichste darin, daß die Berufung in Gemäßheit der *κατ' ἐκλογὴν πρόθεσις* erfolgt (Röm. 8, 28. 9, 11 und dazu §. 126, a.). Eben darum aber wird der unsichtbare Act der Erwählung in der Berufung sichtbar (1 Cor. 1, 26—28: *βλέπετε τὴν κλῆσιν ὑμῶν — ὅτι — ἐξελέξατο ὁ θεός*. Vgl. 1 Thess. 1, 4. 5), eben darum ist sie es, auf welche sich die Heilsgewißheit des Einzelnen gründet (1 Cor. 1, 9. Vgl. 1 Thess. 5, 24). Dieser in die Erscheinung tretende Act Gottes, mit welchem an allen Erwählten die Verwirklichung des göttlichen Heilsrathschlusses beginnt, kann aber nach §. 126, a.

nur die Einführung des Einzelnen in die Christengemeinde sein[1]). Dies erhellt besonders aus 1 Cor. 7, 18. 21. 22, wonach jeder in dem Lebensverhältniß, in welchem er berufen wurde, als Christ verbleiben soll, und aus v. 17. 20, wo die Art der κλῆσις selbst als eine je nach der Lebensstellung, in welcher der Einzelne Christ wird, verschiedene bezeichnet wird. Sofern die Glieder der Christengemeinde Christo angehören (§. 115, a.), sind sie κλητοὶ Χριστοῦ (Röm. 1, 6), sofern sie in der Lebensgemeinschaft mit Christo stehen (§. 115, b.), sind sie κλητοὶ ἐν κυρίῳ (1 Cor. 7, 22), sofern sie gottgeweiht sind (§. 117, a.), κλητοὶ ἅγιοι (Röm. 1, 7. 1 Cor. 1, 2. Vgl. 1 Theß. 4, 7), sofern sie vom Gesetze frei sind (§. 121), sind sie ἐπ' ἐλευθερίᾳ berufen (Gal. 5, 13). Es erhellt hieraus, daß Paulus alle Glieder der Christengemeinde für berufen hält, und eben damit, da nur die Erwählten berufen sind, auch für Erwählte. In der That redet er zu seinen Gemeinden stets so, daß er ihre Erwählung und Berufung voraussetzt, er unterscheidet nie zwischen einer engeren Gemeinschaft Erwählter und zwischen dem äußeren Bestande der christlichen Gemeinschaft. Da die Theilnahme an dieser Gemeinschaft überall erst entstanden war durch das freiwillige Bekenntniß zu Christo, das man nur durch den heiligen Geist ablegen kann (1 Cor. 12, 3 und dazu §. 116, c.), so hat er ein Recht anzunehmen, daß alle Gläubigen (1 Cor. 1, 21) auch erwählt und berufen sind (v. 24). Und wenn auch in einzelnen Fällen bereits die Thatsache an ihn herangetreten war, daß schwere Verirrungen des Glaubens und Lebens bis zur Nothwendigkeit der Ausschließung aus der Gemeinde fortschreiten konnten (1 Cor. 5, 13. Vgl. Gal. 5, 4), so hofft er doch selbst bei dem gröbsten Sünder ihn noch durch eine disciplinarische Maßregel zu erretten (1 Cor. 5, 5).

b) Nach Gal. 1, 6 beruht die Berufung in dem Huldbeweis, den uns Christus durch seinen Versöhnungstod gegeben; denn ohne diesen gäbe es keine erlöste Gemeinde und also auch keine Berufung zu ihrer Mitgliedschaft. Wenn aber das μετατίθεσθαι — εἰς ἕτερον εὐαγγέλιον zugleich ein Abfall ist ἀπὸ τοῦ καλέσαντος ὑμᾶς, so erhellt daraus, daß die Berufung vermittelt war durch das wahre Evangelium, das jenen Versöhnungstod und die darauf gegründete Erlösung verkündete. Deshalb kann auch 5, 8 die menschliche Ueberredung zur judaistischen Irrlehre der göttlichen Gnadenwirkung der Berufung entgegengesetzt werden, welche demnach ein Bewegen zum Gehorsam gegen die Wahrheit (v. 7: τῇ ἀληθείᾳ — πείθεσθαι) und also durch das Evangelium vermittelt ist, dessen Inhalt die Wahrheit bildet (Gal. 2, 5. 14: ἀλήθεια τοῦ εὐαγγελίου; 2 Cor. 6, 7: λόγος ἀληθείας. Vgl. Eph. 1, 13. Col. 1, 5). Sofern nun der Apostel die Glieder der Gemeinde bekehrt und zu dem gemacht hat, was sie sind, kann die durch ihn vermittelte Berufung bezeichnet werden als eine Zeugung durch das Evangelium (1 Cor. 4, 15).

[1]) Wenn 1 Cor. 10, 27 καλεῖν von der Einladung zu einem Gastmahl steht, so hat dies natürlich mit der technischen Bedeutung des Wortes gar nichts zu thun.

Geradezu aber heißt es 2 Theff. 2, 14, Gott habe uns berufen durch das Evangelium (Vgl. Eph. 3, 6). Durch das Evangelium aber kann Gott seine Gnadenwirkung vollziehen, weil das Evangelium eine von ihm herrührende frohe Botschaft ist (*εὐαγγέλιον θεοῦ*: Röm. 1,1. 15, 16. 2 Cor. 11, 7. Vgl. 1 Theff. 2, 2. 8. 9), deren Inhalt Christus (Gal. 1, 16: *εὐαγγελίζεσθαι αὐτὸν* scil. *τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ*. Vgl. Phil. 1, 15. 18; daher das Evangelium ein evangelium de Christo: *εὐαγγέλιον Χριστοῦ*: Röm. 15, 19. 1, 9. 1 Cor. 9, 12. 18. 2 Cor. 2, 12. 9, 13. 10, 14. Gal. 1, 7. Vgl. 1 Theff. 3, 2. 2 Theff. 1, 8. Phil. 1, 27) oder die göttliche Herrlichkeit des erhöhten Christus ist (2 Cor. 4, 4), oder der Glaube an ihn als Heilsbedingung (Gal. 1, 23). Als eine von Gott herrührende Botschaft steht sie wie bei Petrus (§. 63, a.) auf einer Stufe mit dem ATlichen Offenbarungswort (Röm. 9, 6: *ὁ λόγος τοῦ θεοῦ*. Vgl. Röm. 3, 2: *τὰ λόγια τοῦ θεοῦ*. 3, 4: *οἱ λόγοι σου*. 1 Cor. 15, 54: *ὁ λόγος ὁ γεγραμμένος*) und Paulus überträgt wie Petrus (a. a. O.) ohne weiteres Stellen, die von diesem *ῥῆμα* handeln, auf jenes (Röm. 10, 8—18), er nennt es *ὁ λόγος τοῦ θεοῦ* (1 Cor. 14, 36. 2 Cor. 2, 17. 4, 2. Vgl. 1 Theff. 1, 8. 2 Theff. 3, 1 und dazu §. 83, b.) und versichert, daß es in Wahrheit Gottes Wort sei (1 Theff. 2, 13). In diesem Sinne ist es wohl auch zu nehmen, wenn er von dem *λόγος* schlechthin redet (Gal. 6, 6. Vgl. 1 Theff. 1, 6. Col. 4, 3. Phil. 1, 14).[2]) Sofern nun Gott zur Ausrichtung dieser Botschaft sich menschlicher Organe bedient (s. Anmerk. 2), wird sein Wort verkündigt (*κηρύσσειν*: Röm. 10, 8. 1 Cor. 15, 11. 9, 27. Gal. 2, 2. Vgl. 1 Theff. 2, 9. Col. 1, 23), es ist ein *κήρυγμα* (1 Cor. 1, 21), das von dem Apostel als seinem Verkündiger ausgeht (1 Cor. 2, 4. 15, 14), dessen Inhalt aber wieder nur Christus sein kann (Röm. 16, 25: *κήρυγμα τοῦ Χριστοῦ*[3]) Vgl. 1 Cor. 15, 12. 2 Cor. 1, 19), den der Apostel verkündigt (2 Cor, 4, 5. 11, 4. Vgl. Phil. 1, 15) und zwar als gekreuzigten (1 Cor. 1, 23 und dazu §. 109, a.). Soll freilich durch diese nothwendige menschliche Vermittlung der göttliche Inhalt der Botschaft nicht seiner ihm eigenthümlichen Kraft und Wirksamkeit beraubt werden, soll Gott selbst durch seinen Botschafter in der Sache Christi reden (2 Cor. 5, 20),

---

[2]) Zu bemerken ist, daß *τὸ εὐαγγέλιον* nicht bloß die Botschaft ihrem Inhalte nach, das Verkündete, bezeichnet, sondern auch den Act der Verkündigung (Röm. 1, 9. 1 Cor. 9, 18. 2 Cor. 8, 18. 10, 14), und der Genitiv dabei nicht bloß den Inhalt (s. o.), sondern auch denjenigen, der die Botschaft verkündigt (Röm. 2, 16. 16, 25. 2 Cor. 4, 3. Vgl. 1 Theff. 1, 5. 2 Theff. 2, 14). Ebenso bezeichnet *ὁ λόγος* auch den Act der Verkündigung (*ὁ λόγος ἡμῶν* 2 Cor. 1, 18. Vgl. 2 Theff. 3, 14), namentlich wo die Art dieser Verkündigung näher bestimmt wird (1 Cor. 1, 17. 2, 1. 4. Vgl. *λόγοι*: 2, 4. 13. 14, 19). Der Inhalt dieses *λόγος* ist das Kreuz (1 Cor. 1, 18 und dazu §. 109, a.) oder die dadurch gestiftete Versöhnung (2 Cor. 5, 19).

[3]) Statt dessen heißt es 1 Cor. 1, 6 das Zeugniß von Christo (*μαρτύριον τοῦ Χριστοῦ*) oder *τὸ μαρτύριον ἡμῶν* (2 Theff. 1, 10). Vgl. 1 Cor. 2, 1, wenn dort zu lesen: *τὸ μαρτύριον τοῦ θεοῦ*.

so muß dieselbe ohne menschliche Redeweisheit (1 Cor. 1, 17), d. h. ohne rhetorische und philosophische Kunst (2, 1), vom Standpunkte der menschlichen Weisheit aus als thörichte Predigt (1, 21. 3, 18. 4, 10) verkündet, geschweige denn durch menschliche Zuthaten verfälscht werden (2 Cor. 2, 17. 4, 2: *καπηλεύειν*, *δολοῦν*). Das Evangelium muß rein durch sich selbst wirken, nicht durch überredende Weisheitsworte (wodurch nur eine *πεισμονή* wie Gal. 5, 8 erzielt werden könnte) sondern durch den Beweis, welchen der in diesem Gotteswort wirkende Gottesgeist und die von ihm ausgehende Machtwirkung führt (1 Cor. 2, 4. 2 Cor. 6, 7: *ἐν λόγῳ ἀληθείας, ἐν δυνάμει θεοῦ*). Inhalt und Form des Verkündigten muß von diesem Geiste den Verkündigern gegeben sein (1 Cor. 2, 12. 13), so daß es ein *λόγος ἐν δυνάμει πνεύματος* ist (Röm. 15, 19. Vgl. 1 Theſſ. 1, 5).

c) Auch in der urapostolischen Verkündigung übt das Wort der Wahrheit als ein Gotteswort eine Gnadenwirkung von grundlegender Bedeutung (§. 63. 69); aber bei Petrus und Jacobus ist es ihrer noch mehr gesetzlichen Anschauung gemäß die Wiedergeburt, die neue gottwohlgefällige Lebensgestalt, welche dadurch gewirkt wird; bei Paulus ist es der Glaube, als die neue Grundbedingung aller Heilserlangung. Nach 1 Cor. 2, 5 soll der Glaube der Christen nicht beruhen auf Menschenweisheit, sondern auf Gotteskraft d. h. nach dem Zusammenhange mit v. 4 (not. b.) auf der göttlichen Machtwirkung, die von dem im Evangelium wirkenden Gottesgeiste ausgeht. Darum kommt der Glaube aus der Botschaft (Röm. 10, 17 a. Vgl. 1 Cor. 15, 11), die durch göttlichen Befehl ergeht (Röm. 10, 17 b.), darum ist dieser Glaube eine Gnadenwirkung (2 Theſſ. 3, 2 und dazu §. 81, d. Vgl. Phil. 1, 29), für welche der Apostel Gott Dank sagt (Röm. 1, 8. Vgl. 2 Theſſ. 1, 3. Eph. 1, 15. Col. 1, 3), welche aber nicht bei allen eintritt, an die das Evangelium gelangt. Nicht für Alle ist das Evangelium eine Gotteskraft, sondern für die, welche scil. nach dem göttlichen Rathschluß errettet werden (1 Cor. 1, 18) d. h. nach 1, 24 für die Berufenen oder Erwählten (1, 27. 28), weshalb die Erwählung daran erkannt wird, daß das Evangelium bei einem seine Gotteskraft äußert (1 Theſſ. 1, 4. 5 und dazu §. 81, c.). Daß die Bewirkung des Glaubens in der Berufung nothwendig gesetzt ist, folgt auch daraus, daß nach Röm. 8, 30 die *δικαίωσις* ebenso als unmittelbare Folge der Berufung genannt wird, wie sie sonst an die Bedingung des Glaubens geknüpft ist. Für die aber, welche nicht erwählt sind und daher dem Verderben verfallen, ist das Evangelium nicht nur eine Thorheit (1 Cor. 1, 18. 23), sofern es in seiner wahren heilbringenden Bedeutung ihnen verhüllt bleibt (2 Cor. 4, 3), sondern ein Geruch zum Tode (2 Cor. 2, 15. 16), sofern der Unglaube gegen das Wort Gottes sie nicht nur des einzigen Heilsmittels beraubt, sondern als strafbarer Ungehorsam ihnen erst recht den Tod bringt (2 Theſſ. 1, 8 und dazu §. 81, c.).

d) Beruht der Glaube, welcher nach §. 112, c. 116, d. 122, d. 125, a. auf allen Stufen der Heilsordnung das Einzige ist, was von Seiten des Menschen als Bedingung gefordert wird, auf der gött-

lichen Gnadenwirkung, welche das Gotteswort des Evangeliums (not. b.) bei der Berufung (not. a.) an den Erwählten ausübt (not. c.), so scheint das Verhalten des Menschen selbst in keiner Weise für sein Heil bedingend zu sein, sondern Alles nur davon abzuhängen, ob einer von Gott erwählt ist. Dennoch redet Paulus 2 Cor. 6, 1 von einem Annehmen der Gnade (Vgl. 1 Thess. 1, 6: *δέχεσθαι τὸν λόγον*), und im Gegensatz dazu von einem *οὐχ ὑπακούειν τῷ εὐαγγελίῳ* (Röm. 10, 16. Gal. 5, 7: *μὴ πείθεσθαι τῇ ἀληθείᾳ*. Vgl. 2 Tess. 1, 8), das ohne Zweifel als vom Menschen selbst abhängig gedacht ist. Ja, in diesem Sinne erscheint Röm. 1, 16. 1 Cor. 1, 21 das Glauben nicht als die Wirkung des Evangeliums, sondern als die Bedingung, unter welcher das Evangelium die Errettung wirkt (§. 113, d.). Dieser scheinbare Widerspruch löst sich nur dadurch, daß die Erwählung nach §. 126, d. sich selbst an eine bestimmte, vorher erkannte Beschaffenheit des Menschen gebunden hat, aus welcher mit Nothwendigkeit das Annehmen des Wortes, die Erfüllung der Forderung des Gehorsams, den es beansprucht, hervorgeht. Es wäre danach zu unterscheiden zwischen dem gehorsamen Annehmen des Worts Seitens des Menschen, welches aus der Liebe zu Gott, dem empfänglichen Heilsverlangen hervorgeht, und zwischen der in Folge dessen durch das Wort im Menschen gewirkten Ueberzeugung von der Wahrheit des Worts, aus welcher dann wieder der rechtfertigende Heilsglaube im specifischen Sinne hervorgeht (§. 113, b.). Allein es muß zugestanden werden, daß Paulus hier so wenig wie in den Thessalonicherbriefen (§. 81, c. d.) beides begrifflich geschieden hat. Wie das *δέχεσθαι τὸν λόγον* (1 Thess. 2, 13) Gott verdankt wird, so erscheint auch die *ὑπακοὴ ἐθνῶν* (Röm. 15, 18. Vgl. 1, 5. 16, 26: *ὑπακοὴ πίστεως*) als eine Gotteswirkung, und in dem Begriff der *πίστις* geht vollends beides unmittelbar zusammen. Der Apostel seinerseits hat eben eine gedankenmäßige Vermittlung beider Vorstellungsreihen noch nicht bedurft, ihm ist das Heil ebenso gewiß von seinem ersten Anfange an eine göttliche Gnadenwirkung, wie es ihm selbstverständlich ist, daß der Mensch dafür verantwortlich ist, ob diese Gnadenwirkung bei ihm eintritt oder nicht. Seine Lehre von dem göttlichen Vorhererkennen deutet aber eine solche Vermittlung bereits an, ohne daß sie bei ihm durchgreifend vollzogen ist.

§. 128. Der Apostolat.

Zur wirkungskräftigen Verkündigung des Evangeliums sind die Apostel von Gott erwählt und durch Christum berufen und ausgesandt. a) Zu diesem Behuf ist ihnen das Evangelium unmittelbar durch Christum und seinen Geist offenbart und die Vollmacht gegeben, im Namen Christi zu gebieten und zu strafen. b) Das einzige specifische Kennzeichen dieser apostolischen Berufung ist der von Gott gegebene Erfolg ihrer gemeindegründenden Wirksamkeit, und nur indirect die Wundergabe. c) Im Unterschiede von den Zwölfen und denen, die

etwa außer ihnen noch zur apostolischen Wirksamkeit berufen worden, ist Paulus sich bewußt, zum Apostel der Heiden berufen zu sein.d)

a) Soll das Evangelium in göttlicher Kraft die Gnadenwirkung der Berufung vollziehen (§. 127), so müssen besondere Organe zu seiner Verkündigung bevollmächtigt und ausgerüstet sein. Wie sollen sie glauben, wenn sie nicht gehört haben, wie sollen sie hören ohne einen Verkündiger, wie sollen sie verkündigen, wenn sie nicht ausgesandt sind? (Röm. 10, 14. 15). In diesem Sinne sind die Apostel Gesandte, welche mit der Verkündigung des Evangeliums beauftragt sind (Gal. 2, 7. Vgl. 1 Thess. 2, 4), Botschafter in der Sache Christi, durch welche Gott redet (2 Cor. 5, 20). Sie sind, als Diener des neuen Bundes (2 Cor. 3, 6), ausschließlich gesandt, das Evangelium zu verkündigen (1 Cor. 1, 17)[1]) und zwar, um dadurch nach §. 127, c. den Glauben zu bewirken (Röm. 1, 5: *εἰς ὑπακοὴν πίστεως*. Vgl. 1 Cor. 3, 5: *διάκονοι δι' ὧν ἐπιστεύσατε*). Erfolgt die Berufung zur Christengemeinde durch Vermittlung des Apostolats, so muß es für diesen eine besondere Berufung geben, die wieder nach §. 127, a. auf eine besondere Erwählung zurückweist. Gott hat den Apostel von Mutterleibe an ausgesondert (Vgl. Act. 9, 15: *σκεῦος ἐκλογῆς* und 26, 17) und berufen durch seine Gnade (Gal. 1, 15), er ist ein *κλητὸς ἀπόστολος διὰ θελήματος θεοῦ* (1 Cor. 1, 1. 2 Cor. 1, 1. Vgl. Eph. 1, 1. Col. 1, 1), *ἀφωρισμένος εἰς εὐαγγέλιον θεοῦ* (Röm. 1, 1). Auch diese auswahlmäßige Berufung beruht auf einem göttlichen Vorhererkennen (Vgl. §. 126, d.); denn Gott, welcher die Herzen prüft, hat ihn tüchtig befunden, mit dem Evangelium betraut zu werden (1 Thess. 2, 4), was hier natürlich so wenig wie bei der allgemeinen Christenberufung (§. 127, d.) ausschließt, daß Gott ihn zu diesem Dienste tüchtig gemacht hat (2 Cor. 3, 6). Die göttliche Gnade, die alle zu Mitgliedern der Christengemeinde beruft, hat ihn, indem sie ihn zum Christen berief, zugleich speciell zum Apostel berufen. Daher redet er so oft von der Gnade, die ihm gegeben ist (Röm. 1, 5. 12, 3. 15, 15. 1 Cor. 3, 10. Gal. 2, 9 und dazu §. 104, c.), wobei er beides unmittelbar zusammendenkt. Eben darum ist ihm das Bewußtsein seiner Apostelpflicht unzertrennbar von seinem Heilsbewußtsein (§. 125, a.) und die Erfüllung der letzteren keine Sache der Freiwilligkeit (§. 125, d. Anmerk.). Da die allgemeine Christenberufung durch die Verkündigung von Christo (§. 127, b.) vermittelt ist, so müssen die Apostel, welche dies Evangelium selbst verkündigen sollen, durch Vermittlung Christi selbst berufen sein (Röm. 1, 5: *δι' οὗ ἐλάβομεν χάριν καὶ ἀποστολήν*. Vgl. Act. 20, 24), der sie ausgesandt hat (1 Cor. 1, 17: *ἀπέστειλέν με Χριστός*; daher *ἀπόστολος Ἰησοῦ Χριστοῦ* 1 Cor. 1, 1. 2 Cor. 1, 1. 11, 13. Vgl. 1 Thess. 2, 6. Eph. 1, 1. 3, 5. Col. 1, 1, wobei der Genitiv den Absender be-

[1]) Dies will Paulus so streng genommen wissen, daß er nur gelegentlich sich dem Geschäft des Taufens unterzog (1 Cor. 1, 14—16), das er für gewöhnlich andern überließ, wie übrigens auch Petrus gethan zu haben scheint (Act. 10, 48).

zeichnet, wie 2 Cor. 8, 23. Phil. 2, 25: *ἀπόστολος ἐκκλησίας*). Mit großem Nachdruck hebt Paulus hervor, daß er *ἀπόστολος* sei *οὐκ ἀπ' ἀνθρώπων, οὐδὲ δι' ἀνθρώπου, ἀλλὰ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ θεοῦ πατρός* (Gal. 1, 1). Diese Vermittlung seiner Berufung oder seine Aussendung durch Christum ist aber ganz unmittelbar dadurch erfolgt, daß er den Herrn gesehen hat (auf dem Wege nach Damascus §. 77, c.), und gehört wesentlich zu den Bedingungen seiner apostolischen Würde (1 Cor. 9, 1. 15, 8. 9. Vgl. Phil. 3, 12). Dadurch, daß Christus ihn in Vollziehung des väterlichen Willens ausgesandt hat, steht er aber in einem ähnlichen Dienstverhältniß zu Christo wie zu Gott. Er ist Gottes Diener (*διάκονος*: 2 Cor. 6, 4. Vgl. Röm. 11, 13. 2 Cor. 3, 7—9), sein Mitarbeiter (*συνεργός*: 1 Cor. 3, 9. Vgl. 1 Theff. 3, 2), der *οἰκονόμος* über seine *μυστήρια* (1 Cor. 4, 1. 2 und dazu §. 104, a. Vgl. 9, 17); er ist aber zugleich Christi Diener (*διάκονος*: 2 Cor. 11, 23. Vgl. Col. 1, 7. 4, 7; *λειτουργός*: Röm. 15, 16; *ὑπηρέτης*: 1 Cor. 4, 1) und Knecht (*δοῦλος*: Röm. 1, 1. Gal. 1, 10. Phil. 1, 1).

b) Tritt bei der Apostelberufung an die Stelle des Evangeliums von Christo Christus selbst (not. a.), so tritt an die Stelle der Kundmachung der selig machenden Wahrheit durch das Evangelium (*ἀποκαλύπτεται*: Röm. 1, 17. Gal. 3, 23. *πεφανέρωται*: Röm. 3, 21. 2 Cor. 2, 14. Vgl. Col. 1, 26) die unmittelbare Offenbarung. Es gefiel Gott, der den Apostel erwählt und berufen hat, seinen Sohn in ihm zu offenbaren, damit er ihn verkündigen könne (Gal. 1, 16). Nicht von Menschen hat er das Evangelium empfangen und gelernt, sondern durch die ihm von Christo zu Theil gewordene Offenbarung (*δι' ἀποκαλύψεως Ἰησοῦ Χριστοῦ*: 1, 12), und er beweist dies dadurch, daß schon sein Verkehr mit den älteren Aposteln gar nicht der Art war, um von ihnen das Evangelium zu lernen (1, 13—24), daß vielmehr sein Evangelium von ihnen als ein eigenthümliches anerkannt (2, 1—10) und von ihm selber erforderlichen Falls ihnen gegenüber geltend gemacht sei (2, 11—21). Christus hat sich ihm selbst offenbart, nicht nur, indem er ihm auf dem Wege nach Damascus erschien, sondern auch indem er ihm die ganze Bedeutung seiner Person und seines Werkes durch Gesichte und Offenbarungen (2 Cor. 12, 1—7. Vgl. 1 Cor. 11, 23 und dazu §. 118, b.) kundthat und ihn die Tiefen der göttlichen Heilsrathschlüsse erkennen lehrte durch seinen Geist.[2]) Sein Evangelium ist seinem Wesen nach das offenbar gewordene Geheimniß des göttlichen Heilsrathschlusses (Röm. 16, 25: *ἀποκάλυψις μυστηρίου*), dessen Inhalt (1 Cor. 2, 7) Gott den Aposteln durch seinen Geist offenbart hat (2, 10. 12. Vgl. Eph. 3, 3. 5), der sie zugleich nach §. 127, c. die *λόγοι* lehrt, in welchen dasselbe verkündigt

[2]) Es erhellt hier aufs Neue, daß dieser offenbarungsmäßige Ursprung seines Evangeliums keineswegs ausschließt, daß Paulus die geschichtlichen Elemente seiner Predigt aus der Ueberlieferung aufgenommen (§. 107, a.) und sich vielfach an die hergebrachten Lehrformen angeschlossen hat (§. 77, d.); aber in diesem Allen liegt das eigentlich Wirkungskräftige seiner Verkündigung nicht.

werden muß (v. 13). Die Geistesbegabung, welche dieser Offenbarungshergang voraussetzt, ist nach §. 116 natürlich nichts, was den Aposteln ausschließlich eigen wäre. Paulus meint nur auch den Geist Gottes zu haben (1 Cor. 7, 40) und legt darum seiner in diesem Geiste abgegebenen γνώμη über Dinge, welche die Heilswahrheit nicht betreffen, keine bindende Autorität bei (7, 35. Vgl. v. 25. Vgl. 2 Cor. 8, 10 mit v. 8), wenn er auch sich bewußt ist, kraft der Barmherzigkeit, die er vom Herrn empfangen, indem er zum Apostel berufen, glaubwürdig (v. 25: πιστός) zu sein und so seine γνώμη als beachtenswerth geltend machen zu können. Specifisch ist ihm nur dies, daß er die Erkenntniß der Heilswahrheit, die alle andern durch apostolische Verkündigung empfangen, unmittelbar von Gott durch Christum oder durch seinen Geist empfangen hat und so zum Diener des neuen Bundes befähigt ist (2 Cor. 3, 5. 6). Damit hängt dann zusammen, daß er in Kraft seiner Sendung die Vollmacht hat, im Namen Christi Anordnungen in den Gemeinden zu treffen (1 Cor. 14, 37 lies: ἃ γράφω ὑμῖν ἐντολὴ κυρίου ἐστίν. Vgl. §. 82, b. 122, a.), wofür er den Gehorsam der Gemeinden beansprucht (2 Cor. 2, 9. 7, 15. 10, 6. Vgl. Phil. 2, 12. Philem. v. 21), obwohl er von diesen seinen Anordnungen im Namen Christi immer noch die unmittelbaren Anordnungen Christi selbst unterscheidet (1 Cor. 7, 10. 9, 14). Dahin gehören dann namentlich auch die im Namen Christi ausgesprochenen Strafverfügungen (1 Cor. 5, 4), hinsichtlich derer er nicht zweifelt, daß der Erfolg bewähren werde, wie Christus in ihm und durch ihn geredet hat (2 Cor. 13, 3. 4. Vgl. 10, 6). Doch darf diese Vollmacht, die ihm der Herr gegeben hat, immer nur zur οἰκοδομή und nicht zur καθαίρεσις der Gemeinde dienen (2 Cor. 10, 8. 13, 9).

c) Die Verkündigung des Evangeliums ist keineswegs an den Apostolat gebunden, selbst nicht die berufsmäßige (1 Cor. 9, 14), welche das Recht begründet, sich durch die Gemeinde verpflegen zu lassen (v. 7—13); denn zu denen, welchen Paulus dies Recht zuspricht, rechnet er nach v. 5. 6 außer den Brüdern des Herrn auch den Barnabas. Dahin gehört die lange Reihe seiner Mitarbeiter (Röm. 16, 3. 9. 21. Vgl. Phil. 2, 25. 4, 3. Col. 4, 11. Philem. 1. 24), die wie Timotheus (1 Theff. 3, 2) mit ihm συνεργοὶ θεοῦ ἐν τῷ εὐαγγελίῳ waren und wie er das Werk des Herrn trieben (1 Cor. 16, 10). War auch die gewöhnliche Aufgabe dieser Mitarbeiter mehr die Pflege und Förderung der Gemeinden, so konnte doch auch ihre Wirksamkeit gelegentlich eine glaubenerweckende sein, da er sich und den Apollos gemeinsam bezeichnet als διάκονοι, δι᾽ ὧν ἐπιστεύσατε (1 Cor. 3, 5). Dennoch bleibt der Erfolg der evangelischen Verkündigung, wie er nach not. a. im Begriff des Apostolats liegt, das specifische Zeichen der Apostelwürde. Daß Paulus mit dem Evangelium betraut ist (Gal. 2, 7), erkennen die Urapostel daran, daß Gott wirksam gewesen ist, um ihm diesen Erfolg zu geben (v. 8). Wie die allgemeine Christenberufung daran erkannt wird, daß das Evangelium an dem Einzelnen wirksam wird (1 Theff. 1, 4. 5 und dazu §. 127, c.), so wird die Apostelberufung daran erkannt, daß diese Wirkung von der

Predigt des Apostels ausgeht (1 Cor. 9, 1). Ist der Apostolat das Organ, durch welches Gott die Einzelnen zur Mitgliedschaft der Christengemeinde beruft, so ist der specifische Erfolg der apostolischen Predigt die Gemeindegründung (1 Cor. 3, 10: *κατὰ τὴν χάριν τὴν δοθεῖσάν μοι — θεμέλιον τέθεικα*. Vgl. v. 6—8: *ἐφύτευσα*). Daher ist es der Grundsatz des Apostels, das Evangelium nur da zu verkündigen, wo der Name Christi noch nicht bekannt wird (Röm. 15, 20), damit so sein specifisch-apostolischer Beruf sich bewähren könne. Wie er Einzelne, die er bekehrt hat, seine (geistlichen) Kinder nennt (1 Cor. 4, 17. Vgl. Philem. v. 10), so ist er auch der Vater der Gemeinden, die er gezeugt hat (1 Cor. 4, 15. Gal. 4, 19), ist ihr Apostel im engeren Sinne (1 Cor. 9, 2). Sie sind das Siegel seines Apostolats (1 Cor. 9, 2), sein Empfehlungsbrief (2 Cor. 3, 2). Christus wirkt aber durch den Apostel nicht nur *λόγῳ*, sondern auch *ἔργῳ* (Röm. 15, 18), in jener Beziehung ist es die *δύναμις πνεύματος*, welche sich in dem Erfolg seiner Wirksamkeit beweist, in dieser ist es die *δύναμις σημείων καὶ τεράτων*, die an ihm sichtbar wird (v. 19). Diese *σημεῖα καὶ τέρατα καὶ δυνάμεις* betrachtet er 2 Cor. 12, 12 als die Erkennungszeichen seines Apostolats (*σημεῖα τοῦ ἀποστόλου*. Vgl. Act. 15, 12). Nach der ersten Stelle ist es klar, daß darunter unmöglich bloß Machtwirkungen auf geistigem Gebiete verstanden werden können. Welcher Art aber sonst diese Wunder waren, wissen wir nicht. Gelegentlich hören wir, daß Paulus die Wundergabe des Zungenredens in besonders hohem Grade besaß (1 Cor. 14, 18) und daß er sich die Vollmacht zutraut, mit Hülfe der *δύναμις Χριστοῦ*, die ihm auch sonst beiwohnt (2 Cor. 12, 9), einen dem Satan zu übergeben zum Verderben des Fleisches (1 Cor. 5, 4. 5) d. h. eine körperliche Krankheit über ihn zu verhängen, die der Satan herbeiführen sollte (Vgl. Act. 13, 9—11). Allein diese Wundergabe konnte nur indirect seinen Apostolat bezeugen, sofern der, welcher so sichtlich sich des Beistandes Christi erfreute, sich nicht lügenhafter Weise für seinen Apostel ausgeben konnte. Wenn er sich 2 Cor. 12, 1. 7 seiner Gesichte und Offenbarungen rühmt, so wurden solche auch Anderen in der Gemeinde zu Theil (1 Cor. 14, 6. 26. Vgl. Eph. 1, 17), der es an Wundergaben mancherlei Art überhaupt nicht fehlte (1 Cor. 12, 9. 10. 29. 30). Auch die Erscheinung Christi, die ihm zu Theil geworden war, ist an sich nicht ein specifischer Beweis seines Apostolats. Ohne sie hätte er kein Apostel sein können (1 Cor. 9, 1 und dazu not. a), aber Christus war auch mehr als fünfhundert Brüdern erschienen, ohne daß diese darum Apostel wurden (1 Cor. 15, 6). Wenn er bei dieser Erscheinung zum Apostel berufen zu sein behauptete, so blieb doch das einzige entscheidende Kriterium für die Wahrheit dieser Aussage der Erfolg seiner gemeindegründenden Wirksamkeit.

d) Was Paulus nach not. a.—c. über den Apostolat lehrt, ist sichtlich abstrahirt aus seinem eigenen apostolischen Bewußtsein und seiner Lebenserfahrung. Es leidet darum auch nur theilweise Anwendung auf die Urapostel, die er aber als solche anerkennt (Gal. 1, 17: *οἱ πρὸ ἐμοῦ ἀπόστολοι*). Er nennt sich den Geringsten unter den

Aposteln, der nicht werth sei, den Apostelnamen zu führen, weil er die Gemeinde Gottes verfolgt habe (1 Cor. 15, 9); aber er spricht es auch mit Dank gegen die göttliche Gnade freimüthig aus, daß er mehr als alle gearbeitet habe (v. 10). Uebrigens scheint Paulus den Kreis der Apostel nicht auf sich und die Urapostel beschränkt zu haben. Zwar wenn er 1 Theff. 2, 4. 6 auch Silvanus und Timotheus als Apostel Christi zu bezeichnen scheint, die mit dem Evangelium betraut sind, so kann hier zweifelhaft bleiben, ob der Plural nicht bloß rhetorische Figur ist, zumal Timotheus, so oft er auch sonst genannt wird, überall nur als sein Mitarbeiter erscheint. Dagegen redet Paulus 1 Cor. 15, 7 von allen Aposteln im ausdrücklichen Unterschiede von den Zwölfen (v. 5). Namentlich scheint unter jene Jacobus eingeschlossen zu sein, der auch Gal. 1, 19, wie 1 Cor. 9, 4 die Brüder des Herrn überhaupt, in gewissem Sinne den Aposteln gleichgestellt wird, und vielleicht dachte ihn Paulus bei der nach 1 Cor. 15, 7 ihm zu Theil gewordenen Erscheinung zu apostolischer Wirksamkeit berufen.[a]) Die ὑπερλίαν ἀπόστολοι, die dem Apostel in Corinth entgegentraten (2 Cor. 11, 5. 12, 11), weist er mit ihrem Anspruch auf apostolische Würde nicht einfach ab, sondern er sucht aus andern Gründen darzuthun, daß sie ψευδαπόστολοι seien (2 Cor. 11, 13). An sich muß er es also für möglich gehalten haben, daß auch Andere außer ihm und den Zwölfen zu apostolischer Wirksamkeit berufen werden könnten. Seinen Apostolat aber hatten die Urapostel in Jerusalem nicht nur überhaupt anerkannt, sie hatten sich auch speciell überzeugt, daß er nach der ihm gegebenen Gnade (not. a.) mit dem εὐαγγέλιον τῆς ἀκροβυστίας betraut sei, wie Petrus mit dem εὐαγγέλιον τῆς περιτομῆς (Gal. 2, 7—9 und dazu not. c.). Er selbst war sich bewußt, daß der Zweck seiner ἀποστολή war, den Gehorsam des Glaubens zu wirken unter allen Völkern (Röm. 1, 5. Vgl. v. 14), daß er der λειτουργὸς Χριστοῦ εἰς τὰ ἔθνη (Röm. 15, 16), der ἀπόστολος ἐθνῶν sei (Röm. 11, 13. Vgl. Eph. 3, 8. 1. Act. 26, 17). Als solcher hatte er den Heiden das Evangelium zu verkündigen und sie dadurch zur Mitgliedschaft der Gemeinde zu berufen. Damit war schon gegeben, daß die Heiden als solche und nicht erst nach Annahme der Beschneidung und des Gesetzes (wodurch sie ja Juden wurden) zur Theilnahme an dem christlichen Heil berufen waren. Das führt uns aber von der geschichtlichen Verwirklichung des Heiles in den Einzelnen zur Verwirklichung des Heils in den beiden großen Theilen der vorchristlichen Menschheit, Heiden und Juden, über.

---

[a]) In der Apostelgeschichte wird auch Barnabas als ἀπόστολος bezeichnet (14, 4. 14). Vgl. 1 Cor. 9, 6. Gal. 2, 9 (not. c.).

Sechszehntes Capitel.
Die Berufung der Heiden und die Errettung Israels.

§. 129. Die Berufung der Heiden.

Die Universalität des christlichen Heils ist ebenso begründet in dem allgemein menschlichen Heilsbedürfniß, wie in der schlechthinnigen Neuheit desselben, in der Einheit Gottes, wie in der Allherrschaft Christi. a) Hatte sich Gott auch den Heiden gegenüber nicht wie den Juden gegenüber durch eine Verheißung gebunden, so war doch die Barmherzigkeit Gottes, welche die Berufung auch auf die Heiden ausdehnt, vielfach in der Schrift geweissagt worden. b) Die Prärogative Israels, wonach es zuerst das Heil erlangen sollte, war auch durch die Heidenmission des Apostels nicht verleugnet, sofern die von ihm bekehrten Heiden nur in die Heilsgemeinschaft Israels aufgenommen wurden. c) Daß aber dazu nicht der Durchgang durch das Proselytenthum gehöre, beweist Paulus daraus, daß die Rechtfertigung, auf der die Verheißung ruht, dem Abraham, als er noch unbeschnitten war, lediglich auf Grund des Glaubens ertheilt, und dadurch das Heil auch den geistlichen Kindern Abrahams zugänglich gemacht sei. d)

a) Die Universalität des christlichen Heils war dem Apostel mit seiner ganzen Auffassung desselben von vornherein gegeben (Vgl. §. 77, c.). Ging er von dem allgemein menschlichen Bedürfniß der δικαιοσύνη aus, so war darin kein Unterschied zwischen Juden und Heiden, sie entbehrten beide der Gerechtigkeit (Röm. 3, 22. 23), weil sie beide unter der Sündenherrschaft standen (v. 9), die als solche von dem Unterschied der vorchristlichen Religionen ganz unabhängig war, und in der beiden gemeinsamen Abkunft von Adam ihren letzten Ursprung hatte. Muß demnach einmal Gott selbst ohne ihr Zuthun und aus reiner Gnade den Menschen die Rechtfertigung ertheilen, da sie durch sich selbst die Gerechtigkeit nicht haben und nicht haben können, so wird der Weg, auf dem er dies thut, nur Einer sein können, wie er selbst nur Einer ist (Röm. 3, 30). Wenn man die Einheit Gottes nicht preisgeben will, so ist Gott nicht nur der Juden, sondern auch der Heiden Gott (v. 29), sein allein durch ihn selbst bedingtes Handeln in der Rechtfertigung kann also bei beiden nur das gleiche sein. Faßt man von der andern Seite das neue Leben in den Blick, das durch die Gnade im Menschen hergestellt werden soll, so ist dies eine Neuschöpfung, der gegenüber der Unterschied der vorchristlichen Religionen ebenfalls etwas durchaus gleichgültiges ist (Gal. 6, 15). Diese Neuschöpfung kommt in Allen in gleicher Weise durch die Lebensgemeinschaft mit Christo zu Stande, in welcher die Unterschiede des vor-

christlichen Lebens verschwinden (Gal. 3, 28. 1 Cor. 12, 13. Vgl. Col. 3, 11) und nur noch der Glaube etwas gilt, der die Bedingung derselben ist (Gal. 5, 6). Der erhöhte Herr endlich, dem der Apostel seine Errettung verdankte, war nicht bloß der Messias der Juden, es war der Allherrscher und es hieße seine κυριότης beschränken, wenn man nicht zugeben wollte, daß er reich genug ist, Alle ohne Unterschied, Heiden wie Juden, zu erretten, wenn sie ihn im Glauben anrufen (Röm. 10, 12. Vgl. v. 14).

b) Ist auch das christliche Heil ein universelles (not. a.), so ist doch die Stellung der Juden und Heiden zu demselben von vornherein keine ganz gleiche. Die Verheißung dieses Heils war den Juden aus Gnaden geschenkt (Gal. 3, 18); aber nachdem Gott einmal diese Verheißung gegeben, war er auch ihnen gegenüber an dieselbe gebunden (Röm. 15, 8 und dazu §. 101, d.). Den Heiden gegenüber hatte er sich nicht durch eine ähnliche Verheißung gebunden, sie mußten rein die Barmherzigkeit Gottes preisen, wenn er sich ihrer Noth erbarmte (Röm. 15, 9), wenn er den ganzen Reichthum seiner Herrlichkeit dadurch bewies, daß er nicht nur aus den Juden, sondern auch aus den Heiden sich etliche zu Gefäßen seiner Barmherzigkeit berief (9, 23. 24. Vgl. Eph. 1, 11—14. 3, 6). Allein auch von dieser Seite her scheint die Berufung der Heiden keiner besonderen Rechtfertigung zu bedürfen, da sie ja nur eine reichere Beweisung seiner Barmherzigkeit ist, die ihrem Wesen nach eine freie und unbedingte ist (Röm. 9, 15). Am wenigsten konnten die Juden daran Anstoß nehmen; denn wenn Gott auch den Heiden selbst keine Verheißung gegeben hatte, so hatte doch die Weissagung der Schrift, die sie kannten und anerkannten, vielfältig die Berufung der Heiden in Aussicht genommen (§. 102, b.).

c) Hatte die Weissagung auch bereits die Berufung der Heiden in Aussicht genommen (not. b.), so war doch dabei überall die Voraussetzung, daß Israel zuerst an dem messianischen Heil Antheil erlangen sollte und durch seine Vermittlung dasselbe zu den Heiden kommen. In dieser Voraussetzung stimmt Paulus mit den Uraposteln (§. 49, a.) überein, wenn auch nach ihm das Heil zuerst den Juden bestimmt ist (Röm. 1, 16). So lange nun die Bekehrung von Heiden etwas Vereinzeltes blieb und der Grundstock der Gemeinde ein judenchristlicher war (§. 49, b. 50, d.), blieb diese Prärogative Israels unangetastet; als aber durch die Heidenmission des Apostels die Heiden in Masse zur Gemeinde geführt wurden und der ganze Charakter derselben ein überwiegend heidenchristlicher wurde, mußte die Frage entstehen, wie die Berufung der Heiden mit der Erwählung Israels auszugleichen sei, die auch für Paulus den unverlierbaren Vorzug des Judenthums bildete (§. 101, d.). Wenn auch Paulus durch die Art, wie er nach der Apostelgeschichte überall zuerst bei den Juden anknüpfte, principiell diese Prärogative Israels wahrte, so war doch damit factisch wenig geändert; seine ihm speciell gegebene Aufgabe war doch nach §. 128, d. die Heidenmission als solche und ihr Erfolg die Bildung einer Heidenkirche, welche vor Israel und an der Stelle Israels

des messianischen Heils theilhaftig wurde. Dies war auch für das Bewußtsein des Heidenapostels nur so zu rechtfertigen, daß die Heiden, obwohl sie nicht leibliche Nachkommen Abrahams waren, doch in die Heilsgemeinschaft Israels aufgenommen wurden. Durch einen Act der göttlichen Allmacht und Güte waren die Zweige des wilden Oelbaums eingepropft in den edlen Oelbaum, dessen Wurzel die Erzväter sind (Röm. 11, 16—24. Vgl. besonders v. 17. 22. 24. Vgl. Eph. 2, 11—13. 19), und so war es doch Israel, das die Verheißung erlangt hatte, wenn auch in der neuen Gestalt, die es durch die Einverleibung der gläubigen Heiden gewonnen hatte. In dieser war es, ähnlich wie bei Petrus (§. 50—52), freilich nicht mehr das *Ἰσραὴλ κατὰ σάρκα* (1 Cor. 10, 18), sondern das Israel Gottes (Gal. 6, 16), nicht mehr das irdische Jerusalem mit seinen Kindern (Gal. 4, 25), sondern das obere Jerusalem, das die Mutter der Christen ist (v. 26). Es war aber dennoch nicht jenes uns so geläufige, dem israelitischen Bewußtsein aber ganz undenkbare Quidproquo, mittelst dessen man an die Stelle des leiblichen Samen Abrahams ohne weiteres die geistlichen Kinder Abrahams setzt, wodurch sich Paulus über jene Schwierigkeit hinweghalf. Eben darum deutet er Gal. 3, 16 die abrahamitische Weissagung auf Christus, der wirklich auch leiblich *τὸ σπέρμα Ἀβραάμ* war. Wenn nun auch solche, die leiblich nicht Same Abrahams sind, die diesem Samen gegebene Verheißung erlangt haben, so ist es nur geschehen, weil sie durch ihre Lebensgemeinschaft mit Christo in eine Verbindung mit ihm getreten sind, kraft welcher sie von dem Kindesrecht des Erbtheils, das dieser Same im ursprünglichen Sinne erlangt hat, nicht ausgeschlossen sein können (Gal. 3, 28. 29 und dazu §. 124, d.).

d) Der Gedanke, daß auch solche, die nicht leibliche Nachkommen Abrahams waren, in die Heilsgemeinschaft Israels eintreten könnten (not. c.), war dem Judenthum keineswegs fremd (Vgl. §. 50, d.). Alle Proselyten traten ja auf diesem Wege in die Gemeinschaft der abrahamitischen Segnungen ein, aber vollständig freilich nur, indem sie die Beschneidung und das Gesetz annahmen. Es war darum eine sehr nahe liegende Forderung Seitens der Judaisten, wenn sie das Gleiche von den Heiden verlangten, die an dem messianischen Heil Antheil erlangen wollten. Die Urapostel hatten nach §. 49, c. diese Forderung abgelehnt und Paulus konnte sie vollends nicht gewähren, weil ja dann die Heiden nicht als solche (not. a. b.), sondern erst, nachdem sie Juden geworden, zur Christengemeinde berufen waren. Er sucht darum nachzuweisen, daß die den Heiden gewährte Theilnahme an den abrahamitischen Verheißungen nicht durch die Beschneidung bedingt sein könne. Er zeigt, daß Abraham, als er die Rechtfertigung aus dem Glauben erlangte (§. 112, d.), die nach Röm. 4, 13 die Bedingung für die Erlangung alles ihm verheißenen Heils ist, noch unbeschnitten war (v. 9. 10), vielmehr die Beschneidung erst als Siegel der Rechtfertigung aus dem Glauben empfing, die ihm in der Vorhaut zu Theil ward (v. 11). Darin sieht er die ausdrückliche

Absicht Gottes, anzuzeigen, daß die Rechtfertigung (und damit die Heilserlangung) nicht von der Beschneidung abhänge, sondern nur davon, daß einer im Glauben dem Abraham ähnlich und insofern sein geistliches Kind sei, möge er nun beschnitten sein oder nicht (v. 11. 12). So sollte die Verheißung dem ganzen Samen Abrahams zu Theil werden, nicht nur dem, welcher es auf Grund des Gesetzes kraft leiblicher Abstammung und Beschneidung ist, sondern auch dem, welcher es in jenem metaphorischen Sinne (Vgl. §. 20, c., 24, c. und schon §. 114, d., 116, c.) kraft der Wesensähnlichkeit mit Abraham durch den Glauben ist (v. 16). Paulus deutet also auch hier, wo er das *σπέρμα* der abrahamitischen Verheißung collectiv faßt (v. 13), keineswegs den leiblichen Samen ohne weiteres in einen geistlichen um (Vgl. not. c.), sondern er zeigt, daß die bedingungslose Aufnahme der Abrahamskinder, die es lediglich im metaphorischen Sinne sind, in die Theilnahme an den Kindesrechten (not. c.) durch jene bedeutungsvolle Anordnung Gottes in Betreff des Zeitpunktes der Rechtfertigung Abrahams sowie durch die Bedingung, woran dieselbe geknüpft, begründet sei und daß die Verheißung Gen. 17, 5 auf eine Vaterschaft Abrahams in diesem weiteren Sinne hinweise, weil leiblich Abraham der Vater vieler Völker nicht geworden ist (v. 17). In ähnlicher Weise zeigt er Gal. 3, 2—5, daß die Heidenchristen auf Grund des Glaubens die Geistesmittheilung empfangen haben, wie Abraham die Rechtfertigung (v. 6), daß sie also hinsichtlich ihres Glaubens in metaphorischem Sinne Kinder Abrahams sind (v. 7). Wenn er nun aber die Theilnahme der Heiden an dem Segen Abrahams begründen will, so beruft er sich nicht auf ein etwa mit diesem metaphorischen Kindschaftsverhältniß ohne weiteres gegebenes Kindes- und Erbrecht, sondern darauf, daß allen Völkern in Gemeinschaft mit Abraham Segen verheißen sei (v. 8), und also, da diese Verheißung dem gläubigen Abraham gegeben sei, auch nur die Gläubigen in Gemeinschaft mit dem gläubigen Abraham gesegnet werden können (v. 9). Auch hier wird also die Uebertragung der Rechte der leiblichen Abrahamskinder auf die geistlichen erst durch die nähere Betrachtung der dem Abraham gegebenen Verheißung ausdrücklich gerechtfertigt.

§. 130. Die theilweise Verstockung Israels.

Die mit der Berufung der Heiden Hand in Hand gehende Verwerfung Israels schien der augenfälligste Widerspruch zu sein mit der diesem Volke unwiderruflich gegebenen Verheißung. a) Allein das Verfahren Gottes in der Urgeschichte des Volkes zeigt, daß mit der dem Volke als solchem gegebenen Verheißung nicht allen einzelnen leiblich von den Vätern stammenden Individuen die Theilnahme an derselben gewährleistet ist. b) Die vom Heile Ausgeschlossenen sind in Folge des Anstoßes, den sie an Christo genommen und wegen ihres unentschuldbaren Widerstandes gegen die neue Heilsordnung durch eigene Schuld dem Verstockungsgerichte verfallen. c) So viel derer

aber auch sein mögen, das Volk als solches ist damit nicht verstoßen; es ist noch ein Rest übrig, der das Heil erlangt hat. d)

a) Was die Berufung der Heiden (§. 129) am bedenklichsten erscheinen lassen konnte, war, daß Hand in Hand mit ihr die Verwerfung Israels, wenigstens dem größten Theile nach, ging. Das Einpfropfen der wilden Zweige setzte das Ausbrechen der natürlichen Zweige voraus (Röm. 11, 19). Wenn sich die christliche Mission in ihrem erfolgreichsten Arbeiter (1 Cor. 15, 10) den Heiden zuwandte, so wurde ihr Segen dem Volke Israel entzogen; ausdrücklich verkündet es Paulus den Juden als ein Gottesgericht, daß die evangelische Verkündigung, durch welche die Berufung effectuirt wird, sich von den Juden zu den Heiden wendet (Act. 13, 46. 28, 28). Und so geflissentlich auch die Apostelgeschichte nachweist, daß Paulus immer wieder bei den Juden anknüpfte (§. 129, c.), so deutlich zeigt doch auch sie, daß er immer wieder sich von ihnen zu den Heiden wandte. Mit der Entziehung der evangelischen Verkündigung war aber der Weg zum Heil ihnen verschlossen, sie waren, obwohl *κατὰ φύσιν κλάδοι* (Röm. 11, 24), dennoch von der Wurzel und der Fettigkeit des Oelbaumes (v. 17) d. h. von dem den Vätern verheißenen Heil, an welchem die Heiden durch ihre Einpfropfung Antheil erlangt hatten (§. 129, c.), ausgeschlossen. Und doch war die von den Vätern überkommene Verheißung das unverlierbare Besitzthum Israels, das immer noch um der Väter willen das gottgeliebte Volk war (Röm. 11, 28 und dazu §. 101, d.). Unmöglich konnte Gott sein Volk verstoßen haben, das er ja vorher gekannt, ehe er es zu seinem Volke erwählte (Röm. 11, 2. Vgl. §. 50, b.). War es also zur Erlangung des Heils untüchtig, so hätte Gott in Voraussicht dieser seiner Untauglichkeit, es nicht zu seinem Volk erwählt; hatte er es aber einmal erwählt, so konnte keine Untreue desselben die Treue Gottes gegen seine Verheißung aufheben (Röm. 3, 3), Gott konnte die ihm verliehenen Gnadengaben und insbesondere seine Berufung nicht zurücknehmen (11, 29). Die Frage, welche Paulus Röm. 9—11 so eingehend verhandelt, war auch von seinen Prämissen aus ein schwer zu lösendes Problem, das sein von patriotischem Schmerze um seine Volksgenossen tief bewegtes Herz (Röm. 9, 1—3. 10, 1) viel beschäftigte.

b) Daß Viele, welche leiblich von Abraham abstammten und darum Anspruch auf das dem Samen Abrahams verheißene Heil zu haben schienen, dasselbe doch nicht erlangten, war nach not. a. unzweifelhafte Thatsache. Allein Paulus behauptet, daß nicht alle, die leiblich von dem Stammvater der Nation abstammen (*πάντες οἱ ἐξ Ἰσραήλ*), das Israel bilden, dem die Verheißung gegeben ist (Röm. 9, 6), nicht alle, die leiblich Abrahams Same sind, das Kindesrecht haben, das ihnen den Antheil an der abrahamitischen Verheißung zusichert (v. 7). Damit soll keineswegs gesagt sein, daß der Same Abrahams, dem die Verheißung gegeben ist, nicht im eigentlichen Sinne zu nehmen sei (§. 129, c. d.), sondern nur, daß die dem Volk als solchem gegebene Verheißung sich nicht ohne weiteres auf jedes

einzelne Individuum bezieht, das kraft der leiblichen Abkunft von den Erzvätern dazu gehört, daß immerhin einzelne leer ausgehen können, wenn nur das Volk als solches die Verheißung erlangt. Daß dies ganz im Sinne der ATlichen Verheißung gedacht ist, erhellt daraus, daß die Propheten stets an der Verwirklichung des Heils für das Volk festhalten, wie vielen Einzelnen sie auch in den der messianischen Zeit vorhergehenden Gottesgerichten den Untergang drohen (Vgl. auch §. 48, c.). Paulus begründet dies aber speciell durch zwei Beispiele aus der Urgeschichte des Volkes. Abraham hatte zwei leibliche Söhne und doch wurde nur der verheißungsmäßig geborene als σπέρμα gerechnet und empfing die Rechte der Gotteskindschaft (9, 7—9). Und wenn man hier noch sagen könnte, Isaak allein sei doch der Sohn der rechtmäßigen Gemahlin gewesen, so waren Esau und Jacob Zwillingskinder Eines Vaters und Einer Mutter und doch bestimmte Gott schon vor ihrer Geburt, ehe sie also irgend etwas gethan hatten, daß der Erstgeborene dem Nachgeborenen dienen und so dieser allein das volle Kindesrecht erlangen solle (9, 10—12). Wenn also auch jetzt nicht alle, die leiblich von Abraham stammen, das Heil erlangen, wenn Gott auch jetzt sich vorbehält, zu bestimmen, welche von den leiblichen Nachkommen der Erzväter Kindesrecht erhalten sollen, und wenn er bei dieser Bestimmung gar nicht nach den Werken fragt, sondern nur die Gläubigen aus Israel das Heil erlangen läßt, so thut er nur, was er schon in der Urgeschichte des Volks gethan, wo er vor der Geburt der Kinder und ohne jede Rücksicht auf ihr Thun (v. 11) die Bestimmung über ihr Schicksal traf. Sofern nun das frühere Verfahren Gottes der beste Ausleger für den Sinn ist, in welchem Gott dem Samen Abrahams die Verheißung gegeben hat, so kann Paulus mit Recht behaupten, daß mit der Ausschließung vieler einzelnen Individuen vom Heil diese Verheißung nicht hinfällig geworden ist (9, 6).

c) Es könnte ungerecht scheinen, wenn Gott ohne jede Rücksicht auf ihr Thun (not. b.) bestimmt, welche der leiblichen Nachkommen Abrahams das Kindesrecht haben und das Heil erlangen sollen (Röm. 9, 14). Diesen Gedanken schlägt nun Paulus, wie bereits §. 126, b. gezeigt, zunächst damit nieder, daß er auf das absolute Recht provocirt, das der Schöpfer über sein Geschöpf hat (Röm. 9, 20. 21), erinnert dann aber daran, wie gerade die Juden am wenigsten Anlaß zu jenem Hadern mit Gott haben, sofern er sich ihnen gegenüber keineswegs jenes absoluten Rechtes bedient, sondern sie, trotzdem sie als Zornesgefäße zum Verderben reif waren, dennoch mit vieler Langmuth getragen habe (Röm. 9, 22), um sie dadurch zur Buße anzutreiben (2, 4). Das setzt voraus, daß die Juden eine schwere Schuld auf sich geladen haben, durch welche sie dem Zorne Gottes und dem Verderben verfallen sind. Diese Schuld besteht nun natürlich nicht darin, daß sie das Gesetz nicht gehalten haben; denn das kann kein Mensch, und die Heiden, welche das Heil erlangt haben, haben es zugestandener Maßen gar nicht einmal versucht (9, 30). Wohl aber bestand ihre Schuld darin, daß sie der Gerechtigkeit aus den Werken nachjagten (9, 31. 32) und so eine eigene Gerechtigkeit aufrichten wollten, statt

sich der neuen Ordnung der Rechtfertigung unterzuordnen (10, 3), nachdem doch mit Christus das Ende des Gesetzes gekommen (v. 4) und an die Stelle der Werkgerechtigkeit die Glaubensgerechtigkeit getreten war (v. 5—13). Sie können sich nicht damit entschuldigen, daß sie die Botschaft (von dieser neuen Gerechtigkeit) nicht gehört haben; denn dieselbe ist in alle Welt ergangen (v. 18), auch nicht damit, daß sie dieselbe nicht verstanden haben; denn die unverständigen Heiden haben sie gar wohl verstanden (v. 19. 20). Vielmehr sind sie ungehorsam gewesen dem Evangelium, das seine Annahme und den Glauben an das in ihm dargebotene Heil verlangte (v. 16), weil sie, wie schon der Prophet sie geschildert (Jesaj. 65, 2), ein ungehorsames und widerspenstiges Volk sind (v. 21. Vgl. 15, 31: *οἱ ἀπειθοῦντες*). Der tiefere Grund dieses Ungehorsams war aber, daß sie sich an dem Messias stießen, den das Evangelium verkündete (Röm. 9, 32), weil der Gekreuzigte kein Messias nach ihrem Sinne war (1 Cor. 1, 23). Darum haben sie das Heil nicht suchen wollen im Glauben an ihn (9, 33), sondern sind über den Stein des Anstoßes gestrauchelt (11, 11) und nun ist das Verstockungsgericht über sie gekommen, wie es die Propheten schon geschildert haben (11, 7—10) und wie es Paulus vorgebildet sieht in der Decke Mosis, die dem Volke das Verschwinden des Glanzes auf dem Angesichte Mosis d. h. hier die Vergänglichkeit der Herrlichkeit des Gesetzesbundes verhüllte (2 Cor. 3, 13—15 und dazu §. 102, d.). Aber diese Verstockung und die damit gesetzte Ausschließung vom Heil ist ihnen widerfahren durch eigene Schuld: *τῇ ἀπιστίᾳ ἐξεκλάσθησαν* (Röm. 11, 20). Ganz so lehrt Petrus, daß die ungläubig bleibenden Israeliten wegen ihres Ungehorsams aus dem erwählten Volke ausgerottet werden (§. 48, b.), nachdem ihnen der Messias zum Stein des Anstoßes und Strauchelns geworden (§. 50, c.).

d) Die nach not. c. in der Gegenwart eingetretene Verstockung Israels ist dem Volke doch immer nur theilweise widerfahren (Röm. 11, 25: *ἀπὸ μέρους*). Die Zahl der vom Heil ausgeschlossenen mag so groß werden, wie sie will, so groß, daß man immerhin von der Verstockung Israels d. h. des Volkes nach der großen Mehrzahl seiner Glieder (v. 7) reden kann, es bleibt doch immer noch ein Rest übrig, und daß unter Umständen nur ein Rest Israels gerettet wird, das hat ja schon Jesajas geweissagt (Röm. 9, 27—29). In der Geschichte des Elias ist es vorgebildet, daß selbst zu einer Zeit, wo Alles verloren schien, sich Gott doch noch einen Rest erhalten hatte von 7000, die ihre Knie dem Baal nicht gebeugt (11, 2—4). Und wenn es nur Er, der Heidenapostel selbst, wäre, dieser Israelite von reinstem Geblüte (11, 1), der diesen Rest bildete, so läge der Beweis vor Augen, daß Gott das Volk als solches nicht verstoßen hat (v. 2). Es ist aber auch jetzt noch ein Rest vorhanden, den seine Gnade sich auserwählt hat (v. 5), und bei dessen Auswahl darum freilich das Werkverdienst nicht berücksichtigt ist (v. 6), sondern das, was den Gegensatz zu allem menschlichen Thun und Verdienen bildet, der Glaube. Während die Uebrigen um ihres Unglaubens willen verstockt sind (not. c.), hat

dieser Rest das Heil erlangt (v. 7), er ist es also, der nach not. b. bestimmt ist zu demjenigen Theile des leiblichen *σπέρμα*, der das volle Kindesrecht empfangen soll, wie Isaak unter Abrahams, Jacob unter Isaaks Söhnen. Aber dabei bleibt freilich die Hoffnung des Apostels für sein Volk nicht stehen, wie wir im Folgenden sehen werden.

§. 131. Die Gesammtbekehrung Israels.

Das Verstockungsgericht über Israel hat in dem Heilsplan Gottes nur dazu dienen müssen, das ihnen entzogene Heil den Heiden zuzuwenden. a) Aber selbst diese scheinbare Bevorzugung der Heiden hat zuletzt den Zweck, die Juden zur Nacheiferung zu reizen und so durch ihre Bekehrung und Gottes Barmherzigkeit sie endlich doch noch zum Heile zu führen. b) Ja, so gewiß die Verheißung Gottes eine unwiderrufliche ist, wird endlich, wenn die Fülle der Heiden eingegangen ist, Israel als Volk gerettet werden. c)

a) Sofern durch das Verstockungsgericht, das über Israel ergangen (§. 130, c.), Gott selbst mitthätig gewesen ist bei seinem Straucheln, kann die Frage entstehen, welches wohl die Absicht Gottes dabei gewesen ist. So gewiß aber Gott sein Volk nicht verstoßen haben kann (§. 130, a.), so gewiß kann seine Absicht dabei nicht der definitive Fall d. h. das Verderben des Volkes gewesen sein (Röm. 11, 11). Vielmehr hat Gott sich der menschlichen Sünde nur bedient, um seine Heilsabsichten an den Heiden hinauszuführen, das von den Juden verworfene Evangelium ist den Heiden gebracht und damit diesen die Errettung ermöglicht (Röm. 11, 11: *τῷ αὐτῶν παραπτώματι ἡ σωτηρία τοῖς ἔθνεσιν*). Um der Einpfropfung der Zweige des wilden Oelbaums Raum zu machen, sind die natürlichen Zweige ausgebrochen (11, 19); um der Heiden willen sind sie, die Gottgeliebten, Feinde Gottes geworden, durch Entziehung des Evangeliums feindselig behandelt (11, 28); durch ihren Ungehorsam ist es geschehen, daß sich die Barmherzigkeit Gottes den Heiden zugewandt hat (11, 30). So ist die Uebertretung der Juden oder vielmehr das Gottesgericht, das dieselbe über Israel herbeizog, ein Reichthum für die Völkerwelt, der Verlust, den jene durch die Ausschließung vom Heil erlitten, ein Reichthum für die Heiden geworden (11, 12), die Verwerfung jener hat diesen die Versöhnung gebracht (v. 15).

b) Die Berufung der Heiden, welche nach not. a. durch die Verwerfung Israels ermöglicht ist, hat aber nicht bloß den Zweck die Heiden des Heils theilhaftig zu machen, sondern sie zielt in letzter Instanz darauf ab, die Juden zur Nacheiferung zu reizen (Röm. 11, 11: *εἰς τὸ παραζηλῶσαι αὐτούς*) und so auf einem Umwege die ursprüngliche Heilsabsicht Gottes an seinem erwählten Volke dennoch zu erreichen. Bei allem Eifer, mit welchem der Heidenapostel der Erfüllung seines eigentlichen Berufes obliegt, behält er es dennoch als letztes Ziel im Blicke, durch die Verwirklichung des Heils an den bekehrten Heiden seine Volksgenossen, deren Errettung seiner Seele

heißester Wunsch und sein stetes Gebet ist (10, 1. Vgl. 9, 3), zur Nacheiferung zu reizen und so etliche von ihnen zu erretten (11, 13. 14). Es erhellt daraus, daß selbst das Verstockungsgericht über die für jetzt verworfenen Glieder des Volkes kein definitives ist. Sobald sie sich zum Herrn bekehren, wird die Decke der Verblendung, die jetzt auf ihren Herzen liegt, von ihnen genommen (2 Cor. 3, 16) und dann werden sie durch dieselbe Barmherzigkeit Gottes, die jetzt die Heiden erlangt haben, Erbarmung finden (Röm. 11, 31). Sobald sie aufhören ungläubig zu sein, werden sie, die ausgebrochenen Zweige, wieder eingepfropft werden; ja es ist jedenfalls relativ leichter, die natürlichen Zweige wieder einzupfropfen, als es die Einpfropfung der Zweige des wilden in den edlen Oelbaum war, und der, der dieses zu thun vermocht hat, wird jenes um so mehr können (Röm. 11, 23. 24).

c) Die endliche Errettung Israels ist aber nicht nur möglich (not. b.), sie ist dem Apostel auf Grund der göttlichen Verheißung (Röm. 11, 26. 27) gewiß, so gewiß als die Erwählung des Volkes als solchen, das von den Erzvätern stammt, und die darin liegende Berufung zum Heile nicht rückgängig gemacht werden kann (v. 28. 29). In der Zeit der größten Spannung zwischen ihm und seinem Volke, in welcher Paulus nur den definitiven Abfall des Judenthums und das Kommen des Antichrist aus demselben erwartete (§. 84, b. c.), hat er diese Hoffnung nicht zu fassen gewagt und §. 130 hat gezeigt, daß er es mit der Weissagung zu vereinbaren wußte, wenn auch nur ein Rest Israels, so klein er immer sein mochte, gerettet wurde. Jetzt aber ist er zu der urapostolischen Hoffnung einer Gesammtbekehrung Israels (§. 48) zurückgeführt. Freilich nicht so, daß nach der ursprünglich intendirten Ordnung Gottes, für deren Durchführung noch die Urapostel arbeiteten, Israel zuerst bekehrt werden sollte, damit dann von ihm das Heil zu den Heiden käme. Durch seine Schuld ist eine theilweise und zeitweise Verwerfung Israels dazwischen getreten, in Folge deren das Heil schon jetzt (not. a.) und zuerst (not. b.) zu den Heiden gekommen ist. Wenn aber die Vollzahl der Heiden eingegangen sein wird in die Gemeinschaft des auserwählten Volkes, dann wird ganz Israel gerettet werden (Röm. 11, 25. 26). So wenig freilich jenes Eingehen des Heidenpleroma ausschließt, daß Einzelne im Unglauben zurückbleiben oder im Abfall sich die Strafe der Wiederausschließung zuziehen (v. 20—22), so wenig schließt die Errettung des ganzen Israel aus, daß Einzelne seiner Glieder unbekehrt bleiben und dem Verderben verfallen (§. 130, b.). Aber es wird dann nicht mehr, wie jetzt (§. 130, d.), ein kleiner Rest geretteter dem seiner Mehrzahl nach verworfenen Israel gegenüberstehen (11, 7), sondern Israel als Volk wird, der Verheißung entsprechend, bekehrt und gerettet sein. Paulus preist die Wunderwege der göttlichen Weisheit (11, 33—36), die es ermöglicht hat, daß die Sünde der Menschen, die ihren Heilsplan zu durchkreuzen schien, gerade dazu dienen mußte, ihn in umfassenderer Weise zu verwirklichen, indem die Berufung der Heiden in denselben aufgenommen wurde. Die zeitweise Verstockung Israels hat es herbeigeführt, daß nun bereits

das Heil von den Juden zu den Heiden gekommen ist, und doch muß dies zuletzt nur dazu dienen, daß das Heil von den Heiden zu den Juden zurückkehrt und so die Verheißung des auserwählten Volkes sich vollkommen erfüllt. Ja schließlich muß diese Art der Erfüllung nur dazu beitragen, das göttliche Erbarmen herrlicher kundzuthun. Wäre Israel gleich gläubig geworden, so hätte es das Heil empfangen, weil Gott nach seiner Treue verpflichtet war ihm seine Verheißung zu halten (15, 8 und dazu §. 101, d.). Nun es aber durch seinen Ungehorsam (§. 130, c.) sich den ehemaligen Heiden gleichgestellt und die Erfüllung der Verheißung verscherzt hat, ist es sein reines Erbarmen, das an Juden wie Heiden trotz ihres Ungehorsams das Heil verwirklicht hat (11, 30—32. Vgl. 9, 23. 24).

Siebenzehntes Capitel.

Die Lehre von der Gemeinde.

---

§. 132. Die Gemeinde.

Aus den berufenen Juden und Heiden bildet sich eine neue Gemeinschaft, die Gemeinde Gottes. a) Diese ist ein Bauwerk Gottes, das auf dem ein für allemal gelegten Grundstein, Christus, ruht, dessen Erbauung aber immer noch fortgesetzt wird. b) Sofern Gott den Christen seinen Geist mittheilt, wohnt er in der Gemeinde als seinem Tempel. c) Sofern jeder Einzelne in ihr mit Christo in realer Lebensgemeinschaft steht, bildet die Gemeinde eine organische Einheit, den Leib Christi. d)

a) Haben in der Lebensgemeinschaft mit Christo die Unterschiede der vorchristlichen Religionsgemeinschaften aufgehört (§. 129, a.), so bildet sich aus den Christen jenen Gemeinschaften gegenüber eine neue Gemeinschaft, die 1 Cor. 10, 32 ausdrücklich neben Juden und Hellenen als die ἐκκλησία τοῦ θεοῦ bezeichnet wird. Obwohl in den LXX. die israelitische Volksgemeinde als die ἐκκλησία schlechthin bezeichnet wird (Act. 7, 38) und hienach in den Reden Jesu (§. 34, b.) die geschlossene Gemeinde der Jünger Jesu (Vgl. §. 47, a.), so hängt doch dieser Name bei Paulus schwerlich damit zusammen, daß er in der Christengemeinde das wahre Israel Gottes sah (§. 129, c.). Der Ausdruck ἐκκλησία bezeichnet nämlich bei ihm nicht zunächst die Gesammtgemeinde, sondern, entsprechend dem klassischen Gebrauche für die Volksversammlung (Act. 19, 32. 39. 41), die Versammlung der Gemeindeglieder (1 Cor. 11, 18. 14, 28. 35), wie sie sich an einem bestimmten Orte zusammenfindet (ἡ κατ' οἶκον ἐκκλησία: Röm. 16, 5.

1 Cor. 16, 19. Vgl. Col. 4, 15. Philem. v. 2). Hienächst heißt dann ἐκκλησία die Einzelgemeinde, wie Jac. 5, 14, d. h. die Gesammtheit der Christen in einer bestimmten Stadt (Röm. 16, 1: ἡ ἐκκλησία ἡ ἐν Κεγχρεαῖς, 1 Cor. 1, 2. 2 Cor. 1, 1: ἡ οὖσα ἐν Κορίνθῳ. Vgl. 1 Theſſ. 1, 1. 2 Theſſ. 1, 1: ἡ ἐκκλησία Θεσσαλονικέων, Col. 4, 16: Λαοδικέων) oder einer Landschaft (αἱ ἐκκλησίαι τῆς Γαλατίας: 1 Cor. 16, 1. Gal. 1, 2, τῆς Μακεδονίας: 2 Cor. 8, 1, τῆς Ἀσίας: 1 Cor. 16, 19, τῆς Ἰουδαίας: Gal. 1, 22. Vgl. 1 Theſſ. 2, 14: ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ). Doch kommt der Ausdruck auch bereits von der Gesammtgemeinde der Christen vor (1 Cor. 12, 28). In dem Ausdruck ἐκκλησία liegt hienach noch nichts, was die christliche Gemeinschaft als solche bezeichnet. Dies geschieht erst durch den Zusatz τοῦ θεοῦ, der bald die Einzelgemeinde (1 Cor. 1, 2. 11, 16. 22. 2 Cor. 1, 1. Vgl. 1 Theſſ. 2, 14. 2 Theſſ. 1, 4) bald die Gesammtgemeinde (1 Cor. 10, 32. 15, 9. Gal. 1, 13) als ein Gott angehöriges Gemeinwesen charakterisirt, also mit der Bezeichnung der Christen als ἅγιοι (§. 117, a.) übereinstimmt. Daher wird auch 1 Cor. 1, 2 der Ausdruck ἡ ἐκκλησία τοῦ θεοῦ ausdrücklich durch ἡγιασμένοι ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ erläutert (Vgl. §. 117, b.). Da nach §. 127, a. alle Mitglieder der Christengemeinde erwählt und berufen sind, so kann von der Unterscheidung einer Gemeinde im engeren und weiteren Sinne bei Paulus nicht die Rede sein. Hat sich ein Gemeindeglied grober Sünden oder beharrlichen Ungehorsams gegen die apostolischen Anordnungen schuldig gemacht, so wird jede gesellige Gemeinschaft mit ihm abgebrochen (1 Cor. 5, 11. Vgl. 2 Theſſ. 3, 14), ohne daß damit die Bemühungen, es zur Umkehr zu bewegen, aufhören (2 Theſſ. 3, 15). Eventuell wird dasselbe förmlich aus der Gemeinde ausgeschlossen (1 Cor. 5, 2. 13), es sei denn daß es Buße thut (2 Cor. 2, 6—8).

b) Im Wesen der christlichen Gemeinde liegt es, daß sie sich beständig nach außen hin weiter ausbreiten muß und daß in jedem einzelnen Mitgliede derselben das neue bei der Aufnahme in sie d. h. bei der Taufe erzeugte Leben sich nach allen Seiten hin immer mehr verwirklichen muß (§. 119. 120). In dieser Beziehung ist sie ein Gott angehöriges Ackerfeld, auf welchem er selbst und seine Mitarbeiter unausgesetzt arbeiten, ein ihm gehöriges Bauwerk, an welchem sie beständig fortzubauen haben (1 Cor. 3, 9). Der Grundstein zu diesem Gebäude ist ein für allemal von Gott gelegt (3, 11), indem er Jesum zum Messias und damit zum Eckstein der vollendeten Theokratie gemacht hat, wie schon nach dem Vorgange Christi (§. 15, c.) die Urapostel lehren (§. 43, a. 54, b.). Dennoch wird durch die glaubenweckende und gemeindegründende Verkündigung von Christo dieser Grundstein immer aufs Neue gelegt als Fundament jeder Einzelgemeinde (1 Cor. 3, 10. Röm. 15, 20. Vgl. Eph. 2, 20). Jede Förderung der Gemeinde in ihrer Ausbreitung wie in ihrer Lebensentwicklung ist diesem Bilde entsprechend eine Erbauung (οἰκοδομή: 1 Cor. 14, 12. 26. 2 Cor. 10, 8. 13, 9; οἰκοδομεῖν 1 Cor. 14, 4). Dieser bildliche Ausdruck ist dem Apostel so geläufig geworden, daß er ihn, seines Ursprungs uneingedenk, auch auf die

rderung des christlichen Lebens im Einzelnen überträgt (Röm. 14, 19.
, 2. 1 Cor. 8, 10. 14, 4. 17. 2 Cor. 12, 19. Vgl. Eph. 4, 29).

c) Gott hatte verheißen, inmitten seines Volkes Wohnung zu
ichen (Levit. 26, 11. 12). Wohl wohnte er in dem Tempel zu Jeru=
em, als an der Stätte seiner Gnadengegenwart (§. 99, c.); aber
vollkommener Weise sieht doch Paulus so gut wie Petrus (§. 52, d.)
se Verheißung erst erfüllt in der christlichen Gemeinde, welche nach
Cor. 6, 16 der Tempel des lebendigen Gottes ist (Vgl. §. 102, c.).
lein er vermittelt diese Vorstellung ausdrücklich dadurch, daß der
eist Gottes in den Christen wohnt und in ihm Gott, der durch dies
n Wohnen in ihnen die Gemeinde zu seinem Tempel weiht
Cor. 3, 16. Vgl. Eph. 2, 21. 22), ähnlich wie er nach 6, 19 den
ib jedes einzelnen Christen zu seinem Tempel macht. Natürlich geht
durch auch die Heiligkeit des Tempels auf die Christengemeinde
er (1 Cor. 3, 17), die schon nach not. a. heilig ist. Paulus hat
so auch hier eine aus dem A. T. und der urapostolischen Predigt
erkommene Vorstellung mit seiner Heilslehre in Beziehung gesetzt,
durch tiefer begründet und mehr gedankenmäßig ausgestaltet.

d) Durch die Geistesmittheilung sind nach §. 116, a. alle ein=
nen Glieder der Gemeinde in eine reale Lebensgemeinschaft mit
risto versetzt und gerade auf dieser beruht es ja nach Gal. 3, 28,
ß alle, die Christum in der Taufe angezogen (v. 27), alle unter=
eidenden Merkmale der vorchristlichen Religionsgemeinschaften auf=
geben haben (not. a.) und eins geworden sind (Vgl. Gal. 6, 15).
emnach wird auch diese allen gemeinsame Lebensgemeinschaft mit
risto der neuen Christengemeinschaft ihr charakteristisches Gepräge
fdrücken. In dieser Lebensgemeinschaft nämlich sind alle in gleicher
eise mit einem lebendigen Mittelpunkte verbunden und dadurch ein
rganismus (σῶμα) geworden, in welchem jedes Glied mit dem
dern in lebendiger Gemeinschaft steht, jedes Glied dem Ganzen
d somit allen Einzelnen dienstbar ist (Röm. 12, 5: *οἱ πολλοὶ ἓν
ῶμά ἐσμεν ἐν Χριστῷ, ὁ δὲ καθ' εἷς ἀλλήλων μέλη*). Durch die
aufe, welche in diese Lebensgemeinschaft versetzt, sind alle, Juden
d Heiden, zu einem Leibe getauft (1 Cor. 12, 13 und dazu §. 116, a.)
d das Brod im Abendmahl, das in die Gemeinschaft mit Christo
rsetzt, vermittelt eben dadurch die organische Einheit der Vielen,
as gemeines Brod nicht vermöchte (10, 17 und dazu §. 118, c.).
ndem nun Christus in dieser Lebensgemeinschaft jeden Einzelnen
rch seinen Geist regiert und sich so der *σώματα* derselben zur Aus=
htung seiner Zwecke bedient, können dieselben 6, 15 als seine Glie=
r bezeichnet werden. Wie nun der natürliche Leib eine Einheit ist
d doch viele Glieder hat, alle einzelnen Glieder aber, obwohl sie
ele sind, doch nur einen einheitlichen Leib bilden, so verhält sichs
ch mit Christo (12, 12). Auch er hat viele Glieder, aber diese
elen Glieder bilden doch nur Einen Leib und insofern kann die
ganische Einheit der Gemeinde als der Leib Christi bezeichnet wer=
n, dessen Glieder die einzelnen Christen sind (12, 27). Als das
aupt dieses Leibes ist Christus in unsern Briefen noch nicht

ausdrücklich bezeichnet; denn wenn er nach 11, 3 das Haupt jedes Mannes ist, so bezeichnet dies nur wie unser „Oberhaupt“ seine Herrscherstellung überhaupt. Diese ist aber die Folge seiner *κυριότης* (§. 105, a.), die er durch seinen Tod erworben (§. 111, b.). Doch wird dieselbe nicht ausdrücklich zum Wesen der Gemeinde als solcher in Beziehung gesetzt. Dagegen findet sich 2 Cor. 11, 2 bereits die Vorstellung angedeutet, wonach die Gemeinde die Braut Christi ist, die ihm als eine keusche Jungfrau darzustellen (behufs der ehelichen Verbindung mit ihr bei der Parusie) die Aufgabe des Apostels ist (Vgl. Röm. 7, 4: *εἰς τὸ γενέσθαι ὑμᾶς ἑτέρῳ* scil. *ἀνδρί*).

§. 133. Die Gnadengaben.

Der Organismus der Gemeinde ist mit einer mannigfaltigen Vielheit von Gliedern ausgestattet durch die verschiedenen Gnadengaben, in welchen sich die Eine Gabe des Geistes zum Nutzen der Gemeinde besondert. a) Die wichtigste Gabe zur Erbauung der Gemeinde ist die Prophetie, von der Paulus noch die eigentliche Weissagungsgabe zu unterscheiden scheint, sicher aber die Lehrgabe in ihren verschiedenen Gestalten und die einfache Paraklese unterscheidet. b) Die Gabe des Zungenredens war für die Gemeinde unfruchtbar, wenn nicht die Gabe der Auslegung hinzutrat, die Gabe des wunderwirkenden Glaubens scheint sich vorzüglich als Heil- und Exorcistengabe gezeigt zu haben. c) Wenn Paulus auch die Gabe der Diakonie und der Gemeindeleitung erwähnt, so schließt das nicht aus, daß die Träger derselben mit ihrer Ausübung auch amtlich beauftragt wurden, doch scheint das Verfahren des Apostels in Beziehung auf die Organisation der Gemeinden nicht überall ein gleiches gewesen zu sein. d)

a) Zu einem Organismus (*σῶμα*) gehört nicht bloß die einheitliche Verbundenheit mit einem lebendigen Mittelpunkt (§. 132, d.), sondern auch eine lebensvolle Vielheit von Gliedern (1 Cor. 12, 14. 19. 20), von denen jedes sein eigenthümliches Geschäft hat (Röm. 12, 4). Diese wird nun im Leibe der Kirche hergestellt durch die mannigfaltigen Gnadengaben (Röm. 12, 6. 1 Cor. 7, 7: *χάρισμα*. Vgl. Eph. 4, 7) d. h. durch die verschiedenen Fähigkeiten, welche der Eine Geist giebt (1 Cor. 12, 4. 11) oder worin sich die Eine Gnadengabe des Geistes je nach den verschiedenen Anlagen der Einzelnen besondert. Der letzte Urheber dieser Gaben ist natürlich Gott selbst, der einem jeden gegeben hat (1 Cor. 3, 5) je nach dem Maß des Glaubens (Röm. 12, 3 und dazu §. 113, c.) und nun die verschiedenen Wirkungskräfte in dem Einzelnen wirkt (1 Cor. 12, 6: *ἐνεργήματα*), durch welche Christo gedient wird (v. 5: *διακονίαι* und dazu §. 116, b.). Weil sie aber durch die Mittheilung seines Geistes vermittelt sind (Gal. 3, 5: *ὁ ἐπιχορηγῶν ὑμῖν τὸ πνεῦμα καὶ ἐνεργῶν δυνάμεις ἐν ὑμῖν*), heißen diese Gaben *πνευματικά* (1 Cor. 12, 1. 14, 1. Vgl.

v. 37 und dazu §. 116, c.) und jede dieser mannigfaltigen Gnadengaben, wodurch der Geist sich an dem Einzelnen kundgiebt (φανέρωσις τοῦ πνεύματος), hat den einheitlichen Zweck, zum Nutzen der Gemeinde zu dienen (1 Cor. 12, 7). Einen Unterschied von natürlichen Gaben und Wundergaben im engeren Sinne giebt es hienach nicht. Alle diese Gaben sind schlechthin höheren Ursprungs, wenn auch bei ihrer Vertheilung an die Einzelnen überall die natürliche Anlage und Empfänglichkeit derselben berücksichtigt ist.

b) Wenn der Apostolat (1 Cor. 12, 28) speciell die Gabe der glaubenwirkenden Predigt empfangen hat und damit zur Gemeindegründung dient (§. 128, c.), so ist der Zweck aller anderen Gaben wesentlich ihre weitere Erbauung (§. 132, b.), von ihrer Ausübung gilt: πάντα πρὸς οἰκοδομὴν γενέσθω (1 Cor. 14, 26). Insbesondere ist dies aber der Zweck der προφητεία (14, 3. 4), die 12, 28 und Röm. 12, 6 als die höchste unter allen Gaben neben der des Apostolats erscheint (Vgl. 1 Theſſ. 5, 20). Der Inhalt der prophetischen Rede kann strafender (1 Cor. 14, 24. 25), ermahnender (14, 3), tröstender (v. 3) und belehrender Art sein (14, 31), das Wesentliche an ihr ist, daß sie auf einen Impuls des Geistes erfolgt (14, 30: ἐὰν ἄλλῳ ἀποκαλυφθῇ). Dennoch beherrscht der Prophet sein theopneustisch erregtes Geistesleben soweit, daß er aufhören kann zu reden, wenn ein Anderer zu prophezeien beginnt (v. 30—32), was der Apostel der Ordnung wegen (v. 33) ausdrücklich verlangt. Auch sollen in der Regel nicht mehr als zwei oder drei Propheten in einer Gemeindeversammlung auftreten (v. 29). Nach 14, 26 scheint die prophetische Rede unter Umständen auch dichterische Form gehabt zu haben (ψαλμός). In der Regel scheint mit der Prophetengabe die Gabe der Geisterprüfung verbunden gewesen zu sein (14, 29), die freilich auch als besondere Gabe vorkommt (12, 10) und 1 Theſſ. 5, 21 in gewissem Sinne von der ganzen Gemeinde gefordert wird. Es handelt sich dabei um die Beurtheilung, ob die höhere Begeisterung, welche den Propheten erfüllt, göttlichen oder dämonischen Ursprungs sei (2 Theſſ. 2, 2 und dazu §. 83, d.). Neben dem λαλεῖν ἐν προφητείᾳ nennt Paulus 1 Cor. 14, 6 noch ein λαλεῖν ἐν ἀποκαλύψει und unterscheidet ebenso das ἀποκάλυψιν ἔχειν von dem ψαλμὸν ἔχειν (14, 26), das wie dieses nur eine Art der prophetischen Rede sein kann. Allerdings beruht nun jede prophetische Rede auf einer ἀποκάλυψις (v. 30); allein Paulus scheint hier speciell an die Offenbarung der μυστήρια zu denken, deren Erkenntniß auch 13, 2 neben der Prophetie als etwas besonderes genannt wird. Diese Erkenntniß der von Gott durch seinen Geist offenbarten Mysterien (1 Cor. 2, 10) ist nun nach 2, 6. 7 die Sache der christlichen σοφία (Vgl. Eph. 1, 17) und so dürfte der 12, 8 unter den Geistesgaben erwähnte λόγος σοφίας eine Rede sein, welche diese Mysterien der Gemeinde enthüllt. Nach 1 Cor. 2, 9 denkt Paulus dabei wohl hauptsächlich an eschatologische Geheimnisse, wie 15, 51. Röm. 11, 25, und somit scheint er die Weissagung im engeren Sinne noch von der Prophetie unterschieden zu haben, weil in dieser mehr die Form, in jener auch der ganze

Inhalt aus der ἀποκάλυψις stammt. Neben den Propheten stehen 1 Cor. 12, 28 die Lehrer, welche also ohne besondere theopneustische Erregung zur Belehrung der Gemeinde befähigt waren (14, 26: διδαχή, Röm. 12, 7: διδασκαλία). Ihre Rede wäre dann nach 1 Cor. 12, 8 neben dem λόγος σοφίας der λόγος γνώσεως, wie auch 13, 2 die γνῶσις neben der Erkenntniß der μυστήρια steht; doch wird 14, 6 das λαλεῖν ἐν γνώσει noch von dem λαλεῖν ἐν διδαχῇ unterschieden und scheint daher eine Lehrrede zu sein, die eine noch tiefer eindringende Erkenntniß der Heilswahrheiten erschließt als die gewöhnliche Lehrrede. Ebenso erscheint Röm. 12, 8 neben der Prophetie noch die Paraklese, die also auch ein an sich der prophetischen Rede eignendes Moment enthält (1 Cor. 14, 3. 31), nur daß sie als solche ebenfalls nicht auf Grund einer besonderen theopneustischen Erregung, sondern auf Grund einer allgemeinen durch den Geist gewirkten Befähigung geübt wird.

c) Das in Corinth so sehr überschätzte Zungenreden war nach den gelegentlichen Andeutungen des Apostels (1 Cor. 14) ein Gebet in extatischem Zustande gesprochen (πνεύματι: v. 2. 14), den Hörern völlig unverständlich (v. 2. 7—11. 16), das darum wohl in abgerissenen Exclamationen, vielleicht selbst in unartikulirten Lauten (Vgl. besonders v. 9) bestand, wobei die Zunge, durch den Geist in Bewegung gesetzt, allein thätig zu sein schien (λαλεῖν γλώσσῃ v. 2. 4. 18. 27. διὰ τῆς γλώσσης v. 9. ἐν γλώσσῃ v. 19. 39). Es gab verschiedene Arten von Zungenreden (γένη γλωσσῶν 12, 10. 28, λαλεῖν γλώσσαις 12, 30. 13, 1. 14, 5. 6. 23. 39. Vgl. Act. 10, 46. 19, 6. γλῶσσαν ἔχειν: 1 Cor. 14, 26), wovon wohl in der Unterscheidung des προσεύχεσθαι und ψάλλειν (v. 15) eine Andeutung zu finden. Den Idioten oder Heiden erschien der Zungenredner leicht als wahnsinnig (v. 23. Vgl. Act. 2, 13). Es konnte zur Selbsterbauung dienen (1 Cor. 14, 4), aber für die Gemeinde brachte es keine Frucht der Erbauung (v. 17) und war höchstens ein σημεῖον für die Nichtchristen (v. 21. 22). Zuweilen verband sich damit die Gabe der Zungenauslegung (v. 5. 13. 27. 28), namentlich scheinen die Zungenredner die Zungenrede Anderer verstanden zu haben (v. 16). Doch kommt die ἑρμηνεία γλωσσῶν auch als eigene Gabe vor (12, 10. 30). Der Apostel will deshalb die Ausübung dieser Gabe in der Gemeindeversammlung nur gestatten, wenn zugleich ein Ausleger da ist, und auch dann nur in beschränktem Maße (14, 27. 28). — Unter den praktischen Gaben steht 1 Cor. 12, 9 voran die Gabe der πίστις d. h. des wunderwirkenden Gottvertrauens (§. 113, c.), das 13, 2 als bergeversetzendes charakterisirt wird (Vgl. Matth. 17, 20). Es werden dort (12, 9. 10) davon noch unterschieden die χαρίσματα ἰαμάτων d. h. die Gaben Krankheiten verschiedener Art oder in verschiedener Art zu heilen und die ἐνεργήματα δυνάμεων, bei denen wohl namentlich an Dämonenaustreibungen zu denken ist (Vgl. §. 26, b.). Da übrigens diese beiden 12, 28—30 ohne die Gabe der πίστις und umgekehrt 13, 2 die Gabe der πίστις ohne sie erscheint, so liegt es nahe, in ihnen nur die verschiedenen Formen des wunderwirkenden Glaubens zu sehen.

d) Eine Bethätigung der Gabe der Diakonie (Röm. 12, 7) waren jedenfalls die Hilfsleistungen (*ἀντιλήψεις*: 1 Cor. 12, 28), wozu das *μεταδιδόναι* und *ἐλεεῖν* (Röm. 12, 8) gehört, wenn dasselbe auch nicht gerade ausschließlich auf Almosenvertheilen und Krankenpflege zu beziehen ist. Endlich nennt Paulus 1 Cor. 12, 28 die Gaben der Gemeindeleitung (*κυβερνήσεις*), wenn auch allerdings alle *προϊστάμενοι* (Röm. 12, 8), auch die, welche in andern Verhältnissen einem Ganzen vorstehen sollten, diese Gaben anwenden konnten. Daß Paulus die Diakonie und die Kybernese als Gaben des Geistes aufführt, schließt natürlich an sich in keiner Weise aus, daß die also Begabten mit dem entsprechenden Dienst auch amtlich betraut wurden. Wenn Paulus mit Barnabas in den auf der ersten Missionsreise gegründeten Gemeinden, wie es scheint, unter Leitung der Gemeindewahl (*χειροτονήσαντες*. Vgl. 2 Cor. 8, 19 und den analogen Vorgang §. 47, b.) Presbyter einsetzt (Act. 14, 23), so ist freilich zu erwägen, daß jene Reise von ihm nicht selbstständig unternommen war und jene Gemeinden auch in anderer Beziehung von der Urgemeinde abhängig blieben (Act. 16, 4 und dazu §. 49, c.). In den Gemeinden Galatiens und Corinths finden wir keine Spur von beamteten Vorstehern (auch nicht 1 Cor. 16, 15), ja die in der letzteren eingerissenen Unordnungen und die Art, wie Paulus nirgends die Vorsteher für dieselben oder ihre Abstellung verantwortlich macht, schließen das Vorhandensein solcher schlechthin aus. Dagegen scheinen die makedonischen Gemeinden beamtete Vorsteher und Helfer gehabt zu haben (1 Theff. 5, 12: *προϊστάμενοι*. Vgl. Phil. 1, 1: *ἐπίσκοποι καὶ διάκονοι*) und in der Hafenstadt Corinths finden wir Röm. 16, 1 eine Diakonissin. Nur von einem eigenen Lehramt kann nach 1 Cor. 14 nicht die Rede sein.

§. 134. Die Gemeindepflichten.

Soll die Verschiedenheit der Gaben segensreich zusammenwirken, so bedarf es der christlichen Bescheidenheit, die sich der Stellung jeder einzelnen Gabe im Organismus des Ganzen sowie des relativen Werths der Gaben überhaupt bewußt bleibt und die zuletzt in der christlichen Demuth wurzelt. a) Die erste christliche Grundtugend bleibt aber die Liebe gegen die Brüder und gegen alle Menschen, auch gegen die Feinde. b) Eine besondere Uebung der christlichen Liebe erforderte die Verschiedenheit der Ansichten über den Genuß des Götzenopferfleisches, sowie über andere Enthaltungen und Uebungen, die der Apostel für Adiaphora hielt, die aber einem Theil der Gemeinde Gewissenssache waren. c) Hier verlangt der Apostel, daß man sich gegenseitig in seiner verschiedenen Praxis anerkenne und daß der Freigesinnte in selbstloser Liebe auf seine Freiheit verzichte, um dem schwächeren Bruder keinen Anstoß zu geben. d)

a) Aus der Verschiedenheit der Begabung (§. 133, a.) ergiebt sich als die erste christliche Grundpflicht, daß keiner mehr von sich halte, als er von sich halten darf, daß jeder bei der Selbstschätzung das rechte Maß halte (Röm. 12, 3. Vgl. 1 Cor. 4, 6), und daß er andererseits jedem die Ehrerbietung zu Theil werden lasse, die ihm nach seiner Begabung und Stellung in der Gemeinde zukommt (Röm. 12, 10. 13, 7. Vgl. Phil. 2, 3. Eph. 5, 21). Da der Organismus der Gemeinde der geringeren Gaben so gut bedarf wie der höheren, so soll keiner den Werth der ihm verliehenen Gabe geringschätzen (1 Cor. 12, 15—18), aber auch keiner die, welche geringere Gaben empfangen haben, als er (v. 21—26). Es sollen nicht Alle höher begabte sein wollen, nicht nach hohen Dingen trachten (Röm. 12,16). Vor Allem aber soll man den Werth der Gaben an sich selbst nicht überschätzen; denn ohne die Liebe, welche sie ganz in den Dienst der Gemeinde stellt und zu ihrem Besten verwerthet, sind sie alle werthlos (1 Cor. 13, 1—3), ja sie können gefährlich werden, wenn sie den Einzelnen aufblähen (1 Cor. 8, 1: ἡ γνῶσις φυσιοῖ). Dazu sind sie alle vergänglich (1 Cor. 13, 8), weil sie immer nur unvollkommen sind und darum mit dem Eintritt der Vollendung aufhören (v. 9—12). Diese christliche Bescheidenheit beruht aber auf der Demuth, welche nicht bei sich selbst klug sein will (Röm. 12, 16, vgl. 11, 25), sich nicht selbst einbildet, irgend etwas zu sein (Gal. 6, 3), welche weiß, daß sie überhaupt nichts hat, was sie nicht empfangen hätte (1 Cor. 4, 7) und daß die ganze Gnadenanstalt des Christenthums darauf angelegt ist, jeden menschlichen Selbstruhm auszuschließen (Röm. 3, 27. 1 Cor. 1, 29. 3, 21. 2 Cor. 10, 17). So ist die Demuth auch hier wie in der Lehre Jesu (§. 28, d.) und bei Petrus (§. 67, b.) eine der beiden christlichen Cardinaltugenden, nur daß sie hier besonders in der Form der Bescheidenheit als Gemeindepflicht auftritt.

b) Sind die Gaben nach not. a. vergänglich, so ist die Liebe dagegen ihrem Wesen nach unvergänglich (1 Cor. 13, 8). Können die Gaben nach not. a. durch Mißbrauch gefährlich werden, so liegt es dagegen im Wesen der Liebe, daß sie auf die Förderung des geistlichen Lebens im Nächsten gerichtet ist (8, 1: ἡ ἀγάπη οἰκοδομεῖ Vgl. 13, 4: οὐ φυσιοῦται). Sind die Gaben nach not. a. ohne die Liebe werthlos, so muß diese auch die Norm sein für das Streben nach den höheren Gaben (12, 31. 14, 1. 39), sie muß diejenigen Gaben für die höheren halten, welche am meisten zur Förderung der Gemeinde beitragen (Vgl. 1 Cor. 14, besonders v. 5. 12). In dieser Beziehung ist die Liebe sogar werthvoller als der Glaube und die Hoffnung (13, 13), sofern diese nur für das individuelle Leben des Einzelnen Bedeutung haben, jene aber zugleich für das Leben der Gemeinde. So kommt Paulus wie in den Thessalonicherbriefen, übereinstimmend mit der Lehre Jesu und der Urapostel, (§. 82, c.) dazu, die Liebe für die höchste unter den christlichen Tugenden zu erklären. Wie er aber hier ihr Primat ausdrücklich begründet, so weist er Röm. 13, 8—10 nach, daß die Liebe des Gesetzes Erfüllung ist (§. 121, c.), sofern sie dem Nächsten nichts Böses thut (v. 10) und also der im Gesetz ausge-

sprochene Wille Gottes, welcher darauf gerichtet ist, daß dem Nächsten keinerlei Unbill geschehe (v. 9), dadurch erfüllt wird, daß man sich beständig zur gegenseitigen Liebe verpflichtet fühlt und dieser Pflicht nie sich entledigt zu haben glaubt (v. 8). Ebenso ist nach Gal. 5, 13. 14 die Liebe von positiver Seite des Gesetzes Erfüllung, sofern man durch sie angetrieben wird, einander zu dienen. Sie ist die Quelle aller Tugenden (1 Cor. 13, 4—7), die erste Frucht des Geistes (Gal. 5, 22), durch die darum der Glaube, welcher die Geistesmittheilung bedingt, sich wirksam erweist (Gal. 5, 6 und dazu §. 116, d.). Die Liebe und zwar die ungeheuchelte (2 Cor. 6, 6) steht darum auch Röm. 12, 9 unter allen Ermahnungen voran und faßt sie 1 Cor. 16, 14 alle zusammen. Gemeint ist hiemit zunächst die Bruderliebe (Röm. 12 10: ἡ φιλαδελφία ἡ εἰς ἀλλήλους. Vgl. 1 Theß. 4, 9. 10) d. h. die Liebe gegen die Glaubensgenossen (Gal. 6, 10); denn gerade um dieser Liebe willen, welche sie unter einander verbindet, nennen sich die Christen Brüder (§. 114, b.). Sie wird erhalten durch die Einheit der Ansichten (1 Cor. 1, 10) und des Strebens (Röm. 15, 5. 2 Cor. 13, 10: τὸ αὐτὸ φρονεῖν), besonders durch das gleiche Trachten nach dem Besten der Andern (Röm. 12, 16), welches den Frieden der Eintracht (§. 114, c.) sichert (2 Cor. 13, 10) und den Spaltungen (1 Cor. 1, 10. 11, 18. 12, 25) wehrt. Sie zeigt sich als gegenseitige Sympathie (Röm. 12, 15. 1 Cor. 12, 26), in thätiger Handreichung (Röm. 12, 13. 16, 2), welche Paulus namentlich durch seine Collecte für Jerusalem beförderte (1 Cor. 16. 2 Cor. 8, 9. Röm. 15, 25—28), und in der Fürbitte (Röm. 1, 10. 15, 30. 2 Cor. 1, 11. Vgl. §. 82, c.). Aber sie soll sich nach §. 82, c. auch auf alle Menschen erstrecken. Daher ermahnt Paulus mit allen Menschen, so viel an uns ist und so lange es möglich, Frieden zu halten (Röm. 12, 18), wozu schon nach §. 28, c. 67, b. 74, d. die Sanftmuth gehört (Gal. 5, 23. Vgl. 6, 1), die durch das Unrecht, das der Andere uns thut, nicht erbittert wird (οὐ παροξύνεται), sondern das Böse nicht anrechnet (1 Cor. 13, 5); sich selbst nicht zu rächen, sondern das Böse mit Gutem zu überwinden (Röm. 12, 19—21) und die Verfolger zu segnen (v. 14. Vgl. 1 Cor. 4, 12. 13). Die Liebe ist ihrem Wesen nach langmüthig (1 Cor. 13, 4. 1 Theß. 5, 14: μακροθυμεῖ. Vgl. 2 Cor. 6, 6. Gal. 5, 22: μακροθυμία) und huldreich, so daß sie Allen mit Wohlthun zuvorkommt (Röm. 12, 17. 1 Cor. 13, 4: χρηστεύεται. Vgl. 2 Cor. 6, 6. Gal. 5, 22: χρηστότης), wie die göttliche Liebe (Röm. 2, 4). Symbolischer Ausdruck der Bruderliebe ist der heilige Kuß (φίλημα ἅγιον: Röm. 16, 16. 1 Cor. 16, 20. 2 Cor. 13, 12. 1 Theß. 5, 26. Vgl. §. 67, a.).

c) Besondere Schwierigkeiten für das Gemeindeleben bereiteten die zum Theil aus der vorchristlichen Zeit herübergebrachten Verschiedenheiten in der Auffassung gewisser Fragen, welche die Einen für Adiaphora hielten, während die Anderen ihnen religiöse Bedeutung beilegten. Ein solcher Punkt war der Genuß des Götzenopferfleisches, in welchem die Einen eine götzendienerische Verunreinigung sahen, weil sie nicht von der Anschauung loskommen konnten, daß die

Götter der Heiden, die unter den Idolen verehrt wurden, wirkliche Gottheiten seien, wenn auch falsche oder untergeordnete (1 Cor. 8, 7 vgl. mit v. 4—6), während andere dies Fleisch ohne Scheu aßen. Das Decret des Apostelconcils hatte zwar den Genuß des Götzenopferfleisches verboten (§. 49, c.); aber theils galt dieser Beschluß gar nicht in dem paulinischen Missionsgebiet (§. 121, d.), theils zielte auch seine ursprüngliche Intention gar nicht auf die Regelung des Verhaltens in gemischten Christengemeinden. Wenn der Apostel, von der Ansicht ausgehend, daß die Götter der Heiden zwar Dämonen, aber keine wirkliche Gottheiten seien (§. 97, b.), mit allen, die diese Erkenntniß hatten (1 Cor. 8, 1. 4. 10), das εἰδωλόθυτον nicht für einer Gottheit geweihtes Fleisch halten konnte (1 Cor. 10, 19. Vgl. 8, 4), sondern nur für gemeine Speise (8, 8), die wie alle Speise Gottes Gabe ist (10, 26), so trat er damit gar nicht einmal in einen Gegensatz zum Apostelbecret, das keineswegs principiell den Genuß des Götzenopferfleisches für unerlaubt erklärt hatte. Ebenso gab es solche in den Gemeinden, die aus ascetischen Gründen allen Fleisch- und Weingenuß sich versagen zu müssen glaubten (Röm. 14, 2. 21) und an die Feier gewisser Tage (wahrscheinlich Fasttage) sich gebunden hielten (14, 5). Paulus bezeichnet sie als schwach im Glauben (14, 1), weil ihr Vertrauen auf das in Christo gegebene Heil nicht stark genug war, um zu erkennen, daß der Heilsbesitz durch solche Dinge nicht gefährdet werden könne (§. 113, c.). Er ging von dem Grundsatz aus, daß weder der Genuß noch das Sichversagen einer Speise, die ja gleich dem Organ, für das sie bestimmt, vergänglich ist (1 Cor. 6, 13), den Werth des Menschen vor Gott bestimmen könne (1 Cor. 8, 8). Er weiß, daß das Reich Gottes nicht in Essen und Trinken besteht (Röm. 14, 17), und stimmt daher denen zu, die sich zutrauen, alles zu essen und jeden Tag gleich zu achten (14, 2. 5). Er ist überzeugt, daß keine Speise durch sich selbst unrein ist (14, 14. 20.), sondern jede gleich gut, sobald sie mit Danksagung gegen Gott genossen wird (1 Cor. 10, 30. 31. Röm. 14, 6), und macht daher in dieser Beziehung mit Entschiedenheit den Grundsatz geltend, daß dem Christen alles erlaubt ist (1 Cor. 6, 12. 10, 23. Vgl. 3, 22). Aber er erkennt ebenso bestimmt an, daß für denjenigen, welcher etwas für unrein achtet, es unrein ist (Röm. 14, 14), weil er es nicht essen kann, ohne daß sein schwaches Gewissen (conscientia consequens. Vgl. §. 96, b.) mit dem Bewußtsein einer Schuld befleckt wird (1 Cor. 8, 7). Ißt er nun trotzdem, daß sein Gewissen an dem Genuß Anstoß nimmt (Röm. 14, 20), so ist dieses nicht aus seiner Glaubenszuversicht hervorgegangene Thun Sünde, wodurch er dem göttlichen Strafurtheil verfällt (v. 23), und ein solches gewissenswidriges Thun kann, indem es ihn an der tiefsten Wurzel seines religiösen Lebens verwundet (1 Cor. 8, 12 vgl. v. 10), ihm geradezu zum Verderben gereichen (1 Cor. 8, 11. Röm. 14, 15. 20). Hienach konnte die bestehende Differenz der Anschauung nicht gehoben werden, und Paulus verlangt nur, daß jeder in seinem Sinn (νοῦς), der ja nach §. 120, c. der Sitz dieser verschiedenen Ansichten ist, vollüberzeugt werden soll (Röm. 14, 5),

so daß er nicht zweifelnd hin- und herschwankt (v. 23), und, was er auch für eine Observanz befolgt, dieselbe im Dienste Christi übe (v. 6. 7).

d) Konnten nach not. c. gewisse in der Gemeinde vorhandene Differenzen der Ansichten nicht gehoben werden, so kam es doch nach not. b. darauf an, auch in diesem Stücke die Bruderliebe zur höchsten Norm für sein Verhalten zu machen (Röm. 14, 15: *κατὰ ἀγάπην περιπατεῖν*) und zu fragen, wie man am besten für den Frieden der Gemeinde und die Förderung der Anderen sorgen könne (14, 19). Dazu gehörte nun zunächst, daß der Stärkere d. h. der Freiergesinnte den Schwächeren nicht wegen seiner unnöthigen Scrupulosität verachte, und wiederum dieser jenen nicht verurtheile als einen, der durch seine freiere Praxis sich des Heils verlustig gemacht habe (14, 3, 10). Beide Theile sollen einander in brüderlicher Liebe aufnehmen (15, 7), ohne daß der Stärkere die Scrupel des Schwächeren seiner Kritik unterwirft (14, 1). Eine besondere Liebespflicht hat hiebei aber der Stärkere zu erfüllen; denn ihm allein ist die Sache, um die es sich handelt, ein Adiaphoron, er allein kann einen Genuß, den er für erlaubt hält, aufgeben, ohne seiner Ueberzeugung etwas zu vergeben (14, 22) und ohne dadurch in Gottes Augen zu verlieren (1 Cor. 8, 8). Nun aber fordert die Liebe, daß er dem Bruder keinen Anstoß gebe (Röm. 14, 13. 21. 1 Cor. 8, 9. 13. 10, 32) d. h. ihn nicht zu einem gewissenswidrigen Handeln verleite, das ihn nach not. c. ins Verderben bringen kann. Verleitet er ihn nämlich durch seine freiere Praxis zu gleichem Thun, ohne daß seine Ueberzeugung im tiefsten Grunde geändert wird, so ist das nur scheinbar eine Förderung des schwachen Bruders (1 Cor. 8, 10), in Wirklichkeit ein Verderben desselben. Er wird also um des fremden Gewissens willen unter Umständen einen ihm an sich erlaubten Genuß aufgeben müssen (1 Cor. 10, 28. 29), in diesem Falle wird für ihn die Entsagung [illegible]s sittlich Lobenswerthe sein (Röm. 14, 21). Es gilt hier die Schwäche [illegible]r Unvermögenden zu tragen (Röm. 15, 1. Vgl. Gal. 6, 2) und nicht [illegible]h selbst zu gefallen in rücksichtslosem Geltendmachen seiner freieren [illegible]berzeugung, sondern dem Nächsten zu gefallen, indem man ihn in [illegible]em christlichen Leben fördert (15, 2. Vgl. 1 Cor. 10, 33). Die [illegible]hre Liebe sucht nicht das Ihre (1 Cor. 13, 5) sondern das, was [illegible] Andern ist (1 Cor. 10, 24. Vgl. Phil. 2, 4), wofür Paulus auf [illegible] eigenes Beispiel verweisen kann, indem er den Juden ein Jude, [illegible] Heiden ein Heide, den Schwachen ein Schwacher wurde und sich [illegible]llen zum Knechte machte, um Alle zu gewinnen (1 Cor. 9, 19—22 [illegible] dazu §. 121, d.). Indem der Apostel die Forderung an die [illegible]esinnten gerade auf dieses Vorbild gründet, erhellt am klarsten, [illegible] eine Behandlung dieser Frage von demselben Geiste geleitet war, [illegible]r Beschluß des Apostelconcils (§. 49, c.), wenn dieser auch [illegible]st durch andere Verhältnisse und andere Zwecke bestimmt wurde.

Achtzehntes Capitel.

Die christliche Sittlichkeit.

---

§. 135. Die obrigkeitliche Ordnung und das Sclavenverhältniß.

Der Apostel geht von dem Grundsatze aus, daß für jeden Christen die Pflichterfüllung in den natürlichen Lebensverhältnissen, in welchen ihn die Berufung getroffen hat, eine specielle Aufgabe mit sich bringt. a) Er erklärt die bestehende obrigkeitliche Ordnung mit ihrer Rechtspflege und ihrem Besteuerungsrechte als solche für eine göttliche und verlangt darum Gehorsam und Ehrerbietung gegen sie. b) Doch ist das Prozessiren vor heidnischen Tribunalen des Christen unwürdig und soll nöthigenfalls durch brüderlichen Schiedsspruch ersetzt werden. c) Auch in dem bestehenden Sclavenverhältniß soll der Christ eine Ordnung sehen, der er sich als Knecht Christi mit wahrer Freiheit zu fügen hat und der er sich darum nicht entziehen soll, selbst wenn sich ihm die Gelegenheit dazu bietet. d)

a) Die christliche Gemeinschaft, wie sie Capitel 17 geschildert, konnte nicht ein Leben ganz abgeschlossen für sich führen. Sie befand sich inmitten einer Welt, der sie sich ihrem eigensten Wesen nach entnommen wußte und mit der sie doch durch die Bande mannigfacher Verhältnisse und Lebensordnungen aufs Engste verflochten war. Der Apostel stellt den Grundsatz auf, daß der Christ in den Verhältnissen, in welchen ihn die Berufung getroffen habe, bleiben solle (1 Cor. 7, 17. 20. 24 und dazu §. 121, d.). Er soll also nicht die Bande zerreißen, welche ihn mit den Ordnungen des natürlichen Weltlebens verknüpfen, er soll vielmehr die Thatsache, daß ihn die Berufung in einem bestimmten Lebensverhältniß vorgefunden hat, als eine Aufforderung Gottes betrachten, gerade in den Ordnungen dieses Verhältnisses die Gebote Gottes zu erfüllen (v. 19). Paulus kommt damit auf dieselbe Unterordnung unter alle menschlichen Ordnungen hinaus, die auch Petrus nach §. 68, a. um Gottes willen fordert, er steuert damit von vornherein jedem Versuche, die bestehenden Ordnungen des natürlichen Lebens im Namen des neuen christlichen Princips in revolutionärer Weise umzustürzen oder die specifischen Ziele des christlichen Gemeindelebens mit fremdartigen Weltverbesserungsplänen zu vermischen und durch sie zu compromittiren.

b) Die nächste Anwendung des allgemeinen in not. a. dargelegten Grundsatzes ergab sich im Blick auf die bestehende Staatsordnung. Schon Petrus hatte dieselbe nach §. 68, a. unter den Schutz des göttlichen Befehls gestellt, welcher die Unterordnung unter die menschlichen Ordnungen fordert. „Paulus geht noch einen Schritt weiter. Wir

sahen schon §. 84, d., welche hohe Bedeutung er der römischen Staatsordnung beilegt. Er erklärt die bestehende obrigkeitliche Ordnung als solche (*αἱ οὖσαι* scil. *ἐξουσίαι*) ausdrücklich für eine von Gott geordnete, der sich zu widersetzen statt sich ihr unterzuordnen das Strafurtheil Gottes zuziehe (Röm. 13, 1. 2). Eine göttliche Ordnung ist sie aber zunächst insofern, als sie als Gottes Dienerin dem Gutesthuenden Lob, dem Uebelthäter Strafe zuerkennt, wie ihr denn eben behufs dieser Rechtsvollstreckung das Schwerdt und damit das Recht über Leben und Tod verliehen ist (v. 3. 4). Aber auch darin ist sie Gottes Dienerin, daß sie die Aufgabe hat, Zoll und Steuern einzunehmen und dieselben im Interesse des Gemeinwohls als *λειτουργός* d. h. als ein solcher, dem öffentliche Dienste übertragen sind, zu verwenden (v. 6. 7). Eben darum muß ihr der Gehorsam um des Gewissens willen geleistet (v. 5) und die schuldige Ehrerbietung gezollt werden (v. 7).

c) Die volle Anerkennung der bestehenden obrigkeitlichen Ordnung (not. b.) schließt nicht aus, daß Paulus es der Christen für unwürdig erklärt, wenn sie ihre Civilstreitigkeiten vor heidnische Gerichte bringen (1 Cor. 6, 1). Es ist schon schlimm genug, wenn christliche Brüder es unter sich überhaupt zu Rechtsentscheidungen kommen lassen, weil dieses voraussetzt, daß der eine Theil dem Bruder Unrecht gethan oder ihn beraubt hat, und daß der Andere, statt um des Friedens willen (§. 134, b.) lieber Unrecht zu leiden, Streit und Prozeß begonnen hat (v. 7. 8). Es ist aber entwürdigend, wenn man solche Prozesse vor den Ungläubigen führt, als ob kein christlicher Bruder weise genug wäre, dergleichen im Wege des Schiedsgerichts zu entscheiden (v. 5. 6). Dadurch erachten die Christen, die doch berufen sind, die Welt, ja die Engel zu richten (§. 124, d.), sich selbst der Rechtsentscheidung in diesen kleinlichen irdischen Dingen unwerth (v. 2. 3) und setzen diejenigen auf die Richterstühle, die sie doch sonst so tief unter sich stehend achten (v. 4) und die ihrem Wesen nach *ἄδικοι* sind (v. 1), also zu Richtern über sie wenig geeignet. Es kann dies Urtheil im Widerspruch damit zu stehen scheinen, daß die (heidnische) Obrigkeit nach not. b. als Gottes Dienerin die Strafrechtspflege übt; aber es ist nicht zu übersehen, daß in jenem Falle der Christ kraft der gottgesetzten obrigkeitlichen Ordnung ihrem Urtheilsspruch unterworfen ist, während er in dem unsern sich ihr freiwillig unterwirft. Wo sie als Gottes Dienerin handelt, hat der Christ sich ihr um Gottes Willen zu unterwerfen, auch wenn ihr Spruch nicht dem Rechte entspricht; wo er sie aber selbstbeliebig anruft, legt er selbst ihrem Spruch einen Werth bei, den derselbe nicht beanspruchen kann.

d) Eine besonders wichtige Anwendung erleidet der not. a. besprochene Grundsatz mit Beziehung auf das Sclavenverhältniß. Sollte der um theuren Preis aus seinem bisherigen Knechtszustande erkaufte (§. 110, d.) nicht ein Menschenknecht werden (1 Cor. 7, 23), so konnte darin die Aufforderung zu liegen scheinen, sich einem solchen des Christen unwürdigen Verhältnisse zu entziehen; hatte in der

Gemeinschaft mit Christo der Unterschied von Herren und Sclaven aufgehört (Gal. 3, 28. 1 Cor. 12, 13), so konnte der christgewordene Sclave sich durch das Evangelium selbst emancipirt glauben. Allein auch hier gilt die Regel, daß der Sclave in der Thatsache des bestehenden Sclavenverhältnisses die Aufforderung Gottes sehen soll, gerade in dem Gehorsam gegen die Ordnungen dieses Verhältnisses seine Christenpflicht zu erkennen. Er soll daher nicht nur kein Bedenken tragen Sclave zu bleiben, wenn er als Sclave bekehrt ist; sondern er soll selbst, wenn sich ihm die Gelegenheit bietet frei zu werden, es vorziehen, in dem Stande, in welchem ihn die Berufung getroffen hat, seinen Christenberuf zu erfüllen (1 Cor. 7, 21). Auch als Sclave ist er ja, wenn er Christ geworden, ein Freigelassener Christi d. h. ein von Christo zur wahren Freiheit geführter, während er als Christ, auch wenn er frei würde, doch ein Knecht Christi bliebe (v 22). Der Gegensatz der Knechtschaft und Freiheit in den irdischen Lebensverhältnissen ist für den Christen in die höhere Einheit der wahren Knechtschaft und Freiheit aufgehoben, er bleibt für ihn etwas relativ gleichgültiges, da er in jedem Stande mit wahrer Freiheit Christo zu dienen hat durch Erfüllung der Pflichten, die ihm die bestehende Ordnung auflegt. Eine principielle Aufhebung oder Umgestaltung des ganzen Verhältnisses durch die fortschreitende Herrschaft des Christenthums in den Blick zu fassen, konnte dem Apostel bei seiner Erwartung der nahen Parusie gar nicht in den Sinn kommen.

§. 136. Das Geschlechtsverhältniß.

Obwohl Mann und Weib nicht nur in ihrem religiösen Verhältniß zu Christo, sondern in gewissem Sinne auch nach der natürlichen Ordnung einander gleichstehen, so bleibt doch das Weib kraft der in der Schöpfung begründeten Gottesordnung dem Manne unterthan. a) Die Kopfbedeckung des Weibes, die ein Symbol dieser Unterthänigkeit ist, darf in öffentlicher Versammlung nicht abgelegt werden, da Natur und Sitte durch den langen Haarwuchs des Weibes darauf hinweisen, daß dies eine Verleugnung der natürlichen Schamhaftigkeit ist. b) Die natürliche Unterordnung des Weibes unter den Mann verbietet ihm auch, in der Gemeindeversammlung das Wort zu ergreifen. c) Die fleischliche Gemeinschaft der Geschlechter außerhalb der Ehe ist kein Adiaphoron, sondern ein Mißbrauch und eine Entwürdigung des eigenen Leibes. d)

a) In der Lebensgemeinschaft mit Christo ist nicht nur der Unterschied der vorchristlichen Religionen (§. 129, a.) und der natürlichen Standesverhältnisse (§. 135, d.), sondern auch der Unterschied der Geschlechter aufgehoben (Gal. 3, 28); aber diese Aufhebung gilt selbstverständlich nur auf dem religiösen Gebiete oder in dem Verhältniß zu Christo, in welchem jeder dem andern gleich, weil jeder in gleicher Weise von Christo allein abhängig ist. Allerdings kennt Paulus in

gewissem Sinne auch eine natürliche Gleichstellung beider Geschlechter, wonach jedes des andern in gleicher Weise bedarf, keines also von dem andern schlechthin unabhängig ist, und er hebt ausdrücklich hervor, daß diese Gleichstellung auch im Christenstande (ἐν κυρίῳ: 1 Cor. 11, 11 und dazu §. 115, b.) fortbesteht. Denn das Weib ist bei der Schöpfung aus dem Manne entstanden und der Mann wird immer wieder aus dem Weibe geboren; beides aber beruht auf einer göttlichen Ordnung (v. 12: τὰ πάντα ἐκ τοῦ θεοῦ), nach welcher der Mann eben so wenig ohne das Weib sein kann, wie das Weib ohne den Mann (v. 11). Allein für die sociale Stellung der beiden Geschlechter zu einander bleibt Paulus dennoch bei dem durch die ursprüngliche Schöpfungsordnung gesetzten Abhängigkeitsverhältniß des Weibes stehen. Das Weib ist aus dem Manne geschaffen und zwar nicht zufällig, sondern weil es überhaupt um des Mannes willen geschaffen ist (11, 8. 9. Vgl. Gen. 2, 18—22). Daher ist der Mann allein unmittelbar nach dem Bilde Gottes geschaffen und trägt darum die ihm Gen. 1, 26 verliehene Herrschermajestät Gottes abbildlich an sich (11, 7: εἰκὼν καὶ δόξα θεοῦ und dazu §. 105, d. Anmerk. 4), während im Weibe nur der Abglanz dieser Herrschermajestät zur Erscheinung kommt (ἡ γυνὴ δόξα ἀνδρός), sofern sie alles, was sie ist, nur durch den Mann ist, alle Macht, die sie im Hause hat, nur von ihm empfängt und in seinem Namen ausübt. Daraus folgt nun, daß der Mann das Oberhaupt (11, 3: κεφαλή) des Weibes ist, das Weib ihm schlechthin untergeordnet. Wenn im Zusammenhange damit gesagt wird, daß Christus das Oberhaupt des Mannes sei (§. 132, d.), so ist damit natürlich nicht gemeint, daß er nur mittelbar, nämlich durch den Mann vermittelt, das Oberhaupt des Weibes und das Verhältniß dieses auch zu Christo ein anderes sei als das des Mannes, sondern es soll dies nur darauf hindeuten, daß der Mann deshalb doch kein absoluter Selbstherrscher über das Weib ist, sondern, daß auch er von Christo schlechthin abhängig ist, seine Herrschaft nur nach dessen Willen ausüben darf. Das Verhältniß der beiden Geschlechter zu einander realisirt sich allerdings vollständig erst in der Ehe und der Apostel hat wohl bei diesen Auseinandersetzungen meist das verheirathete Weib und den Ehemann im Blicke; doch bezieht er sich auf dasselbe auch in Fragen, die mit der Ehe nicht oder doch nicht ausschließlich zusammenhängen, und die wir daher zunächst zu betrachten haben.

b) Die mit einem Schleier versehene Kopfbedeckung der Frauen betrachtet Paulus als ein Symbol der Herrschermacht (ἐξουσία), welche der Mann nach not. a. über das Weib besitzt (1 Cor. 11, 10). Während daher der Mann das Haupt nicht verhüllen darf, weil er dadurch seine gottebenbildliche Herrschermajestät verleugnen würde, indem er das Zeichen der Abhängigkeit annimmt (v. 7), ja während er sein Haupt dadurch schänden würde (v. 4), so schändet das Weib umgekehrt ihr Haupt durch Entschleierung (v. 5). Das allgemeine Schicklichkeitsgefühl erklärt sich gegen diese Entblößung des Hauptes (v. 13: πρέπον ἐστίν) und zwar auf Grund der Naturordnung, die dem Weibe in dem langen Haarwuchs gleichsam einen natürlichen

Schleier gegeben hat (v. 14. 15). Auf Grund derselben gilt das lange Haar beim Manne für eine Schande, beim Weibe für eine Ehre (v. 14. 15). Das Abscheeren desselben charakterisirt die schamlose Buhldirne (v. 5). Will das Weib also den Schleier der Kopfbedeckung ablegen, so möge sie auch diesen natürlichen Schleier ablegen; gilt dieses nach dem naturgemäßen Schicklichkeitsgefühl für einen Schimpf, so ist auch jenes ein solcher (v. 6: *αἰσχρόν ἐστιν*), indem es das Weib der Buhldirne gleichstellt (v. 5). Eigenthümlich ist an dieser Argumentation besonders, daß der Apostel die Kopfbedeckung des Weibes unter den doppelten Gesichtspunkt eines Zeichens der Abhängigkeit vom Manne und eines Zeichens der Schamhaftigkeit stellt. Ihm ist also das Emancipationsgelüste zugleich eine Verleugnung der natürlichen Schamhaftigkeit; nur in der Unterordnung unter den Ehemann ist die Ehre des Weibes gesichert, das nur im Interesse schamloser Buhlerei die Ehe verschmähen könnte.

c) Wenn der Apostel bei der Verhandlung der not. b. besprochenen Frage von einem öffentlichen Auftreten der Weiber in den Gemeindeversammlungen redet, wobei sie vorbeteten oder prophetische Reden hielten, ohne dies ausdrücklich zu rügen (1 Cor. 11, 5. 13), so geschieht das nur, weil mit der dort geforderten Verhüllung ein solches öffentliches Auftreten ja von vornherein abgeschnitten war. Dagegen erklärt er 14, 34 ausdrücklich, daß nach allgemein christlicher Sitte das Weib in der Gemeindeversammlung zu schweigen habe (Vgl. v. 36). Es widerspricht das Reden in der Gemeinde ebenso dem natürlichen Schicklichkeitsgefühl (v. 35: *αἰσχρόν ἐστιν*), wie der Gen. 3, 16 gebotenen Unterordnung des Weibes unter den Mann (v. 34). Denn der Redende oder Vorbetende ist wenigstens momentan der Leiter der Gemeindeversammlung (§. 47, c.), er beherrscht dieselbe, und da auch Männer in ihr sind, so ist damit das natürliche Unterordnungsverhältniß des Weibes verkehrt. Nicht einmal unter dem Vorwande, Fragen aufzuwerfen und Belehrung darüber zu empfangen, sollen sie in der Versammlung das Wort ergreifen. Wollen sie Belehrung empfangen, so ist ihr Haus die natürliche Stätte dazu; dort mögen sie ihre eigenen Männer fragen (v. 35), wobei der Apostel wohl voraussetzt, daß, falls diese ihre Fragen nicht lösen können, die Männer sich ja in der Gemeindeversammlung Raths erholen können.

d) Eine der schwierigsten Aufgaben hinsichtlich der geschlechtlichen Verhältnisse war es, die heidenchristlichen Gemeinden über die richtige Betrachtung der *πορνεία* d. h. der fleischlichen Geschlechtsgemeinschaft außerhalb der Ehe zu verständigen. Diese galt bei Griechen und Römern als ein Adiaphoron. Daher hatte schon das Apostelconcil (Act. 15, 20. 29) von den Heidenchristen die Enthaltung von der Hurerei gefordert (§. 49, c.), weil dieselbe für sie zunächst noch auf gleicher Linie mit solchen Enthaltungen stand, welche lediglich die jüdische Sitte gebot. Aus 1 Cor. 6, 12. 13 erhellt, daß man auch in Corinth immer noch geneigt war, die so tief gewurzelte Neigung zur Hurerei durch Hinweisung auf ihren adiaphoristischen Charakter zu beschönigen. Daher hebt Paulus mit solchem Nachdruck hervor, daß

die Hurerei nicht weniger wie Ehebruch und unnatürliche Wollustlaster vom Himmelreich ausschließe (6, 9), und stellt sie darin den andern specifisch heidnischen Lastern (§. 82, a. 96, d.) ganz gleich (v. 10). Er will aber auch hier dieselbe nicht mit einer einfachen gesetzlichen Vorschrift bekämpfen, sondern er weist eingehend nach, daß die Hurerei kein Adiaphoron und mit den Voraussetzungen der christlichen Heilslehre unverträglich sei (§. 122, c.). Er zeigt nämlich, daß es sich mit der Hurerei anders verhalte als mit dem allerdings adiaphoristischen Speisegenuß (1 Cor. 6, 13 und dazu §. 134, c.). Denn während bei diesem außer der vergänglichen Speise nur die *κοιλία* in Betracht kommt, die bei der Verklärung des Leibes wegfällt, wird bei der fleischlichen Vermischung (Gen. 2, 24) der ganze Leib dergestalt an die Hure hingegeben, daß der Mensch mit ihr *ἓν σῶμα* wird (v. 16), sein Leib also ein *μέλος πόρνης* (v. 15). Da nun der Leib nicht vergeht wie die *κοιλία*, sondern bei der Auferstehung in verklärter Gestalt wieder hergestellt wird (v. 14 und dazu §. 124, a. b.), so hat derselbe nicht bloß eine vorübergehende Bedeutung wie jene, sondern eine ewige; er gehört dem Herrn an, ist bestimmt zum Organe zu werden, durch welches der Herr wirkt (v. 13: *τὸ σῶμα — τῷ κυρίῳ καὶ ὁ κύριος τῷ σώματι*). Der Leib soll nach §. 132, d. ein *μέλος Χριστοῦ* werden und dieser Bestimmung widerspricht es, wenn man ihn zum *μέλος πόρνης* macht (v. 15). Die Hurerei ist darum die specifische Versündigung an dem eigenen Leibe, weil derselbe durch solchen Mißbrauch befleckt und seiner hohen Bestimmung zuwider entwürdigt wird (v. 18). Dasselbe erhellt daraus, daß Gott den Leib durch die Einwohnung seines Geistes zu seinem Tempel geweiht (v. 19 und dazu §. 132, c.) und ihn dadurch solchem profanen Mißbrauch entnommen hat. Ihn, der uns erlöst hat (§. 110, d.) und dem wir darum zu eigen gehören, gilt es auch in unserm Leibe zu verherrlichen, indem wir denselben vor solcher Befleckung bewahren (v. 19. 20). Es scheint damit freilich zu viel und darum zu wenig bewiesen; denn wenn die in der fleischlichen Gemeinschaft sich vollziehende Hingabe des Leibes an einen Menschen statt an Gott und Christum das eigentlich Verwerfliche an der Hurerei ist, so scheint damit auch die Ehe verworfen zu sein, in welcher eine solche ebenfalls stattfindet. Es erhellt hieraus aber nur, daß der Apostel als durchaus selbstverständlich voraussetzt, daß die Ehe nach der 1 Cor. 6, 16 citirten Genesisstelle (2, 24) eine gottgestiftete Ordnung ist, welche die Hingabe des Leibes an den andern fordert (1 Cor. 7, 4), innerhalb derer dieselbe also der Hingabe des Leibes an Gott und Christum nicht widerspricht.

§. 137. Die Ehe.

Wenn der Apostel die Ehe der herrschenden Unzucht gegenüber als die gottgestiftete Ordnung zur Befriedigung des Geschlechtstriebes betrachtet, so schließt er damit keineswegs eine höhere Würdigung derselben als einer in Christo geschlossenen Gemeinschaft der Gottangehörigkeit aus. a) Die bestehende Ehe darf nicht gelöst und, wo

eine Scheidung eingetreten, die Möglichkeit der Versöhnung nicht durch Wiederverheirathung abgeschnitten werden, auch wenigstens Seitens des christlichen Theils nicht in gemischten Ehen. b) Paulus für seine Person zieht zunächst aus ascetischen Gründen die Ehelosigkeit vor, hält aber das Heirathen nicht nur für erlaubt, sondern unter Umständen für geboten. c) Er beruft sich aber für seine Bevorzugung der Ehelosigkeit auch darauf, daß die Ehe die alleinige Hingabe an den Herrn erschwert und die Drangsale der nahenden Endzeit noch drückender empfinden läßt. d)

a) Wenn nach §. 136, d. die gottgestiftete Ordnung der Ehe der Hurerei darin gleichsteht, daß in beiden eine fleischliche Gemeinschaft der Geschlechter stattfindet, so unterscheidet sich die mit der Ehe gegebene doch von vornherein dadurch, daß sie unter den Gesichtspunkt der gegenseitigen Pflicht gestellt ist, die der Mann dem Weibe und das Weib dem Manne in gleicher Weise schuldet (1 Cor. 7, 3). Findet dabei also eine Hingabe der Verfügungsgewalt über den eigenen Leib zu Gunsten des Andern statt (v. 4), so geschieht es kraft der göttlichen Ordnung, welche die fleischliche Gemeinschaft zu einem wesentlichen Moment in der Vollziehung der Ehe gemacht hat (Gen. 2, 24. Vgl. 1 Cor. 6, 16). Wie Paulus überhaupt die *πρόνοια τῆς σαρκός* an sich für berechtigt hält (Röm. 13, 14), so ist ihm auch der Geschlechtstrieb an sich ein berechtigter und die Ehe die gottgestiftete Ordnung zur Befriedigung desselben. Die Fähigkeit zu völliger geschlechtlicher Enthaltsamkeit hält er für eine besondere Gnadengabe, die nicht jeder hat (1 Cor. 7, 7). Die Ehe ist ihm daher das Mittel, wodurch der Einzelne sich sein eigenes Gefäß d. h. sein Organ zur Befriedigung des Geschlechtstriebes verschafft in einer der christlichen Gottgeweihtheit entsprechenden und darum ehrenvollen Weise (*ἐν ἁγιασμῷ καὶ τιμῇ*) statt in der Leidenschaft der Begierde, wie es bei der Hurerei geschieht (1 Theff. 4, 4. 5). Daher verlangt Paulus in Corinth mit Rücksicht auf die factisch vorhandene Unenthaltsamkeit (1 Cor. 7, 6), daß zur Vermeidung der Unzuchtvergehungen jeder (scil. dem die Gabe der Enthaltsamkeit fehlt) sein eigenes Gemahl habe (v. 2. 9), wobei der monogamische Charakter der Ehe schon im Ausdruck stark hervorgehoben wird. Er verlangt, daß in der Ehe höchstens auf kurze Zeit und in Folge gegenseitiger Uebereinkunft, etwa zu ascetischen Zwecken, der eheliche Umgang suspendirt werde, damit nicht die Unenthaltsamkeit zur Unzucht verführe (v. 5). Wenn der Apostel der herrschenden Neigung zur Unzucht gegenüber insbesondere diesen Zweck der Ehe geltend macht, so folgt daraus natürlich nicht, daß dies ihr einziger Zweck ist, oder daß ihr ganzes Wesen in die fleischliche Gemeinschaft aufgeht. Es kann keine tiefere Auffassung der Ehe geben, als wenn Paulus gegenüber dem Bedenken, das christliche Eheleute haben könnten, die Ehe mit dem ungläubig gebliebenen Theile fortzusetzen, geltend macht, daß nicht die Profanität des ungläubigen Theils die Heiligkeit des christlichen beflecke und

schädige, sondern daß umgekehrt die Gottgeweihtheit des christlichen Theiles in Kraft der gottgeordneten Lebensgemeinschaft in der Ehe auf den nichtchristlichen übergeht und daß ebenso die Kinder christlicher Eltern, obwohl noch nicht getauft, in Kraft des gottgestifteten Familienbandes geheiligt seien d. h. an der Gottgeweihtheit der Eltern theilnehmen (1 Cor. 7, 14 und dazu §. 117, a.). Wenn diese Auffassung einerseits aufs Klarste das Nichtvorhandensein der Kindertaufe zur Zeit des Apostels voraussetzt, so ist sie doch andererseits der Anknüpfungspunkt, aus welchem fast nothwendig die Kindertaufe sich bilden mußte. Wenn ferner der Apostel bei der Wiederverheirathung der Wittwen nur die eine Bedingung stellt, daß dieselbe ἐν κυρίῳ geschehe (7, 39), so schließt er damit nicht nur aufs Bestimmteste die Schließung gemischter Ehen Seitens der Christen aus, sondern er läßt die Verheirathung ausdrücklich als einen in Christo vollzogenen d. h. als einen unter die Weihe des religiösen Lebens zu stellenden Act erscheinen.

b) Wenn jeder in den Verhältnissen bleiben soll, in welchen ihn die Berufung getroffen hat (§. 135, a.), so gilt dies auch von den Verehelichten. Wie man auch sonst über das Schließen der Ehe denke; wer einmal verheirathet ist, darf sich nicht scheiden (1 Cor. 7, 27), weder der Mann vom Weibe, noch das Weib vom Manne, wofür sich der Apostel ausdrücklich auf einen Befehl des Herrn beruft (v. 10. 11. Vgl. Marc. 10, 9 und dazu §. 27, b.). Auch Röm. 7, 2 setzt der Apostel als selbstverständlich voraus, daß nur der Tod die Ehe löst. Auf demselben Herrenwort beruht unstreitig die Vorschrift, daß, wenn trotzdem eine Scheidung vorkommen sollte, der geschiedene Theil unvermählt bleiben soll (weil seine frühere Ehe in Gottes Augen noch fortbesteht) oder sich mit dem Gatten aussöhnen (1 Cor. 7, 11). Dieses absolute Verbot der Ehescheidung hatte eine besondere Bedeutung in dem Falle, wo von einem Ehepaare nur der eine Theil sich bekehrte und dem christgewordenen Theile wohl der Zweifel entstehen konnte, ob er mit dem nichtchristlichen das eheliche Leben fortsetzen müsse oder auch nur dürfe (Vgl. not. a.). Hier soll nun nach der apostolischen Anwendung des Gebotes Christi, das sich natürlich auf dergleichen Verhältnisse nicht direct beziehen konnte, der christliche Theil unbedingt bereit sein, das eheliche Verhältniß fortzusetzen, so lange der ungläubige irgend einwilligt (v. 12. 13). Trennte sich dagegen der nichtchristliche Theil vom christlichen, so sollte dieser sich durch jenes Gebot nicht geknechtet fühlen (v. 15). Dies kann nun weder heißen, er solle die Ehe nicht fortsetzen, was er ja, wenn der andere Theil ihn verließ, ohnehin nicht konnte, noch, er dürfe sich wieder verheirathen, was im directen Widerspruche mit v. 11 stehen würde, sondern er solle sich kein Gewissensbedenken darüber machen, daß seine Ehe dem Gebote Christi (v. 10) zuwider nun doch gelöst sei. Ausdrücklich deutet der Apostel an, er dürfe sich den Frieden, in dem er berufen sei (v. 15), dadurch nicht rauben lassen; denn auch die Möglichkeit, die ihm in Folge der Scheidung geraubt sei, eventuell den ungläubigen Theil noch zu bekehren bei der Fortsetzung der Ehe,

sei doch eine sehr zweifelhafte (v. 16). Dem christlichen Theil bleibe nur übrig seinerseits nichts zu thun, um den Stand, in dem ihn die Berufung getroffen hat, zu ändern (v. 17). Es erhellt also, daß hier von keinem erlaubten Ehescheidungsgrunde die Rede ist, sondern lediglich von dem Verhalten des christlichen Theils gegenüber der ihm angethanen Scheidung.

c) Paulus war unverheirathet (1 Cor. 7, 7. 8. Vgl. 9, 5) und er für seine Person hält die völlige Enthaltung von allem geschlechtlichen Umgange für etwas lobenswerthes (καλόν: 1 Cor. 7, 1), sofern ihm jede Uebung in der Ueberwindung eines natürlichen Triebes etwas sittlich werthvolles war (9, 24—27). Er sähe es gern, wenn alle Menschen unverheirathet wären, wie er selbst, also die ledigen ehelos blieben und die Verwittweten nicht wieder heiratheten (1 Cor. 7, 7. 8), ja im Grunde ist dies nur die Consequenz der Vorschrift, daß jeder in dem Stande bleiben soll, in dem ihn die Berufung getroffen hat (v. 27 und dazu not. b.). Die Rücksicht auf die Fortpflanzung des Geschlechts konnte ihn an diesem Wunsche nicht hindern, da er die Parusie unmittelbar bevorstehend erwartete; aber dennoch giebt er denselben nur als seine immerhin sehr beachtenswerthe Meinung (v. 25. 40), die aber für Niemanden schlechthin verbindlich sein soll (v. 35). Er verkennt nicht, daß eine allgemeine Erfüllung seines Wunsches unmöglich sei, da nicht alle die Gabe der Enthaltsamkeit haben und in diesem Falle das Heirathen sogar Pflicht sein kann (not. a.). Handelt es sich also z. B. darum, ob ein Vater seine Tochter verheirathen soll, so kommt es zunächst darauf an, ob in dem Naturell derselben eine objective Nöthigung dazu liegt; ist diese nicht vorhanden und der Vater auch subjectiv fest überzeugt von dem Vorzug des ehelosen Standes, so thut er gut, wenn er sie nicht verheirathet (v. 36. 37). Das Heirathen ist nicht nur keine Sünde (v. 28. 36), es ist sogar ein καλῶς ποιεῖν (v. 38). Aber Paulus konnte nach seiner Individualität nicht anders urtheilen, als daß Nichtheirathen besser (v. 38) und seliger (v. 40) sei.

d) Für seine Bevorzugung der Ehelosigkeit (not. c.) macht Paulus zunächst einen Grund allgemeinerer Art geltend. Die Ehe verwickelt nothwendig in eine Menge irdischer Angelegenheiten und zieht unsere Sorge auf sie. Dadurch wird das Interesse, das ganz Christo angehören soll, getheilt zwischen ihm und dem Gatten, während der Ehelose volle Freiheit hat, sich der Sache Christi und seinem Dienst allein mit Leib und Seele zu ergeben (1 Cor. 7, 32—34). So gewiß diese Ansicht durch tausendfältige Erfahrung bestätigt wird (Vgl. Matth. 19, 12 und dazu §. 29, c.), so gewiß erkennen wir in der Art, wie sie Paulus ausschließlich geltend macht, die Erfahrung seines eigenen Lebens, in welchem gerade seine Freiheit von Familienbanden ihm die ungetheilte Hingabe an die Sache seines Herrn ermöglichte. Er selbst weiß übrigens sehr wohl, daß es ein ἔχειν γυναῖκα ὡς μὴ ἔχοντες giebt d. h. ein solches, wobei der Mensch innerlich frei und unbehindert bleibt durch das eheliche Verhältniß

(7, 29). Allein wenn die Weltperiode bis zur Parusie ausdrücklich abgekürzt ist, damit man lerne, sich innerlich von allen weltlichen Verhältnissen zu befreien und so auf die Parusie vorzubereiten (v. 29—31), so lohnt es doch wahrlich nicht, sich erst noch neue Verhältnisse aufzubürden, in denen man nachher nur die Aufgabe hat, sich innerlich wieder davon loszumachen. Ist es sonach hier wie §. 135, d. der Blick auf die Nähe der Parusie, welcher den Apostel hindert, die Frage aufzuwerfen, ob nicht die Ehe, richtig aufgefaßt und geführt, die Ehegatten gegenseitig in dem *μεριμνᾷν τὰ τοῦ κυρίου* vielmehr fördern als hindern kann, so kam nun noch hinzu, daß der Parusie eine Zeit schwerer Bedrängnisse vorhergehen sollte, die natürlich in den gebundenen Verhältnissen des ehelichen Standes noch härter empfunden werden mußten als im ledigen Stande (7, 26). Paulus kann mit Recht sagen, es sei nur Schonung gegen sie, wenn er den Jungfrauen durch den Rath ehelos zu bleiben die Bedrängnisse, welche sie als Ehefrauen in jener Zeit würden zu erfahren haben (Vgl. Matth. 24, 19), ersparen wolle (v. 28). Es geschieht nur zu ihrem Besten, wenn er durch denselben die Drangsale der Endzeit und die ungetheilte Hingabe an den Herrn ihnen erleichtern will (v. 35), und hierin eben liegt es begründet, daß das Nichtheirathen besser und seliger ist (not. c.). Sehen wir so die Anschauung des Apostels über die Stellung des Christen zu den Ordnungen des natürlichen Lebens überall bedingt durch den Blick auf den nahe bevorstehenden Abschluß der Weltentwicklung, so leitet dies naturgemäß zur Darstellung seiner Eschatologie über.

Neunzehntes Capitel.

Die Eschatologie.

---

§. 138. Die Wiederkunft Christi.

Die Endvollendung knüpft sich an die Wiederkunft des Herrn in seiner Herrlichkeit. a) Dieselbe wird immer noch von Paulus so nahe erwartet, daß er mit der gegenwärtigen Generation sie zu erleben hofft. b) Ihr geht eine schwere Drangsalszeit vorher und die Ueberwindung aller gottfeindlichen Mächte durch die Vollendung der Heidenmission und die Gesammtbekehrung Israels. c) Der Tag der Parusie ist aber zugleich der messianische Gerichtstag, wo Gott durch Christum entscheiden wird, wer bewährt erfunden wird und wer nicht. d)

a) In dem Maße, in welchem es dem Apostel in seinen H
briefen um die Darlegung des in Christo bereits erschienenen
zu thun ist, tritt die Verkündigung der Wiederkunft Christi, wi
sie in den Thessalonicherbriefen so farbenreich geschildert f
(§. 85), zurück. Dennoch findet sich auch hier die Vorstellung
einem Kommen des Herrn (1 Cor. 4, 5. 11, 26. 16, 22. Vgl. 2 Theff.
Phil. 4, 5), bei welchem er in seiner Herrlichkeit offenbar
(1 Cor. 1, 7: *ἡ ἀποκάλυψις τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χρ*
und dazu §. 105, d. Vgl. 2 Theff. 1, 7. Col. 3, 4) und mit we
das Ende in absolutem Sinne gekommen ist (1 Cor. 1, 8.
2 Cor. 1, 13. 14). Der Terminus *παρουσία*, der häufig von
Ankunft oder Anwesenheit eines Menschen vorkommt (1 Cor. 16
2 Cor. 7, 6. 7. 10, 10. Vgl. Phil. 1, 26. 2, 12), wird darauf
1 Cor. 15, 23 angewandt.

b) Wie nahe der Apostel die Wiederkunft (not. a.) erw
erhellt am deutlichsten aus Röm. 13, 11, wo die kurze Zeit,
seit der Bekehrung der Christen verstrichen ist, bereits als eine
betrachtet wird, während deren die mit der Parusie eintretend
rettung sich genähert hat, so daß nun der Tagesanbruch der
endungszeit unmittelbar nahe ist (v. 12). Wenn nach Matth. 2
(§. 33, d.) die letzten Tage verkürzt werden, um die Auserw
vor der immer steigenden Gefahr des Abfalls zu bewahren, so ist
1 Cor. 7, 29 (§. 137, d.) der Zeitlauf bis zur Parusie verkürzt,
im Blick auf die Nähe desselben sich jeder frei mache von Allem,
ihn in der Bereitschaft darauf hindern kann (Vgl. Phil. 4, 5).
Apostel redet sogar, wie in den Thessalonicherbriefen (§. 85, c.),
bestimmten Voraussetzung, daß er und die gegenwärtige Gene
die Parusie noch erleben werden (1 Cor. 15, 52: *οἱ νεκροὶ ἐγερθήσ*
— *καὶ ἡμεῖς ἀλλαγησόμεθα*). Wenn er v. 51 von Allen ohne
nahme dies zu behaupten scheint (lies: *πάντες μὲν οὐ κοιμηθησόμ*
πάντες δὲ ἀλλαγησόμεθα), so ist zu erwägen, daß es ihm hier
dem Context nur darauf ankommt hervorzuheben, daß keiner vo
die Parusie erlebenden ohne Verwandlung in das jenseitige G
reich übergehen wird (v. 50). Sollten Einzelne von den jetzt
lebenden inzwischen entschlafen, so treten sie eben damit in die
gorie der *νεκροί*, die er v. 52 den *ἡμεῖς* entgegenstellt. Daß a
selbst möglicher Weise zu diesen Ausnahmen gehören könnte
Phil. 1, 20. 2, 17), ist ihm so wenig verborgen, daß er 2 Cor. 5,
ausdrücklich darüber reflectirt, womit er sich in diesem Falle zu t
habe (§. 123, d.).

c) Von den eschatologischen Katastrophen, welche Paulus
den Thessalonicherbriefen noch vor dem Eintritt der Parusie erw
(§. 84), ist hier nicht mehr die Rede, doch erwartet er nach 1 Cor. 7, 2
auch jetzt noch schwere Bedrängnisse als die unmittelbaren Vor
des Endes nahe bevorstehend (§. 137, d.) Wie er hierin mi
Lehre Jesu (§. 36, b.) und Petri (§. 60, d.) übereinstimmt, so s
er sich jetzt auch darin an die urapostolische Verkündigung (§. 4
an, daß er den Eintritt der Endvollendung abhängig macht vo

nach der Vollendung der Heidenmission (§. 131, c.) gehofften Gesammtbekehrung Israels. Ausdrücklich sagt er, daß der Ersatz des durch die zeitweilige Verwerfung Israels erlittenen Schadens (Röm. 11, 12), nämlich die Wiederannahme des Volkes als solchen, nichts geringeres herbeiführen werde als die Todtenauferstehung (Röm. 11, 15), die mit der Endvollendung eintritt. Dann sind alle gottfeindlichen Mächte, die bisher in der Heidenwelt wie in der ungläubigen Judenwelt wirkten, machtlos gemacht, weil die bekehrten Heiden und Juden aus ihrer Gewalt entnommen sind, und dann ist das Ende da (1 Cor. 15, 24. 25).[1]) Offenbar hofft also Paulus, daß die Mission, deren Werk er in so gewaltigen Dimensionen gefördert hatte, mit gleicher Schnelligkeit fortgehen und ihr Werk noch im laufenden Menschenalter vollenden werde.

d) Auch hier wie in den Thessalonicherbriefen (§. 86, a.) ist der Tag der Wiederkunft Christi der in der Weissagung in Aussicht genommene große messianische Gerichtstag (*ἡ ἡμέρα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ*: 1 Cor. 1, 8 vgl. v. 7. 5, 5: *ἡ ἡμέρα τοῦ κυρίου*. 2 Cor. 1, 14. Vgl. Phil. 1, 6. 10. 2, 16). Auch hier wird dieser Tag im Feuer als dem Symbol des göttlichen Zorngerichts offenbar (1 Cor. 3, 13. Vgl. 2 Theff. 1, 8), nur daß dieses Feuer als Prüfungsfeuer gedacht wird, welches alles Unbewährte vernichtet und dadurch herausstellt, was als bewährt übrig bleibt (3, 13—15). Aber in einer Sichtung unter den Gläubigen, welche entscheidet, wer von den Gliedern der Gemeinde bewährt erfunden wird und wer nicht (§. 125, b.), besteht ja das Gericht wesentlich auch in der Lehre Jesu (§. 36, d.) und bei Petrus (§. 60, d.). Von einem besonderen Gericht über die ungläubige Welt kann hier nicht mehr die Rede sein; da Juden und Heiden im Ganzen vor der Parusie bekehrt werden (not. c.) und die Einzelnen unter ihnen, die ungläubig geblieben, selbstverständlich vom Heile ausgeschlossen sind. Wie in den Thessalonicherbriefen (§. 81, a. b.) erscheint auch hier Christus als der Weltrichter (2 Cor. 5, 10: *τὸ βῆμα τοῦ Χριστοῦ*), den man eben darum zu fürchten hat (v. 11. Vgl. Eph. 5, 21), besonders überall da, wo sein Wiederkunftstag als Gerichtstag gedacht ist (s. o.). Aber eben so oft ist auch wie 1 Theff. 1, 10. 3, 13. 2 Theff. 1, 5 das zu erwartende Gericht Gottes Gericht (Röm. 14, 10. 12: *τὸ βῆμα τοῦ θεοῦ*. Vgl. 2, 5. 6. 3, 6. 2 Cor. 7, 1). Die ausdrückliche Vermittlung beider Vorstellungsweisen bietet Röm. 2, 16, wo von dem Tage die Rede ist, an welchem Gott richten wird durch Jesum Christum, und 1 Cor. 4, 4. 5, wo Christus bei seinem Kommen das Urtheil fällt und Gott darauf hin die Belohnung ertheilt.

---

[1]) Es folgt aus 1 Cor. 15, 24 keineswegs, daß die Besiegung aller Feinde erst nach der Parusie erfolgt; da vielmehr die mit der Endvollendung eintretende Reichsübergabe an den Vater (§. 140, b.) diese Besiegung voraussetzt und jene Endvollendung unmittelbar (Vgl. §. 139) auf die Todtenerweckung bei der Parusie folgt, so muß sie dieser vorhergehen.

§. 139. Die Besiegung des Todes.

Als der letzte aller Feinde wird der Tod besiegt, indem bei der Wiederkunft Christi die Todten auferweckt und die Ueberlebenden verwandelt werden, so daß sie unmittelbar eine unverwesliche Leiblichkeit empfangen. a) Die Auferstehung und Verwandlung stellt eine Leiblichkeit her, welche für ein himmlisches Leben bestimmt ist, und mit ihr tritt eine Umwandlung der ganzen Schöpfung ein, welche der gegenwärtigen Weltgestalt ein Ende macht. b) Paulus weiß aber nur von einer Auferstehung der Gläubigen, die unmittelbar vor der mit der Parusie eintretenden Endvollendung stattfindet, die Ungläubigen bleiben im Tode. c)

a) Der letzte aller Feinde, die nach §. 138, c. vor dem Eintritt der Endvollendung besiegt und aller Macht beraubt werden, ist der Tod (1 Cor. 15, 26). Soll also diese Endvollendung mit der Parusie eintreten, so müssen die entschlafenen Christen, über welche der Tod noch herrscht, obwohl sie doch im Princip bereits von der Sünde und ihren Folgen erlöst sind (§. 124, a.), bei der Parusie auferweckt werden (15, 23) und es erfolgt diese Auferweckung in einem Moment auf das mit der letzten Posaune gegebene Signal (v. 52), welches nach 1 Thess. 4, 16 (§. 85, b.) zugleich die Wiederkunft Christi ankündigt. Allein auch die dann noch lebenden tragen ja eine Leiblichkeit an sich, welche noch nicht von der Knechtschaft der φθορά (Röm. 8, 21) erlöst (v. 23) und darum sterblich ist (8, 11: τὰ θνητὰ σώματα. Vgl. §. 124, b.). Diese Leiblichkeit ist nicht zur Theilnahme an dem vollendeten Gottesreiche geschickt (v. 50); allein da der Tod jetzt keine Gewalt mehr hat, werden diese Ueberlebenden nicht etwa sterben, um sofort wieder auferweckt zu werden, sondern in demselben Moment, in welchem die Todten auferstehen, verwandelt werden (v. 52 vgl. v. 51), so daß ihre Leiblichkeit unmittelbar statt der Verweslichkeit und Sterblichkeit die Unverweslichkeit und Unsterblichkeit anzieht (v. 53) oder daß sie unmittelbar mit der aus dem Himmel stammenden Wohnung d. h. mit dem verklärten Leibe, welcher den Christen als Hoffnungsbesitz im Himmel aufbewahrt ist (2 Cor. 5, 1 und dazu §. 124, b.), überkleidet werden (v. 2). Da sie auf diese Weise der Entkleidung vom Leibe, wie sie im Tode stattfindet, vollständig überhoben werden, indem das Sterbliche unmittelbar vom Leben verschlungen wird, so sehnt sich der Apostel danach, die Parusie zu erleben (v. 4). Von diesem Act der Verwandlung sagen die Thessalonicherbriefe noch nichts; aber die dort verheißene Entrückung der Ueberlebenden (§. 86, b.) zur ewigen Gemeinschaft mit dem verklärten Herrn (§. 86, c.) setzt dieselbe nothwendig voraus. Erst durch sie ist auch die Leiblichkeit der Ueberlebenden für alle Zukunft der Herrschaft des Todes entnommen und damit der volle Sieg über den Tod errungen (1 Cor. 15, 54. 55 und dazu §. 124, a.).

b) Von einem irdischen Reiche Christi in chiliastischem Sinne, zu welchem die Gläubigen durch die Auferstehung und Verwandlung (not. a.) gelangen, weiß Paulus nichts. Schon in den Thessalonicherbriefen sehen wir dieselben der Erde entrückt und von dem erhöhten Herrn zur Gemeinschaft mit ihm im Himmel heimgeholt werden (§. 86, b. c.). Aber auch nach 1 Cor. 15, 49 tragen die Gläubigen nach der Auferstehung, resp. Verwandlung eine Leiblichkeit, wie sie die Himmelsbewohner tragen (Vgl. v. 48. 40), welche vom Himmel stammt (2 Cor. 5, 1. 2) und daher auch nur für ein himmlisches Leben bestimmt sein kann. Mit dieser himmlischen Leiblichkeit sind sie nach §. 124, c. in das volle Erbe der Gotteskinder eingetreten und dadurch als solche offenbar geworden. Auf diese Offenbarung der Gotteskinder aber wartet nach Röm. 8, 19 mit Sehnsucht die ganze (vernunftlose) Schöpfung. Denn diese ist auch und zwar wahrscheinlich in Folge des Fluches, den Gott nach dem Sündenfall über die Erde aussprach (Gen. 3, 17. 18), der Nichtigkeit und Vergänglichkeit unterworfen und zwar unfreiwillig, ohne ihr eigenes Zuthun, da sie ja sich nicht verschuldet hatte, sondern nur um Gottes Willen, der sie in Folge der adamitischen Sünde der Vergänglichkeit unterwarf (v. 20). Darum aber ist ihr auch die Hoffnung gelassen, daß sie von dieser Knechtschaft der Vergänglichkeit wieder frei werden und zu einer der Herrlichkeit der Gotteskinder entsprechenden Freiheit gelangen soll (v. 21), nach der sie sich jetzt schon insgesammt seufzend sehnt und die sie gleichsam in den schmerzlichen Wehen, die sie durchschauern, herauszugebären trachtet (v. 22). Dann erscheint eine neue herrliche Weltgestalt an Stelle der jetzigen, die nach 1 Cor. 7, 31 bereits im Vergehen begriffen ist. Tritt diese zugleich mit der Verklärung der Gotteskinder ein (Röm. 8, 19), so ist auch von dieser Seite her kein Raum für ein irdisches Messiasreich. In der verklärten Welt ist jedenfalls wie in der Lehre Jesu (§. 37, b.) der Gegensatz von Himmel und Erde aufgehoben, wenn auch die gehoffte Endvollendung nicht wie bei Petrus (§. 59, a.) geradezu als eine himmlische bezeichnet ist. Dann ist das Vollkommene (τὸ τέλειον) gekommen (1 Cor. 13, 10), wo die Gaben (v. 8) und alles Stückwerk der Erkenntniß (v. 9) aufhört (Vgl. §. 134, a.). Es beginnt das Schauen von Angesicht zu Angesicht in der unmittelbaren Gottesgemeinschaft (v. 12. Vgl. §. 37, c.)

c) Ebensowenig wie von einem irdischen Reiche Christi (not. b.), weiß Paulus von einer doppelten Auferstehung. Wenn er 1 Cor. 15, 23 sagt, daß jeder in seiner ihm bestimmten Zeitstellung auferstehe, als Erstling Christus, danach die Christen bei seiner Wiederkunft, so ist damit nur der Frage vorgebeugt, warum denn noch keiner der Entschlafenen auferstanden sei, da doch Christus schon auferstanden und nach der bisherigen Darlegung lediglich an seine Auferstehung die unsrige geknüpft ist. Wenn er aber hinzufügt, daß auf diese Auferstehung das Ende folge (v. 24: εἶτα τὸ τέλος), so ist es willkürlich, dies anders zu verstehen als 1 Cor. 1, 8. 2 Cor. 1, 13, wo es die mit der Parusie eintretende Endvollendung bezeichnet (Vgl. §. 138, a.). An das Ende der Auferstehung und somit an die Auf-

erstehung derjenigen, die nicht Christen sind, zu denken, ist schon darum ganz unmöglich, weil Paulus nach not. b. kein dazwischenliegendes chiliastisches Reich kennt, und weil die πάντες in 15, 22, auf welche das ἕκαστος in v. 23 sich bezieht, nur solche sind, die in Christo lebendig gemacht werden, die also gläubige Christen sind. Auch erfolgt nach 1 Cor. 15, 24—26 die Reichsübergabe an den Vater unmittelbar nach Besiegung aller Feinde, deren letzter der Tod ist. Diese Besiegung ist aber mit der Auferweckung und Verwandlung der Gläubigen eingetreten (v. 54. 55 und dazu not. a.), es kann also nicht noch eine neue Besiegung des Todes bei der Auferweckung der Ungläubigen jenseits einer wie auch immer gedachten Zwischenperiode rückständig sein. Ueberhaupt weiß Paulus hier wie in den Thessalonicherbriefen (§. 86, b.) nach §. 124, a. nur von Einer Auferstehung, welche an die Bedingung der Lebensgemeinschaft mit Christo und des Geistesbesitzes geknüpft ist (Vgl. Phil. 3, 11), und nach §. 124, b. nur von Einer Beschaffenheit der Auferstehungsleiber (Vgl. Phil. 3, 21), welche zu dem Erbtheil der Gotteskinder gehört (§. 124, c.). Für die, welche an dem christlichen Heile keinen Antheil haben, giebt es also keine Auferstehung (Vgl. §. 38, c.). Während die ganze Schöpfung am Auferstehungstage von der Knechtschaft der φθορά frei wird (not. b.), verfallen sie derselben (Gal. 6, 8. Vgl. 1 Cor. 3, 17). Ihr Loos ist das Verderben, das nach §. 88, d. in dem Tode besteht, welcher den Gegensatz gegen das ewige Leben bildet (Röm. 6, 21. 23. Vgl. 2 Cor. 2, 15. 16. Röm. 8, 13), also nie wieder aufgehoben wird. Die Auferstehung könnte aber nur den Zweck haben, ihren Todeszustand aufzuheben. Diesen dauernden Todeszustand kann Paulus nur als ein beständiges Schattenleben im Hades (§. 38, d.) gedacht haben, das auch ihm ein unseliges war (Vgl. §. 123, d.). Mit dem Bleiben der Ungläubigen im Tode steht das καταργεῖσθαι des Todes als des letzten Feindes (1 Cor. 15, 26) nicht im Widerspruch. Wenn der Tod nur noch über die herrscht, welche nach dem göttlichen Richterspruche dem Tode verfallen sind, so ist der Tod keine Gott widerstrebende Macht mehr, er ist wie alle anderen Mächte dem Willen Gottes unterworfen und muß ihm dienen (v. 27. 28). Nur in diesem Sinne heißt es ja auch 15, 24 von allen anderen gottfeindlichen Mächten, daß sie vernichtet d. h. all ihrer selbstständigen Macht und Wirksamkeit beraubt werden (Vgl. §. 138, c.), was gleich darauf dahin erklärt wird, daß sie unter die Füße Christi gethan, seinem Willen dienen müssen (v. 25).

§. 140. Die Endvollendung.

Das Ziel der Endvollendung ist das jenseitige Gottesreich. a) In ihm verwirklicht sich die unmittelbare Gottesherrschaft auf vollkommene Weise. b) Damit ist das Ziel der Weltentwicklung, die höchste Verherrlichung Gottes erreicht, welche durch sein Vorbild und seine Aufforderung zur Danksagung zu fördern der Apostel sich zur steten Aufgabe macht. c) Nachdem damit das Heilswerk Christi vollendet, unterwirft auch er sich als der Sohn dem Vater, der fortan Alles in Allen ist. d)

a) Wie schon in den Thessalonicherbriefen nach dem Vorgange Christi und der Urapostel (§. 86, c.), wird der Zustand der himmlischen Endvollendung, an welchem Theil zu nehmen die Gläubigen durch die Auferstehung und Verklärung befähigt werden (§. 139, b.), als das Gottesreich schlechthin bezeichnet (1 Cor. 15, 50). Von diesem Gottesreiche sind alle Sünder ausgeschlossen (1 Cor. 6, 9. 10. Gal. 5, 21. Vgl. Eph. 5, 5). Paulus braucht den Ausdruck ἡ βασιλεία τοῦ ϑεοῦ nur von diesem Reiche der Vollendung, nie von der irdischen Gemeinschaft der Gläubigen. In Stellen wie Röm. 14, 17. 1 Cor. 4, 20 (Vgl. Col. 4, 11), wo es so scheinen könnte, ist nicht von dem Gottesreiche in seiner thatsächlichen Verwirklichung die Rede, sondern von dem Gottesreiche seinem Wesen nach, welches natürlich schon jetzt für die Christen die Norm ihres Verhaltens abgeben muß.

b) Im Gottesreiche (not. a.) verwirklicht sich die Gottesherrschaft in vollkommener Weise. Christus, welcher als Heilsmittler bis dahin die Herrschaft über die Gläubigen geführt hat (§. 105, b.) und welchem noch schließlich nach §. 138, c. alle seine Feinde unterworfen sind (1 Cor. 15, 24—28), übergiebt dann die Herrschaft Gott (v. 24), weil nunmehr der Zweck seines Mittlerregiments, die durch die Sünde gestörte Herrschaft Gottes auf Erden wiederherzustellen, erfüllt ist. Fortan ist Gott Alles in Allen (v. 28) d. h. er ist im Gegensatz zu dem relativ selbstständig geführten Mittlerregiment des Sohnes der unmittelbar in Allen herrschende geworden. Schon der Zusammenhang dieser Stelle schließt die Beziehung derselben auf eine Apokatastasis, welche noch Neander (II. S. 836. 837) wenigstens für wahrscheinlich hält, aus; denn die Herrschaft, welche fortan Gott unmittelbar führt, kann keine andere sein, als die, welche Christus empfangen und ihm übergeben hat, und diese besteht nicht darin, daß alle feindlichen Mächte vernichtet oder bekehrt sind, sondern darin, daß sie machtlos geworden und seinem Willen unterworfen sind. Dieser aber verwirklicht sich ebenso dadurch, daß die Gläubigen gerettet und beseligt, wie dadurch, daß die Widerstrebenden dem definitiven Verderben nach dem Urtheil Gottes verfallen sind (§. 139, d.). Daß aber eine Apokatastasis mit den Voraussetzungen der paulinischen Erwählungslehre (§. 126), welche überall einen doppelten Ausgang für das Endschicksal der Menschen in Aussicht nimmt, durchaus unvereinbar sei, liegt am Tage. Doch erhellt allerdings aus §. 131, c. in wie umfassendem Maßstabe Paulus die Gesammtbekehrung der Heiden und Juden hoffte und daß er auch den an sich möglichen Abfall der einmal bekehrten (§. 125, a.) der bewahrenden Treue Gottes gegenüber nur in den seltensten Ausnahmefällen eintretend dachte (§. 125, d.).

c) Das letzte Ziel der ganzen Weltentwicklung ist die Verherrlichung Gottes; denn wie Alles aus ihm hervorgegangen und Alles durch ihn vermittelt ist, so ist er auch das Ziel, auf welches Alles abzweckt (Röm. 11, 36: τὰ πάντα ἐξ αὐτοῦ καὶ δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτόν), und dieses gilt insbesondere von der erlösten Menschenwelt (1 Cor. 8, 6: ἐξ οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς εἰς αὐτόν). Ihm gebührt daher die Ehre in alle Ewigkeit (Röm. 11, 36. 16, 27. Gal. 1, 5.

Vgl. Eph. 3, 21. Phil. 4, 20), die der Apostel ihm in seinen Doxologieen darbringt (Röm. 1, 25. 2 Cor. 11, 31. 1, 3. Vgl. Eph. 1, 3). Dieses letzte Ziel muß schon in der irdischen Verwirklichung des göttlichen Heilsrathschlusses beständig in den Blick gefaßt werden. Wenn die Gemeinde in Eintracht verbunden ist nach dem Willen Christi (Röm. 15, 5), so erstrebt sie das Eine Ziel, daß Alle einmüthig und mit Einem Munde Gott preisen (v. 6). Um diesen Preis Gottes zu fördern hat sich Christus unserer (v. 7) und insbesondere der Heiden angenommen (v. 9), auf ihn zielt die Erfüllung aller Gottesverheißungen in Christo ab (2 Cor. 1, 20. Vgl. Eph. 1, 6. 12. 14. 3, 21. Phil. 1, 11. 2, 11). Ebenso soll alles Thun der Christen zur Verherrlichung Gottes gereichen (1 Cor. 6, 20. 10, 31: πάντα εἰς δόξαν θεοῦ ποιεῖτε. Vgl. 2 Cor. 9, 13. Gal. 1, 24). Insbesondere geschieht dies aber durch die beständige Danksagung (εὐχαριστία) für alle gegenwärtigen Gnadenthaten Gottes (2 Cor. 4, 15). Daher strömt der Mund des Apostels über von Danksagungen für das, was Gottes Gnade an den Gemeinden (Röm. 1, 8. 6, 17. 1 Cor. 1, 4. 2 Cor. 8, 16. 9, 15. Vgl. 1 Theff. 1, 2. 2, 13. 2 Theff. 1, 3. 2, 13. Phil. 1, 3. Eph. 1, 16. Col. 1, 3. Philem. v. 4) und an ihm selber gethan hat (Röm. 7, 25. 1 Cor. 1, 14. 14, 18. 15, 57. 2 Cor. 2, 14). Daher läßt er nicht ab, sie zu gleicher Danksagung zu ermahnen (2 Cor. 1, 11. 4, 15. 9, 11. 12. Vgl. 1 Theff. 5, 18. Phil. 4, 6. Eph. 5, 4. 20. Col. 1, 12. 2, 7. 3, 17. 4, 2).

d) Für die letzte Verherrlichung Gottes (not. c.), nach welcher er Alles in Allen wird (not. b.), giebt es keinen einleuchtenderen Beweis, als daß endlich selbst der Sohn, nachdem er ihm die Herrschaft übergeben, sich ihm unterwirft (1 Cor. 15, 24. 28). Obwohl Christus nämlich auch in seiner gottgleichen Herrscherstellung von Gott abhängig bleibt (§. 105, c.), so liegt es doch in der Natur der Sache, daß er, so lange ihm als Heilsmittler die Weltherrschaft anvertraut ist, mittelst derer er auf den wunderbaren Wegen der göttlichen Weisheit Alle zum Heile führt (§. 105, c.), in einer relativen Selbstständigkeit dasteht (not b.). Sobald das Ziel erreicht und sein Mittlerwerk vollendet, ist zu einer solchen relativ-selbstständigen Wirksamkeit kein Raum mehr da, er ist nur noch der Sohn, der sich dem Vater unterordnet, selbst ihm gegenüber ist Gott Ein und Alles geworden. Hier tritt nun offenbar das Problem ein, wie das Verhältniß des gottgleichen Sohnes zu dem Vater in seiner absoluten Allherrschaft abgesehen von seiner Stellung zum Erlösungswerk zu denken ist; allein dies Problem hat Paulus sich nicht gestellt. Ihm ist Christus nur als der Heilsmittler Gegenstand seiner theologischen Betrachtung. Da nun auch der Geist Gottes nur als eine Kraft gedacht ist, die in den Gläubigen wirkt (§. 116, b.), so erhellt, daß von einer immanenten Trinität bei Paulus noch nicht die Rede sein kann, so oft auch Gott, Christus und der Geist als die drei im Heilswerk thätigen Factoren zusammengenannt werden (2 Cor. 13, 13. Vgl. Eph. 2, 18. 22. 4, 4—6).

Dritter Abschnitt.

Die Eigenthümlichkeiten der Gefangenschaftsbriefe.

Zwanzigstes Capitel.

Der Paulinismus der Gefangenschaftsbriefe.

---

§. 141. Die Rechtfertigungslehre.

Obwohl in den Gefangenschaftsbriefen die Erörterung der Voraussetzungen der Rechtfertigungslehre zurücktritt, so gehen doch auch sie von denselben Grundbegriffen a) und von der Thatsache des allgemeinen Sündenverderbens aus. b) Insbesondere erweisen sich ihre anthropologischen Voraussetzungen vollkommen übereinstimmend mit der eigenthümlich ausgebildeten Anthropologie der älteren Briefe c) und ebenso die religionsgeschichtliche Betrachtung des Heiden- und Judenthums. d) Auch hier ist die Zeit der durch Christum vermittelten Gnade angebrochen e), deren Heilsveranstaltung auf seinem Tode ruht. f) Endlich erscheint die Rechtfertigungsthese selbst gelegentlich in aller Schärfe g) und mit ihr die Lehre von dem neuen Kindschaftsverhältniß zu Gott. h)

a) Mit der Polemik gegen den Judaismus mußte in den Gefangenschaftsbriefen nothwendig die eingehendere Erörterung und Begründung der Voraussetzungen, auf welchen die Rechtfertigungslehre ruht, zurücktreten (§. 79, b.). Dennoch fehlen dieselben nicht. Dies läßt sich zunächst an den paulinischen Grundbegriffen darthun, wie sie Capitel 3 entwickelt sind. Schon der Begriff der Gerechtigkeit ist ebenso gefaßt, wie in den älteren Briefen (§. 87, b.); was Col. 3, 20 als das *εὐάρεστον* schlechthin, das Gottwohlgefällige (Röm. 12, 1. 2. Vgl. 14, 18. 2 Cor. 5, 9) bezeichnet wird (Vgl. Eph. 5, 10. Phil. 4, 18), heißt in der Parallelstelle (Eph. 6, 1) *δίκαιον*. Ein Nachlassen der strengeren Lehrsprache (§. 79, b.) zeigt sich nur darin, daß Phil. 1, 7. Col. 4, 1 das *δίκαιον* mehr dem classischen Sprachgebrauch entsprechend dasjenige bezeichnet, was dem Verhältniß des Menschen zu anderen Menschen entspricht. Wenn dagegen *ἀδικεῖν* Col. 3, 25. Philem. v. 18 von dem Unrechtthun gegen den Anderen in engerem Sinne vor-

kommt, so ist das nach §. 87, b. Anmerk. auch in den älteren Briefen der Fall. Das Verhältniß der *δικαιοσύνη* zur *ἀλήθεια* ist ganz das §. 87, c. geschilderte. Die *δικαιοσύνη*, als der normale Zustand des nach Gott geschaffenen Menschen, entspricht der Wahrheit als dem sittlichen Princip (Eph. 4, 24: *δικαιοσύνη — τῆς ἀληθείας*), das Gerechte ist zugleich das Wahre (Phil. 4, 8), Gerechtigkeit und Wahrheit sind Synonymbegriffe (Eph. 5, 9. 6, 14).[1] Das Thun der Wahrheit beruht auf dem Erkennen des Willens Gottes (Eph. 5, 17. Col. 1, 9. Vgl. Eph. 6, 6. Col. 4, 12); erst muß man den Unterschied von Gut und Böse prüfen lernen (Phil. 1, 10. Eph. 5, 10), dann kann die Frucht der Gerechtigkeit im Menschen erwachsen (Phil. 1, 11. Eph. 5, 9), die sich in den guten Werken (Eph. 2, 10. Col. 1, 10) oder der Gutheit überhaupt (Eph. 5, 9: *ἀγαθωσύνη*. Vgl. Röm. 15, 14. Gal. 5, 22. 2 Thess. 1, 11) zeigt. Mit der Antithese gegen die Gesetzeslehre verschwindet auch die Bezeichnung der Sünden (*ἁμαρτίαι*: Eph. 2, 1. Col. 1, 14; *παραπτώματα*: Eph. 1, 7. 2, 1. 5. Col. 2, 13; *ἔργα πονηρά*: Col. 1, 21. Vgl. Eph. 5, 16) als *παραβάσεις* und ihres Princips als der *ἀνομία*. Gottes Gerechtigkeit erscheint wie §. 88, b. als Unparteilichkeit (Eph. 6, 9. Col. 3, 25); wie §. 88, d. ist es sein Zorn, der über die Söhne des Ungehorsams kommt (Eph. 5, 6. 2, 3. Col. 3, 6) und ihnen das Verderben bringt (Phil. 3, 19. Vgl. 1, 28).

b) An sich giebt es einen Weg, auf welchem der Mensch sich selbst die Gerechtigkeit verschaffen kann, indem er das Gesetz befolgt (Phil. 3, 9: *ἡ ἐμὴ δικαιοσύνη ἡ ἐκ τοῦ νόμου*. Vgl. §. 90, a.); aber auch hier wie Capitel 4 wird die Gerechtigkeit auf diesem Wege thatsächlich nirgends verwirklicht. Wenn der Apostel Phil. 3, 6 sagt, er sei nach der *δικαιοσύνη ἡ ἐν τῷ νόμῳ* untadelig gewesen, so erhellt aus dem Zusammenhange, daß es sich hier nur um das Ideal des Pharisäerthums handelt, dem er allerdings vollkommen genügt hat, daß diese Tadellosigkeit nicht vom Standpunkte Gottes, sondern seiner Sectengenossen aus gemeint ist. Doch mag zugegeben werden, daß er sich in dem Kampf mit der judaistischen Gesetzeslehre eines solchen Ausdrucks der möglichen Mißdeutung wegen nicht bedient haben würde. Auch hier wie §. 91, b. sind dem natürlichen Wandel charakteristisch die Begierden, die den Menschen täuschen, indem sie ihm eine Befriedigung und damit ein Glück vorspiegeln, das sie doch nicht gewähren (Eph. 4, 22. Vgl. Röm. 7, 11 und dazu §. 100, b.), auch hier bringt die böse Begierde das *πάθος* mit sich (Col. 3, 5). Auch hier wie §. 90, d. sind Juden sowohl wie Heiden wegen dieses Wandels in den Begierden dem Zorne Gottes verfallen (Eph. 2, 2. 3), und zwar sofern sie auf dem Wege der natürlichen Entwicklung (*φύσει*

---

[1]) Daneben bezeichnet *ἀλήθεια* wie §. 87, c. Anmerk. 2 die Wahrheit einer Aussage (Eph. 4, 25) oder die Wahrhaftigkeit eines Strebens (Phil. 1, 18), objectiv die Wahrheit des Evangeliums (Col. 1, 5. Eph. 1, 13) oder daß das Unterrichtetwerden in Christo das wahre (*ἀλήθεια = τὸ ἀληθινόν*: Eph. 4, 21), die Erkenntniß der Leser in Wahrheit Erkenntniß (Col. 1, 6) sei.

und dazu §. 92, d. Anmerk.) sündhaft und schuldbar geworden sind. Auch hier wie §. 91, d. bezeichnet ὁ κόσμος selten das Universum (Eph. 1, 4), gewöhnlich die Menschenwelt (Col. 1, 6) und zwar die nichtchristliche (Col. 2, 8. 20), die ungöttliche (Eph. 2, 12), von der Sünde beherrschte (Phil. 2, 15 = γενεὰ σκολιὰ καὶ διεστραμμένη). Als solche charakterisirt die gegenwärtige Menschheit das vormessianische Weltalter (Eph. 2, 2: ὁ αἰὼν τοῦ κόσμου τούτου), das Eph. 1, 21 ausdrücklich dem messianischen gegenübergestellt wird (ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ καὶ ἐν τῷ μέλλοντι).

c) Die anthropologische Grundlage, auf welcher die Behauptung der allgemeinen Sündhaftigkeit (not. b.) ruht, ist in unsern Briefen ganz die specifisch paulinische (Vgl. Capitel 5). Die Begierden, in welchen die Kinder des Zorns wandeln, sind die ἐπιθυμίαι τῆς σαρκός (Vgl. §. 93, c.) und sie thun, indem sie denselben folgen, die θελήματα τῆς σαρκός (Eph. 2, 3). Auch hier bezeichnet also σάρξ zunächst die materielle Substanz des Leibes, das beseelte Fleisch, wie §. 93, b. Am Fleisch ist die Vorhaut, am Fleisch wird die Beschneidung vollzogen (Eph. 2, 11. Vgl. Col. 2, 13), die Ehe ist eine Vereinigung zu Einem Fleisch (Eph. 5, 31. Vgl. v. 29), der Stolz auf leibliche Abstammung ist ein πεποιθέναι ἐν σαρκί (Phil. 3, 4. Vgl. v. 5), die παθήματα oder θλίψεις (Col. 1, 24) wie der Tod (Eph. 2, 15. Col. 1, 22) werden ἐν τῇ σαρκί erduldet und ἐν σαρκὶ ζῆν (ἐπιμένειν) steht Phil. 1, 22. 24 von leiblichem Leben (Vgl. v. 20) wie σαρκὶ ἄπειμι von leiblicher Abwesenheit (Col. 2, 5. Vgl. v. 1). Wie wenig aber auch hier der Begriff der σάρξ dadurch erschöpft ist, zeigt am besten Col. 1, 22. 2, 11, wo von einem σῶμα τῆς σαρκός, Eph. 2, 3. Col. 2, 18, wo von den θελήματα und einem νοῦς τῆς σαρκός die Rede ist, und Col. 2, 23, wo die Schonungslosigkeit gegen den Leib eine Sättigung des Fleisches bewirkt, beides also einen relativen Gegensatz bildet (Vgl. §. 93, d.). Auch hier nämlich wie §. 94, a. bezeichnet σὰρξ καὶ αἷμα das menschliche Wesen im Gegensatz zum Uebermenschlichen (Eph. 6, 12), das ζῆν ἐν σαρκί (Phil. 1, 22) steht dem höheren Leben entgegen, das nach v. 21 Christus in dem Apostel ist, das Vertrauen auf die σάρξ umfaßt alle natürlich-menschlichen Vorzüge im Gegensatz zu den in Christo gegebenen (Phil. 3, 3) und selbst, wo gar keine Beziehung auf die ursprüngliche physische Bedeutung mehr sichtbar ist (§. 94, b.), heißen die menschlichen Herrn κύριοι κατὰ σάρκα im Gegensatz zu dem höheren Herrn, den der Gläubige in Christo hat (Eph. 6, 5. Col. 3, 22. Vgl. Philem. v. 16). Wie §. 94, d. ist die Seele der Träger des leiblichen Lebens (Phil. 2, 30), aber zugleich der tiefste Grund der Individualität, das eigenste Ich des Menschen (ἐκ ψυχῆς: Eph. 6, 6. Col. 3, 23), dessen Schranke freilich in der vollendeten Eintracht fällt (Phil. 1, 27: μιᾷ ψυχῇ). Wie §. 95, b. ist die καρδία (oder τὰ σπλάγχνα: Phil. 1, 8. 2, 1. Col. 3, 12. Philem. v. 7. 12. 20) der Sitz aller Gefühle, des Friedens (Col. 3, 15. Phil. 4, 7), des Trostes (Col. 2, 2. 4, 8. Eph. 6, 22), der Liebe (Phil. 1, 7), aber auch des stillen Dankgebets und Lobpreises (Eph. 5, 19. Col. 3, 16), wie des Glaubens (Eph. 3, 17);

sie kann Organ für die christliche Erleuchtung sein (Eph. 1, 18), aber sich auch verhärten, so daß sie in der Unwissenheit über göttliche Dinge ganz verfinstert wird (4, 18). Was in Einfalt des Herzens geschieht, bildet auch hier den Gegensatz gegen alle Heuchelei (Eph. 6, 5. Col. 3, 22), insbesondere aber ist Eph. 3, 16 ganz wie §. 95, c. von dem ἔσω ἄνϑρωπος die Rede, der durch den Geist gekräftigt werden muß, also im natürlichen Menschen ohnmächtig ist, weil es ihm an diesem Geiste fehlt, und v. 17 zeigt, daß dieser ἔσω ἄνϑρωπος seinen Sitz im Herzen hat, wie Phil. 4, 7 der damit identische νοῦς mit seinen νοήματα. Dieser bleibt auch im Christen der Sitz des verständig reflectirenden Bewußtseins (Vgl. §. 120, c.), welches nicht begreifen kann, wie man allen Schicksalen gegenüber ruhig und freudig sein kann (Vgl. Eph. 3, 20), und daher der Quell der durch den Frieden Gottes zu überwindenden Sorgen ist (Phil. 4, 7. Vgl. v. 6). Es ist nur scheinbar ein Widerspruch mit der Entgegensetzung des νοῦς und der σάρξ (§. 95, a.), wenn der Christ, der sich einer selbstgemachten Menschenweisheit hingiebt, nach Col. 2, 18 aufgeblasen wird von dem νοῦς seines Fleisches. Vielmehr erhellt hieraus nur aufs Deutlichste, wie auch hier die σάρξ das natürlich-menschliche Wesen in seiner Entgegensetzung gegen das Göttliche (§. 94, c.) ist, dem auch geistige Sünden wie der Hochmuth angehören (§. 93, d.) Da die σάρξ auch im Christen bleibt und selbst mit dem πνεῦμα im Kampfe liegt (§. 120, c. d.), so kann sie natürlich noch viel leichter sich des durch den Geist erst widerstandsfähig gemachten νοῦς bemächtigen und es ist ein Zeichen, daß derselbe wieder ganz der Macht der σάρξ anheimgefallen, gleichsam ihr Eigenthum geworden ist, wenn der Christ von ihm aufgeblasen wird in sündlichem Hochmuth. Ebenso erklärt sich der Ausdruck πνεῦμα τοῦ νοὸς ὑμῶν (Eph. 4, 23) nur dadurch, daß der νοῦς des natürlichen Menschen den Anknüpfungspunkt für das göttliche πνεῦμα bietet, durch welches der innere Mensch oder der νοῦς gekräftigt und erneuert wird (Eph. 3, 16. Vgl. Röm. 12, 2 und dazu §. 120, c.), nachdem er durch die Sünde geschwächt und seines wahren Inhalts entleert war (Eph. 4, 17).[2])

d) Die religionsgeschichtliche Betrachtung des Heidenthums bietet in unseren Briefen die interessantesten Parallelen zu der Darstellung der älteren Briefe (Capitel 6). Die Heiden oder Hellenen (Col. 3, 11. Vgl. §. 96, a.) wandeln in der ματαιότης ihres νοῦς (Eph. 4, 17 und dazu not. b.), weil sie durch ihre Abkehr von Gott denselben seines wahren Inhalts entleert haben (Vgl. Röm. 1, 21). In Folge davon sind ihre Herzen ganz wie §. 96, d. immer mehr verhärtet d. h. für die Erkenntniß des Göttlichen unempfänglich geworden und sie sind dadurch in eine selbstverschuldete Unwissenheit (ἄγνοια. Vgl. Act. 17, 30 und dazu §. 98, c.) gerathen, durch welche sie in

[2]) Auch hier heißt das natürliche Geistesleben im Menschen nirgends πνεῦμα, da die populäre Entgegensetzung von Geist und Fleisch (Col. 2, 5) ganz wie 1 Cor. 5, 3 zu beurtheilen ist (§. 95, a.) und auch nur auf dem Gebiet des Christenlebens vorkommt.

ihrer Vernunft verfinstert sind (Eph. 4, 18: *ἐσκοτωμένοι τῇ διανοίᾳ — διὰ τὴν ἄγνοιαν τὴν οὖσαν ἐν αὐτοῖς διὰ τὴν πώρωσιν τῆς καρδίας αὐτῶν*. Vgl. 5, 8: *ἦτε — ποτε σκότος*). Von praktischer Seite war die Folge jener Abkehr von Gott der principielle Ungehorsam (Eph. 2, 2. 5, 6: *υἱοὶ τῆς ἀπειθείας*), der ihm entfremdet und feindselig gesinnt ist (Col. 1, 21), und die specifisch heidnischen Laster der Habgier und Unzucht (§. 96, d.), die hier als *εἰδωλολατρεία* d. h. als Vergötterung der irdischen Lust und des irdischen Guts bezeichnet werden (Eph. 5, 5. Col. 3, 5) und als heimliche Greuel, von denen zu reden schon die Schicklichkeit verbietet (Eph. 5, 12. Vgl. §. 97, c.). Auch hier ist der Götzendienst einerseits Verehrung von Wesen, die nicht Götter sind (*ἄθεοι*: Eph. 2, 12. Vgl. §. 97, a.), andererseits Knechtschaft unter die Mächte der Finsterniß (Col. 1, 13. Act. 26, 18), welche als Weltbeherrscher (Eph. 6, 12) die Söhne des Ungehorsams regieren (2, 2). Das Resultat der sittlichen Entwicklung im Heidenthum ist wie §. 97, c. die vollendete Gefühllosigkeit gegen jede Gewissensrüge (Eph. 4, 19: *ἀπηλγηκότες*). Auch hier ist der daraus erwachsende Zustand ein Zorngericht Gottes (Eph. 5, 6. Col. 3, 6. Vgl. §. 98, a.), was nach §. 98, b. nicht ausschließt, daß die Heiden sich selbst der schamlosen Unzucht (*ἀσέλγεια*) hingaben (Eph. 4, 19). Von der anderen Seite wird auch hier das Heidenthum als eine Anfängerreligion betrachtet (§. 98, c.), da die heidenchristlichen Colosser nach 2, 20 durch das Gestorbensein mit Christo von den *στοιχεῖα τοῦ κόσμου* losgekommen sind. Auch die Betrachtung des Judenthums oder der Beschneidung im Gegensatz zur Vorhaut (Eph. 2, 11. Col. 3, 11. 4, 11. Vgl. §. 101, a.) ist ganz dieselbe, wie in den älteren Briefen (Capitel 7). Was dasselbe vom Heidenthum scheidet (Vgl. §. 99, b.), ist zunächst das Gesetz, welches seine ganze Lebensweise in bestimmte Schranken einschließt wie ein Zaun (Eph. 2, 14. 15). Trotzdem wandeln die Juden factisch in den Lüsten des Fleisches gleich den Söhnen des Ungehorsams und sind darum wie sie Kinder des Zorns (Eph. 2, 3. Vgl. §. 100, a.). Wenn aber hier das *φύσει* hinzugefügt wird (Vgl. not. b.), so involvirt das bereits den Gegensatz dessen, was sie *θέσει* d. h. auf Grund der Bündnisse der Verheißung (2, 12. Vgl. §. 101, b.) geworden sind. Auch hier ist nämlich die Beschneidung und die Abstammung von den Vätern (Phil. 3, 5) als ein hoher Gewinn bezeichnet (v. 7), sofern sie die Theilnahme an der Verheißung bedingt (§. 101, a.), auf Grund derer die Juden bereits auf den Messias hofften (Eph. 1, 12), während die Heiden ohne Hoffnung dahinlebten (2, 12).[*] Näheres darüber vgl. §. 147.

e) Der göttliche Heilsrathschluß wird auch hier wie §. 104, a. bezeichnet als *τὸ μυστήριον τὸ ἀποκεκρυμμένον ἀπὸ τῶν αἰώνων* (Eph. 3, 9. 11. Col. 1, 26. Vgl. Eph. 3, 3. 4), das zwar in der Weissagung vorherverkündigt, aber, weil diese doch erst für die Gegen-

[*] Was über den Schriftgebrauch im Epheserbrief zu bemerken ist, findet sich bereits in §. 102 und 103 gelegentlich eingefügt.

wart bestimmt (§. 102, a.) und im Lichte der Erfüllung allein vollkommen verstanden werden konnte, in anderen Generationen den Menschenkindern nicht so kundgethan ist, wie es jetzt offenbart worden (Eph. 3, 5). Jetzt nämlich hat Gott das Geheimniß seines Willens kundgethan in Gemäßheit des Planes, den er bei sich selbst gefaßt mit Rücksicht auf die Veranstaltung (οἰκονομία) des πλήρωμα τῶν καιρῶν d. h. eines bestimmten Zeitpunkts, in welchem das Maß der bisher verflossenen Zeitabschnitte voll werden und so die Zeit zur Ausführung seines Rathschlusses reif sein sollte (Eph. 1, 9. 10. Vgl. Gal. 4, 4 und dazu §. 104, a.). Das Princip dieser Ausführung ist auch hier die göttliche Gnade, die den Inhalt des Evangeliums bildet (Act. 20, 24: τὸ εὐαγγέλιον τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ, vgl. v. 32), die darum gehört und erkannt wird (Col. 1, 6), deren Wirkung eine Gottesgabe ist, welche den Gegensatz zu allen menschlichen Werken bildet (Eph. 2, 8. 9), wie §. 104, b. Durch sie sind wir errettet, (2, 5) und erlöst (1, 7), von ihr ist nach 1, 3—6 bereits die ewige Erwählung ausgegangen, und sie wird auch hier in allen Briefeingängen (Eph. 1, 2. Phil. 1, 2. Col. 1, 2. Philem. v. 3) den Lesern gewünscht. Auch hier wie §. 104, c. wird das mitleidige Erbarmen Gottes (Vgl. Phil. 2, 27) mit der Noth der im Sündentode liegenden Menschen und die Liebe als die Gesinnung, um deretwillen sich solches Erbarmen in ihm regt, von der Gnade, durch welche dies Erbarmen sich bethätigt (Eph. 2, 4. Vgl. 1, 4), sowie die wohlthuende Güte, in welcher sich die Gnade ihre Erweisung schafft, von dieser selbst unterschieden (2, 7). Auch hier bezeichnet ἡ χάρις ἡ δοθεῖσά μοι (Eph. 3, 2. 8. Vgl. Phil. 1, 7) wohl die einzelne Gnadenwirkung, den bestimmten Hulderweis (Vgl. Eph. 4, 29 von menschlichem Liebesbeweis), ohne daß deshalb χάρις ohne weiteres im Sinne von χάρισμα stünde, das Eph. 3, 7 ausdrücklich durch δωρεὰ τῆς χάριτος umschrieben wird. Nach 4, 7 ist es Christus, der durch die Austheilung solcher Gaben den Besitz der Gnade vermittelt, weshalb er (mit Ausnahme von Col. 1, 2) in den Eingangsgrüßen neben Gott als Urheber des Gnadenbesitzes erscheint und Phil. 4, 23. Philem. v. 25, wie in den älteren Briefen (§. 104, d.), den Lesern das Geleit seiner Gnade gewünscht wird. Durch ihn ist alles vermittelt, was der Christ Gott zu danken hat (Col. 3, 17), die Versöhnung (Col. 1, 20), die Kindschaft (Eph. 1, 5), der Zugang zu Gott (Eph. 2, 18), die Frucht der Gerechtigkeit (Phil. 1, 11); in ihm ist es begründet, daß Gott uns seine Gnade hat zu Theil werden lassen (Eph. 1, 6. 2, 7), in ihm haben wir die Erlösung (1, 7), die Sündenvergebung (4, 32), die Versöhnung mit Gott (2, 16), in ihm empfangen wir jede Segnung (1, 3. Vgl. Phil. 4, 19) von der ewigen Erwählung an (Eph. 1, 4. 3, 11); daher jeder Preis Gottes in ihm begründet ist (3, 21). Vgl. §. 104, d. Auch nach Col. 2, 6 ist den Christen Jesus Christus als der Herr verkündigt und sie bekennen ihn darum als solchen (Phil. 2, 11. Vgl. Eph. 5, 20. Col. 3, 17), die solenne Bezeichnung des Heilsmittlers ist: ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός (Eph. 1, 3. 17. 3, 14. 5, 20.

6, 24. Col. 1, 3. Philem. v. 25. Vgl. Phil. 3, 8: Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ κύριος ἡμῶν) Vgl. §. 105, a. [4]).

f) In der Lehre vom Versöhnungstode Christi (Capitel 10) stimmen unsere Briefe allseitig mit den älteren überein. Den Mittelpunkt der Heilsbotschaft bildet der Tod Christi (Vgl. §. 109, a.), weshalb die Feinde des Evangeliums als Feinde des Kreuzes Christi bezeichnet werden (Phil. 3, 18), da auch hier wie §. 107, a. der Tod Christi (Col. 1, 22) gern als Kreuzestod qualificirt wird (Phil. 2, 8. Eph. 2, 16. Col. 1, 20. 2, 14). Dieser Tod wird wie §. 109, b. bald als Gehorsamsthat Christi (Phil. 2, 8) aufgefaßt, bald als Liebesthat zu unserm Besten (Eph. 5, 2. 25: ὑπὲρ ἡμῶν. Vgl. §. 109, c.). Die stellvertretende Bedeutung desselben (§. 109, d.) wird in bildlicher Anschaulichkeit so dargestellt, daß die wider uns lautende Handschrift des Gesetzes, welche den Sündern den Tod dictirte, vernichtet ist, indem sie Gott ans Kreuz nagelte (Col. 2, 14); denn, indem durch den Tod Christi der Rechtsforderung des Gesetzes Genüge geschah, verlor dasselbe das Recht, seine Forderung gegen uns noch geltend zu machen, und es wurde so an dem Kreuze, an welches Christus genagelt, die Urkunde über

---

[4]) Sehr bemerkenswerth ist, daß die verschiedenen Bezeichnungen Christi in unseren Briefen aufs Genaueste dieselben Erscheinungen zeigen, wie nach §. 105, a. die älteren Briefe. Der Name Ἰησοῦς allein kommt nur noch Eph. 4, 21. Phil. 2, 10 vor, am häufigsten Χριστός (etwa zweiunddreißig Mal) und ὁ Χριστός (etwa siebenunddreißig Mal). Bei der Zusammensetzung der Namen schwanken die Codd. zwischen Ἰησοῦς Χριστός, das aber hier ohne Zusatz auch nur selten (Eph. 1, 5. Phil. 1, 11. 19. 2, 11, wozu freilich noch die Stellen kommen, in denen statt Χριστὸς Ἰησοῦς richtiger so zu lesen ist) und Χριστὸς Ἰησοῦς, das ohne Varianten auch nur im Anschluß an das etwa elf Mal stehende ἐν Χριστῷ (oder τῷ Χριστῷ) vorkommt (etwa neunzehn Mal. Vgl. Eph. 3, 11: ἐν τῷ Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ κυρίῳ ἡμῶν). Häufig heißt Christus ὁ κύριος schlechthin (etwa zehn Mal) oder κύριος (fünf Mal), besonders in den Formeln ἐν κύριῳ (etwa einundzwanzig Mal), weshalb Christus Eph. 4, 5. 6 als der εἷς κύριος dem εἷς θεός gegenübergestellt wird, obwohl auch hier noch zuweilen Gott als der κύριος (Eph. 5, 10. 17. 19. Col. 3, 13, lies: ὁ κύριος) bezeichnet zu werden scheint. Unter den Zusammenstellungen dieses Würdenamens mit dem Personennamen findet sich außer der im Texte erwähnten solennen Formel ebenfalls hauptsächlich in den Briefeingängen κύριος Ἰησοῦς Χριστός (Eph. 1, 2. 6, 23. Phil. 1, 2. 3, 20. Col. 1, 2 (?). Philem. v. 3. Vgl. ὁ κύριος Ἰησοῦς Χριστός: Phil. 4, 23), ὁ κύριος Ἰησοῦς hat überall Varianten (Col. 3, 17. Philem. 5) und findet sich ebenfalls besonders in der Formel ἐν (τῷ) κυρίῳ Ἰησοῦ (Eph. 1, 15. Phil. 2, 19). Einzigartig ist auch hier ὁ κύριος Χριστός (Col. 3, 24). Je weniger sich in diesen Unterschieden eine bestimmte, für einen Nachahmer durchschaubare Regel entdecken läßt, um so mehr muß diese Uebereinstimmung auf die Identität des Verfassers zurückgeführt werden. Wie wenig sich umgekehrt aus kleineren Schwankungen gegen dieselbe beweisen läßt, zeigt die Thatsache, daß in dem am wenigsten angefochtenen Philipperbrief die solenne Formel ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός gar nicht vorkommt und im Brief an Philemon, der sonst fast alle Formen zeigt, gerade das häufigste ὁ Χριστός fehlt.

diese Forderung ausgelöscht. Ausdrücklich als ein Opfer (§. 110, b.) wird der Tod Christi bezeichnet Eph. 5, 2 und zwar wird nicht die Selbsthingabe Christi (das *παραδοῦναι ἑαυτόν*) als ein Gott wohlgefälliges Opfer bezeichnet, da ausdrücklich gesagt werden soll, als was Christus sich selbst zu unserm Besten hingab und die Apposition zu *ἑαυτόν*, nicht zum ganzen Satze gehört. Der allgemeine Begriff des Opfers (*προσφορά*) wird aber durch *θυσία* näher als ein blutiges Opfer und, da es sich um ein zum Besten Anderer dargebrachtes handelt, als Sühnopfer charakterisirt. Der von den freiwilligen Opfern entlehnte term. technicus (Levit. 1, 9: רֵיחַ־נִיחוֹחַ לַיהוָה) soll nur die schon in dem *ἑαυτόν* liegende Freiwilligkeit dieses Opfers noch stärker hervorheben. Die Erwähnung des Blutes Christi (Eph. 1, 7. 2, 13) involvirt nach §. 110, b. nicht nothwendig die Sühnopfervorstellung; doch ist Col. 1, 20 das Blut Christi das Mittel der Versöhnung (Eph. 2, 16. Col. 1, 21. Vgl. §. 110, c.), in welcher Gott seinen Frieden mit den Menschen gemacht hat (Col. 1, 20: *εἰρηνοποιήσας διὰ τοῦ αἵματος τοῦ σταυροῦ*). Die *ἀπολύτρωσις* durch das Blut Christi ist auch hier wie §. 110, d. die Loskaufung aus der Schuldhaft, da sie Eph. 1, 7. Col. 1, 14 ausdrücklich durch *ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν* erklärt wird[5]). Dagegen ist auch hier das neue sündenreine Leben nur die mittelbare, von Christo intendirte Folge seines Todes (Eph. 5, 25—27. Col. 1, 22. Vgl. §. 111, b.), die dadurch vermittelt ist, daß er sich die Gemeinde durch sein eigenes Blut zum Eigenthum erworben hat (Act. 20, 28). Es gehört zu der praktisch-paränetischen Richtung unserer Briefe, daß der intendirte sittliche Erfolg der Liebesthat Christi stärker noch als in den älteren hervorgehoben wird. Mit der *δύναμις τῆς ἀναστάσεως* (Phil. 3, 10) ist endlich auch hier die Versiegelung der Heilsbedeutung des Todes Christi im Sinne von §. 111, d. gemeint.

g) Allerdings wird in unsern Briefen die Rechtfertigungslehre (Capitel 11) nirgends ausdrücklich exponirt; allein wenn Phil 3, 9 der eigenen Gerechtigkeit, die man vom Gesetz her (scil. durch seine Befolgung, vgl. not. b.) empfängt, entgegengestellt wird die Gerechtigkeit, welche man von Gott her (*ἐκ θεοῦ*, vgl. §. 112, a.) auf Grund des Glaubens (*ἐπὶ τῇ πίστει*) erlangt und die daher durch den Glauben vermittelt ist (*ἡ διὰ πίστεως*, vgl. §. 112, c.), so ist damit das Wesen der paulinischen Rechtfertigung aufs Präciseste ausgedrückt. Wenn aber nach §. 112, b. die Anrechnung der Gerechtigkeit wesentlich mit der Nichtanrechnung der Sünden identisch ist, so wird diese in unsern Briefen freilich nicht durch *οὐ λογίζεσθαι*, aber durch das ebenfalls paulinische (Vgl. 2 Cor. 2, 7. 10. 12, 13) *χαρίζεσθαι* aus-

[5]) Selbst darin ist die Lehrsprache unserer Briefe identisch, daß Eph. 4, 30 (*ἡμέρα ἀπολυτρώσεως*) wie 1 Cor. 1, 30 diese Erlösung von der Schuld als eine definitiv im Gericht erfolgende betrachtet wird und Eph. 1 14 *ἀπολύτρωσις* mit einem Genitiv der näheren Bestimmung (wie Röm 8, 23) in einem anderen als diesem technischen Sinne vorkommt.

gedrückt (Eph. 4, 32. Col. 2, 13. 3, 13, woselbst ὁ κύριος zu lesen und von Gott zu erklären ist). Ebenso ist Eph. 2, 8. 9. die echt-paulinische Antithese des διὰ πίστεως — οὐκ ἐξ ἔργων ausgeprägt (Vgl. §. 113, a.) mit Beziehung auf die aus Gnaden erfolgte Errettung, welche die Gerechtsprechung voraussetzt. Der Glaube ist auch hier wie §. 113, b. zunächst das Vertrauen auf die Wirkungskraft Gottes, der Christum von den Todten auferweckt hat (Col. 2, 12) und darum auch an uns alles zum Heile nothwendige wirken kann, weshalb Eph. 1, 19. 20 die in der Auferweckung und Erhöhung Christi bewiesene Machtwirkung der Grund aller Heilsgewißheit ist. Sofern aber das Heil in dem Erlösungswerke Christi beruht, ist er ein Vertrauen auf Christum (εἰς Χριστόν: Phil. 1, 29. Col. 2, 5. Vgl. Act. 20, 21. 26, 18, πίστις Χριστοῦ: Phil. 3, 9. Eph. 3, 12) oder auf das Evangelium, das dieses Heil verkündigt (Phil. 1, 27 und dazu §. 113, d. Anmerk. 2). Auch hier, wie §. 113, d., geht daneben her die Bezeichnung des Christenglaubens schlechthin durch πίστις und πιστεύειν (Eph. 4, 5. Phil. 1, 25. 2, 17. Eph. 1, 13. 19), wobei zunächst an die Ueberzeugung von der Wahrheit des Evangeliums gedacht ist (πίστις ἐν Χριστῷ: Eph. 1, 15. Col. 1, 4 und πιστὸς ἐν Χριστῷ: Eph. 1, 1. Col. 1, 2) oder doch eine genauere Bestimmung nicht getroffen werden kann (Eph. 3, 17. 4, 13. 6, 16. 23. Col. 1, 23. 2, 7).

h) Nach Eph. 1, 5 sind die Christen zur Kindesannahme und damit zu allem Heil vorher bestimmt (υἱοθεσία, vgl. §. 114, b.) und das Wesen der Kindschaft besteht auch hier darin, daß sie von Gott als ihrem Gott (Phil. 1, 3. 4, 19) geliebt (Eph. 5, 1. Col. 3, 12: ἠγαπημένοι) sind und zu ihm Zutrauen fassen (Eph. 3, 12: πεποίθησις. Vgl. §. 114, a.), nur daß hier noch ausdrücklicher der in diesem Zutrauen begründete freie Zutritt zu Gott hervorgehoben wird (Eph. 3, 12. 2, 18), was aber der Sache nach auch in Röm. 8, 15. Gal. 4, 6 liegt. Wenn dagegen Röm. 8, 14 die metaphorische Wendung des Kindschaftsbegriffs nur anklingt (§. 114, d. Anmerk. 3), so wird dieselbe Eph. 5, 1 ausdrücklich zum Motiv für die Aufforderung, Gott nachzuahmen, d. h. ihm im sittlichen Wesen ähnlich zu werden (Vgl. §. 24, c.). Wie dieses, so hängt es mit der paränetischen Richtung unserer Briefe zusammen, daß Phil. 2, 15 die Hervorhebung der Kindschaft die Verpflichtung zum tadellosen Gehorsam involvirt wie bei Petrus (§. 51, d.). Auch hier wird Gott fast nur in den stehenden Segenswünschen am Eingange der Briefe als unser Vater bezeichnet (Eph. 1, 2. Phil. 1, 2. Col. 1, 2. Philem. v. 3. Vgl. §. 114, b.), außerdem noch Phil. 4, 20. Eph. 4, 6, wo die πάντες nach dem Zusammenhange mit v. 7 jedenfalls nur alle Christen sind; doch werden die Christen als Brüder angeredet (Eph. 6, 10. Phil. 1, 12. 3, 1. 13. 17. 4, 1. 8. Philem. v. 7. 20) und bezeichnet (Eph. 6, 23. Phil. 1, 14. 4, 21. Col. 1, 2. 4, 15). Die Bezeichnung Gottes als πατὴρ τῆς δόξης (Eph. 1, 17) hat ihre Analogie in 2 Cor. 1, 3 (πατὴρ τῶν οἰκτιρμῶν) und höchstens die Vorstellung, daß von Gott als dem πατήρ jede πατριά im Himmel und auf Erden den Namen führt (Eph. 3, 15),

scheint auf eine von dem strengeren dogmatischen Sprachgebrauch abweichende Fassung des Vaterbegriffs zu führen (Vgl. darüber §. 146, a.). Auch hier wie §. 114, c. bezeichnet *εἰρήνη* bald die Fülle des christlichen Heils überhaupt (Eph. 1, 2. Phil. 1, 2. Col. 1, 2. Philem. v. 3. Vgl. Eph. 6, 15. 23), bald den Frieden der Eintracht (Eph. 2, 14—17. 4, 3. Col. 3, 15), bald den inneren Seelenfrieden, der jede irdische Sorge ausschließt (Phil. 4, 7. 9), und Hand in Hand damit geht die Freude (Col. 1, 11. Phil. 1, 18. 25. 2, 2. 17. 18), zu welcher der Apostel besonders im Philipperbrief ermahnt (3, 1. 4, 4). Auch hier endlich ist das Bewußtsein dieses neuen Verhältnisses zu Gott vermittelt durch den Geist Gottes (Eph. 2, 18: *ἐν ἑνὶ πνεύματι*. Vgl. Phil. 4, 7. 9), der ebendarum das Siegel der Heilsvollendung ist (Eph. 1, 13. 4, 30. Vgl. §. 114, d.).

§. 142. Die Heilslehre.

Die Lehre von der durch die Geistesmittheilung in der Taufe begründeten Lebensgemeinschaft mit Christo, so wie von der dadurch hergestellten Heiligkeit und Gerechtigkeit, die in den älteren Briefen so eigenthümlich ausgebildet ist, findet sich ebenso auch in den unsrigen. a) Auch hier beruht die gesunde Entwicklung des Christenlebens auf der immer volleren Realisirung jener Lebensgemeinschaft und auf der ungehemmten Wirksamkeit des Geistes im Gläubigen, b) so daß alle christliche Paränese nur die Aufgabe hat, die Herzen der göttlichen Gnadenwirkung zu öffnen. c) Die Hoffnungslehre ist, soweit sie bestimmter formulirt wird, ganz die der älteren Briefe d) und insbesondere erscheint die Heilsvollendung von denselben Bedingungen abhängig wie dort. e) Auch hier beruht das Heil zuletzt auf der Erwählung und der Berufung durch das Evangelium, dessen Verkündiger an die Leser der durch Offenbarung dazu befähigte Heidenapostel ist. f)

a) Die Taufe ist zunächst wie §. 115, a. vollzogen auf Grund des Glaubens an den Einen Herrn (Eph. 4, 5: *εἷς κύριος, μία πίστις, ἓν βάπτισμα*) und bringt mit sich die Reinigung von der Schuldbefleckung (5, 26: *καθαρίσας τῷ λουτρῷ τοῦ ὕδατος*. Vgl. Act. 22, 16: *βάπτισαι καὶ ἀπόλουσαι τὰς ἁμαρτίας σου*). Zugleich aber ist der Christ wie §. 115, b. vom Anfang seines Christseins d. h. von der Taufe an in der Lebensgemeinschaft mit Christo (Eph. 2, 13: *νυνὶ — ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*. 5, 8: *νῦν — ἐν κυρίῳ*); die Folge der Aneignung Christi im Glauben (Phil. 3, 8: *Χριστὸν κερδαίνειν*) ist, daß man in Christo erfunden wird (v. 9). Die Christen sind daher Brüder in Christo (Col. 1, 2. Phil. 1, 14. Philem. v. 16. Vgl. Col. 4, 7: *σύνδουλος ἐν κυρίῳ*. Eph. 6, 21: *διάκονος ἐν κυρίῳ*), der Apostel ist ein *δέσμιος ἐν κυρίῳ* (Eph. 4, 1. Vgl. Phil. 1, 13. Philem. v. 23), und auch hier geht die Formel allmählig über in die Bezeichnung des Christenstandes als solchen (Col. 3, 18: *ἀνῆκεν ἐν κυρίῳ*, vgl. v. 20: *εὐάρεστον ἐν κυρίῳ*. Phil. 2, 1: *εἰ*

τις παράκλησις ἐν Χριστῷ). Der Christ ist mit Christo gestorben (Col. 2, 20) und in der Taufe mit ihm begraben (Col. 2, 12), wie §. 115, c., nur daß hier ausdrücklich noch das Mitauferwecktwerden hinzutritt (Col. 3, 1. 2, 12. Vgl. Eph. 2, 6). Die Kehrseite dieser Lebensgemeinschaft mit Christo ist auch hier, daß Christus im Herzen wohnt (Eph. 3, 17), ja daß nur noch Christus im Menschen lebt (Phil. 1, 21. Vgl. Gal. 2, 20), Christi Herz in seinem Herzen schlägt (Phil. 1, 8). Das Resultat davon ist dann, wie §. 115, d., eine Neuschöpfung, die sich in der Lebensgemeinschaft mit Christo vollzieht (Eph. 2, 10: αὐτοῦ (scil. θεοῦ) ἐσμὲν ποίημα, κτισθέντες ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. Vgl. v. 15. 4, 24). Diese Lebensgemeinschaft mit Christo ist vermittelt durch die Antheilnahme an dem Geiste (Vgl. Phil. 2, 1, wo die κοινωνία πνεύματος im Parallelismus das ἐν Χριστῷ aufnimmt, Eph. 2, 21. 22, wo das ἐν κυρίῳ im Parallelismus durch ἐν πνεύματι ersetzt und in der Gemeinschaft mit Christo die Gemeinde zu einer Behausung Gottes im Geiste aufgebaut wird), welcher ein Geist Christi ist (Phil. 1, 19. Vgl. 116, a.). Auch hier wie §. 116, b. können die trinitarisch klingenden Zusammenstellungen Christi oder des Herrn, des Geistes und des Vaters (Eph. 4, 4—6. 2, 18. 22) nicht beweisen, daß der Geist persönlich gedacht ist, da er vielmehr 3, 20 (Vgl. v. 16) deutlich als die Kraft Gottes dargestellt wird, die in uns wirkt, und zu jeder christlichen Lebensthätigkeit uns kräftigt, von der daher jede Segnung (Eph. 1, 3: εὐλογία πνευματική), jede Einsicht (Col. 1, 9: σύνεσις πνευματική. Vgl. Eph. 1, 17: ἵνα δώῃ ὑμῖν πνεῦμα σοφίας) und jede Bethätigung christlicher Frömmigkeit (Eph. 5, 19. Col. 3, 16: ᾠδαὶ πνευματικαί) ausgeht (Vgl. §. 116, c.). Ausdrücklich aber ist es hier gesagt, daß nicht nur die Geistesmittheilung (Eph. 1, 13. Vgl. Phil. 1, 27), sondern auch die dadurch vermittelte Lebensgemeinschaft mit Christo (Col. 2, 12: das συνεγερθῆναι) oder das Wohnen Christi in uns (Eph. 3, 17) durch den Glauben bedingt ist (§. 116, d.). Auch hier sind die Christen die Heiligen (Col. 3, 12. Vgl. 1, 2. 4. 12. 26. Eph. 1, 1. 15. 18. 2, 19. 3, 8. 18. 4, 12. 5, 3. 6, 18. Phil. 4, 21. 22) wie §. 117, a. und zwar auf Grund der Lebensgemeinschaft mit Christo (ἅγιοι ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ: Phil. 1, 1. Vgl. Eph. 2, 21: αὔξει εἰς ναὸν ἅγιον ἐν κυρίῳ) wie §. 117, b., auch hier ist die Gerechtigkeit factisch in ihnen hergestellt (Eph. 4, 24. 5, 9. Phil. 1, 11) wie §. 117, c., und daß man nicht die sittliche Neuschöpfung des Menschen mit der Versöhnung oder Rechtfertigung in einen Causalnexus setzen darf (§. 117, d.), lehrt auch hier Eph. 2, 15. 16, wo jene dieser vorangestellt ist, wie 1 Cor. 6, 11.

b) Der normale Entwicklungsgang des christlichen Lebens ist wie §. 119, a. dadurch bedingt, daß das in der Taufe gesetzte neue Princip sich immer allseitiger verwirkliche. Obwohl jeder Gläubige in Christo ist und Christus in ihm (not. a.), so muß doch Christus immer wieder Wohnung machen in ihren Herzen (Eph. 3, 17), sie müssen in der Lebensgemeinschaft mit Christo bewahrt werden (Phil. 4, 7) und stehen bleiben (4, 1), ja sie müssen aus νήπιοι ἐν Χριστῷ zu

τέλειοι ἐν Χριστῷ (Col. 1, 28. Vgl. 2, 10: *ἐστὲ ἐν αὐτῷ πεπληρωμένοι*) werden, so daß sie, festgewurzelt in ihm (2, 7), fortdauernd in ihm wandeln (v. 6). Dann vollzieht der Christ alle seine Lebensfunctionen in ihm, in ihm oder der Gemeinschaft mit ihm wurzelt das Vertrauen (Phil. 2, 24), die Hoffnung (v. 19), die Freude (3, 1. 4, 4. 10), der Freimuth (Philem. v. 8) und die Erquickung des Christen (v. 20). In ihm redet man (Eph. 4, 17), in ihm thut man seinen Dienst (Col. 4, 17), in ihm nimmt man einander auf (Phil. 2, 29), in ihm pflegt man die Eintracht untereinander (4, 2), in ihm gehorcht man einander (Eph. 6, 1), in ihm wird man gestärkt (Eph. 6, 10) und vermag Alles (Phil. 4, 13). Von der andern Seite ist es das Ideal des Christenlebens, daß immer mehr Christus Alles in Allen werde (Col. 3, 11). Auch hier wie §. 119, b. ist die auf diese Weise bewirkte Erneuerung eine fortgehende (Eph. 4, 23. Col. 3, 10). Obwohl nach Col. 2, 11 das *σῶμα τῆς σαρκός* (= *σῶμα τῆς ἁμαρτίας*: Röm. 6, 6 und dazu §. 115, c.) in der Taufe ausgezogen ist, so muß doch der alte Mensch immermehr ausgezogen (Col. 3, 9) oder abgelegt (Eph. 4, 22), der neue immer mehr angezogen (Col. 3, 10. Eph. 4, 24); die Heiligkeit, die der Christ im Princip bereits besitzt (not. a.), immer mehr (Eph. 5, 26. 27. Vgl. 1, 4) durch die Frucht der Gerechtigkeit (Phil. 1, 11. Vgl. § 117, c.) realisirt werden. Insbesondere ist es auch hier, wie §. 119, c., die Theilnahme an den Leiden Christi, welche der Gläubige an sich erfahren muß (Phil. 3, 10), bis das Maß der Trübsale, welche Christus erfahren, auch an ihm voll geworden (Col. 1, 24), wobei er durch Gottes Kraft zu jeder Geduld und ausdauerndem Erttagen (*μακροθυμία*. Vgl. Jac. 5, 10 und dazu §. 75, b.) gestärkt wird (Col. 1, 11 und dazu §. 119, d.). Daher wird ein solches Leiden für die Christen Phil. 1, 29 selbst eine Gnadengabe genannt. In wem aber Christus wohnt (Eph. 3, 17), der wird beständig gestärkt (v. 16) und erneuert (4, 23) durch seinen Geist, nur durch die Handreichung dieses Geistes kann man alles empfangen, was man zur Bewährung des Christenlebens bedarf (Phil. 1, 19), nur durch ihn kann man Gott wahrhaft dienen (Phil. 3, 3). Es kommt nur darauf an, daß man in diesem Geist sein Lebenselement habe und behalte (Phil. 1, 27: *στήκετε ἐν — πνεύματι*. Vgl. Eph. 6, 18: *προσεύχεσθαι ἐν πνεύματι*. Col. 1, 8: *ἀγάπη ἐν πνεύματι* und dazu §. 120, a.), die Einheit dieses Geistes bewahre, indem man keinem andern Geist Einfluß auf sich gestattet (Eph. 4, 3). Auch hier wie §. 120, b. bezeichnet *πνεῦμα* das neue Geistesleben des Christen (Phil. 4, 23. Philem. v. 25), aber daneben bleibt doch der in uns wohnende Gottesgeist ganz objectiv gedacht, da derselbe nach Eph. 4, 30 betrübt werden kann, und nach 5, 18 immer aufs Neue mitgetheilt wird, bis der Gläubige davon ganz erfüllt ist.

c) Auch hier, wie §. 122, a., lernt der Christ erst von neuem den Unterschied von Gut und Böse prüfen (Phil. 1, 10), erkennt den Willen Gottes (Col. 1, 9. Vgl. 4, 12. Eph. 6, 6) 5, 17: *συνιέντες τὸ θέλημα τοῦ κυρίου*. Vgl. v. 10: *δοκιμάζοντες τί ἐστιν εὐάρεστον τῷ κυρίῳ*) oder Christi (Col. 3, 20: *εὐάρεστον ἐν*

νοίᾳ). Dazu leitet ihn der Apostel an durch Verweisung auf sein Beispiel (Phil. 3, 17. 4, 9. Vgl. 1, 30), wie auf das Vorbild Christi Eph. 5, 2), durch seine Anordnungen, denen die Gemeinden Gehorsam zu leisten haben (Phil. 2, 12. Philem. v. 21), wie durch Verweisung auf die Schrift (Eph. 5, 14), und es ist nach §. 122, b. nicht unpaulinisch, wenn Eph. 6, 2 geradezu auf ein Gebot des Dekalog provocirt wird. Auch hier wie §. 122, c. entnimmt die Paränese des Apostels aus den Grundthatsachen des Heils ihre Motive; sie sollen vergeben wie ihnen vergeben ist (Eph. 4, 32), sollen würdig ihrer Christenberufung (Eph. 4, 1) oder Christi (Col. 1, 10) und des Evangeliums von ihm (Phil. 1, 27) wandeln; sie sollen erwägen, daß sie neu geschaffen sind (not. a.) zu guten Werken, die Gott zuvor bestimmt hat als das neue Lebenselement, in dem sie fortan wandeln sollen Eph. 2, 10. Vgl. Col. 1, 10). Aber so sehr gerade bei der paränetischen Tendenz unserer Briefe hervortritt, daß der Apostel die Leser selbst für den Fortgang ihres christlichen Lebens verantwortlich macht, so sehr der Christ stets vorwärts streben muß (Phil. 3, 12. 13), so deutlich ist es doch auch hier (Vgl. §. 122, d.) überall die göttliche Gnade, welche zuletzt alles in ihm wirkt. Die überschwängliche Größe der Kraft Gottes ist es, welche den Gläubigen zu ihrer Heilsvollendung verhilft (Eph. 1, 19. Col. 1, 11), indem Gott sie mit allen erforderlichen Mitteln zum Siege im Christenkampfe (Eph. 6, 10—13) und zur Erfüllung ihres Berufes (Col. 1, 29) ausrüstet. Er thut es aber auf Grund ihres Gebets (Eph. 3, 20. Phil. 4, 6. Col. 4, 2) und der christlichen Fürbitte (Phil. 1, 19), weshalb Alles Erfreuliche in dem christlichen Zustande der Leser ihm gedankt wird (Eph. 1, 16. Phil. 1, 3. Col. 1, 3. Philem. v. 4. Vgl. Phil. 4, 7. 9). Er, der das gute Werk in ihnen angefangen, wird es auch vollenden (Phil. 1, 6), seine Gabe ist jede Bewährung (1, 29). Von der andern Seite kann auch Christus als der gedacht werden, der die Gemeinde durch sein Wort (d. h. durch die apostolische Paränese) mehr und mehr heiligt Eph. 5, 26: ἵνα αὐτὴν ἁγιάσῃ — ἐν ῥήματι). Wie wenig dies für den Apostel ein Widerspruch mit jener Selbstverantwortlichkeit der Christen ist, zeigt Phil. 2, 12. 13, wo die Ermahnung, ihre Heilsvollendung mit Furcht und Zittern zu beschaffen, gerade dadurch begründet wird, daß Gott Alles in Allen wirkt, das Wollen und das Wirken, daß er ihnen alles darreicht, was sie brauchen und somit keine Entschuldigung für sie übrig bleibt, wenn sie das Ziel nicht erreichen. Auch hier also kann der Christ zuletzt nichts anderes thun, als die Gnade in sich wirken lassen, und er bleibt nur dafür verantwortlich, wenn er sich dieser Wirksamkeit verschließt oder sie hindert.

d) Neben dem Glauben und der Liebe ist wie 1 Cor. 13, 13 die Hoffnung, deren Gegenstand wie Röm. 8, 24 noch nicht vor Augen liegt, weil er im Himmel deponirt ist, ein Hauptmoment des subjectiven Christenlebens (Col. 1, 4. 5); wie §. 123, a. ist Christus ihr Urheber (Col. 1, 27: ἡ ἐλπίς) und der heilige Geist ihr Unterpfand Eph. 1, 14. 4, 30. Vgl. §. 141, h.). Der Gegenstand der Hoffnung ist auch hier wie §. 123, b. zunächst die Errettung (Eph. 1, 13)

von dem Verderben (Phil. 1, 28. 2, 12), die der vom Himmel her (Vgl. §. 85, b.) erwartete Herr, dessen Ankunft nahe ist (Phil. 4, 5. Vgl. §. 138, b.), bringen wird (Phil. 3, 20) als der Erretter (Eph. 5, 23). Auch hier ist die Errettung ideell bereits damit erfolgt, daß der Christ aus dem Sündentode zu einem neuen Leben mit Christo erweckt ist (Eph. 2, 5. 8), weil damit die Ursache des Verderbens weggefallen. Das positive Correlat der Errettung ist wie §. 123, c. die ζωή (Phil. 2, 16. 4, 3. Col. 3, 3. 4) und zwar hofft der Apostel, falls er den Märtyrertod erleiden sollte (Phil. 1, 20. 2, 17. Vgl. §. 138, b.), auch hier durch den Tod unmittelbar zu Christo zu kommen, da nur unter dieser Voraussetzung das sofortige Abscheiden aus dem Leben ihm Gewinn sein kann (Phil. 1, 21. 23. Vgl. §. 123, d.), aber die Ansicht, daß dies nur als ein Prärogativ der Märtyrer betrachtet werde (Vgl. Zeller in den Theolog. Jahrbüchern 1847, 3. S. 402—407), ist völlig willkürlich. Dennoch ist auch hier dies σὺν Χριστῷ εἶναι das höchste Ziel der Christenhoffnung noch nicht. Das Leben, wie es einst die Christen mit dem erhöhten Christus führen werden, ist noch verborgen, wie der erhöhte Christus noch verborgen ist, weil es ihnen erst in Gottes Rathschluß bestimmt ist (Col. 3, 3. Vgl. 1, 5); es wird aber offenbar werden, wenn Christus, der Urheber dieses Lebens, in Herrlichkeit offenbar werden wird (§. 138, a.), da sie dann mit ihm gemeinsam diese Herrlichkeit an sich tragen werden (Col. 3, 4), die auch 1, 27 als Gegenstand der Hoffnung genannt wird (Vgl. Eph. 1, 18, wo um ihretwillen wohl von der δόξα der κληρονομία geredet wird). Die dann erfolgende Verwandlung des der irdischen Niedrigkeit entsprechenden Leibes in die Lichtgestalt des verklärten Leibes Christi (§. 124, b.) bildet auch Phil. 3, 21 das Correlat zu der v. 20 erwarteten Errettung. Wie §. 139, c., so weiß Paulus auch Phil. 3, 11 nur von einer Auferstehung der bewährten Gläubigen, die in Christo, der ἀρχή (scil. τῶν ἐγερθέντων) oder dem πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν (Col. 1, 18. Vgl. Act. 26, 23) begründet ist (§. 124, a.). Wie §. 124, c., so steht auch hier das Erbtheil der Gläubigen (Eph. 1, 14. 18) in Beziehung zu ihrer Adoption (Eph. 1, 5. 17); doch scheint Col. 3, 24 (Vgl. Act. 20, 32. 26, 18) κληρονομία noch in dem allgemeineren Sinne des den Christen zugesprochenen Heilsbesitzes vorzukommen, der sich in dem vollendeten Gottesreich verwirklicht (Col. 4, 11). Eigenthümlich ist nur, daß dieses vollendete Gottesreich nicht mehr, wie §. 140, b., in den Gegensatz gestellt wird zu der irdischen Mittlerherrschaft Christi, sondern Eph. 5, 5 als die βασιλεία τοῦ Χριστοῦ καὶ θεοῦ bezeichnet wird, in welcher der Gläubige seine κληρονομία hat. Wenn übrigens schon in den vier Hauptbriefen das speciellere Eingehen auf die eschatologischen Vorgänge zurücktrat (Capitel 19), so ist das in unseren Briefen in noch höherem Maße der Fall, ohne daß doch irgend eine wesentliche Aenderung in der Vorstellung von denselben sich nachweisen ließe.

e) Die Heilsvollendung erscheint, wie §. 125, a., abhängig von dem Verharren beim Glauben (Col. 1, 23: εἴγε ἐπιμένετε τῇ πίστει), dem Befestigtwerden in ihm (Col. 2, 7: lies βεβαιούμενοι ἐν τῇ

πίστει) und von der dadurch vermittelten Lebensgemeinschaft mit Christo. Nur als solche, die aus dem Sündentode mit ihm lebendig gemacht sind (Eph. 2, 5 und dazu not. d.), wissen sich die Christen durch den Glauben errettet (v. 8). Man muß als einer, der die Gerechtigkeit auf Grund des Glaubens empfangen hat, in der Lebensgemeinschaft mit Christo erfunden werden (Phil. 3, 9), damit man zur Auferstehung gelange (v. 11). Nicht nur heidnische Sünden schließen vom Gottesreich aus (Eph. 5, 5), sondern es bedarf auch einer ununterbrochenen Bewährung in der Erfüllung des speciellen Christenberufs, durch welche Christus verherrlicht wird (Phil. 1, 20), wenn das Ende des Christenlebens die Errettung sein soll (v. 19), wie auch nach 4, 3 die Namen der treuen Mitarbeiter am Evangelio im Buch des Lebens stehen. Insbesondere ist es auch hier die Standhaftigkeit, welche sich in keinem Stück von den Widersachern einschüchtern läßt, was den treuen Kämpfern als die gottgeordnete Anzeige ihrer gewissen Errettung gelten soll (1, 28. Vgl. v. 20), da sie hierin die höchste Bewährung der Lebensgemeinschaft mit Christo in der Gemeinschaft seiner Leiden erfahren, die seinem Tode gleichgestaltet werden läßt (3, 10) und darum auch die Aussicht auf die Erfahrung der Todtenauferstehung eröffnet (v. 11). Muß hienach der Christ durch sein Verhalten seine Errettung schaffen (2, 12), so steht der Tag Christi ihm als der Gerichtstag bevor (1, 6. 10. 2, 16), an welchem entschieden werden soll, ob er bewährt erfunden wird (§. 125, b. §. 138, d.), und Eph. 5, 21 ist offenbar Christus als der Richter gedacht, den der Christ zu fürchten hat. Auch hier ist, wie §. 125, c., von der Vergeltung (*ἀνταπόδοσις*) die Rede, die sie dann vom Herrn empfangen werden (Col. 3, 24); Eph. 6, 8. Col. 3, 25 wird die Aequivalenz derselben aufs schärfste dadurch ausgedrückt, daß man davon trägt, was man gethan hat (Vgl. Phil. 4, 17: *ἐπιζητῶ τὸν καρπὸν τὸν πλεονάζοντα εἰς λόγον ὑμῶν*, v. 18: *πεπλήρωμαι* — v. 19: *ὁ θεός μου πληρώσει*), und Eph. 6, 3 wird eine ATliche, auf das irdische Leben sich beziehende Vergeltungsverheißung reproducirt. Auch hier erscheint der Lohn unter dem Bilde des Siegespreises, den Gott den Kämpfern im Christenlauf am Ziele vorgesteckt hat (Phil. 3, 14), und als der Lohn, den Paulus speciell für seine Arbeit erwartet, der Ruhm, der ihm am Tage Christi zu Theil wird (2, 16. 4, 1. Vgl. §. 125, c. Anmerk.). Auch hier kann aber die an diesem Tage bevorstehende Entscheidung die Heilsgewißheit nicht aufheben, da Gott das gute Werk, das er begonnen, auch vollenden wird (1, 6) und seinerseits den Christen alles giebt, was sie zur Erwirkung ihrer Heilsvollendung bedürfen (2, 13). Vgl. §. 125, d.

f) Der Epheserbrief beginnt mit der Danksagung für die ewige Erwählung (1, 4: *ἐξελέξατο ἡμᾶς πρὸ καταβολῆς κόσμου*) und zeigt, daß der Zweck derselben wie §. 126, a. die Realisirung der Heiligkeit und des mit der Kindschaft gegebenen Heiles der Christen (v. 4. 5) ist (Vgl. Col. 3, 12: *ἐκλεκτοὶ τοῦ θεοῦ, ἅγιοι καὶ ἠγαπημένοι*, womit nach §. 141, h. die Kindschaft gegeben ist), das er ihnen in Liebe vorherbestimmt. Die Namen der so Erwählten stehen nach

Phil. 4, 3 im Buche des Lebens, zu dem sie bestimmt sind. Auch hier ist die Erwählung erfolgt nach dem freien Wohlgefallen des göttlichen Willens (Eph. 1, 5) durch seine Gnade (v. 6). Auch hier sind die Christen wie §. 127, a. berufen von Gott (Phil. 3, 14: *ἡ ἄνω κλῆσις τοῦ θεοῦ*) und zwar so, daß sie durch die Berufung zu Einem Leibe vereinigt sind (Col. 3, 15. Eph. 4, 4). Die Berufung ist also auch hier die Hinzuführung zur Christengemeinde und involvirt ebenso die Bestimmung zu einem heiligen Wandel (Eph. 4, 1), wie die Hoffnung auf die Heilsvollendung (Eph. 1, 18. 4, 4. Vgl. Phil. 3, 14). Die Berufung wird auch hier wie §. 127, b. vermittelt durch das Evangelium (Eph. 3, 6), dessen Inhalt Christus ist (Phil. 1, 27: *εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ*. Vgl. 1, 15. 17. 18. Col. 1, 28) oder die in ihm gegebene Errettung (Eph. 1, 13: *εὐαγγέλιον τῆς σωτηρίας*, 6, 15: *εὐαγγέλιον τῆς εἰρήνης*. Vgl. 2, 17. 3, 8) oder die göttliche Gnade (Act. 20, 24. 32). Das Evangelium ist auch hier das Wort Gottes, das als das Schwerdt des Geistes d. h. als das Werkzeug, wodurch der Gottesgeist wirkt, bezeichnet wird (Eph. 6, 17) oder das Wort schlechthin (*ῥῆμα*: Eph. 5, 26. *λόγος*: Phil. 1, 14. Col. 4, 3. Vgl. Eph. 1, 13. Col. 1, 5: *ὁ λόγος τῆς ἀληθείας*. Phil. 2, 16: *λόγος ζωῆς*. Col. 3, 16: *ὁ λόγος τοῦ Χριστοῦ*), das zwar durch menschliche Organe verkündet wird (*κηρύσσειν*: Phil. 1, 15. Col. 1, 23. Vgl. Eph. 6, 19), durch welches aber Gott den Glauben wirkt (Vgl. §. 127, c.). Denn dieser wird Phil. 1, 29 ausdrücklich als ein *χάρισμα* bezeichnet und Gott für den Glauben der Leser gedankt (Eph. 1, 15. 16. Col. 1, 3. 4). Auch hier wie §. 128, a. d. ist Paulus der durch den Willen Gottes (Eph. 1, 1. Col. 1, 1) berufene Apostel Jesu Christi (Eph. 3, 5. Vgl. Act. 20, 24),[1] und zwar speciell für die Heiden (Eph. 3, 1. Vgl. Act. 26, 17), worin er die ihm als dem geringsten aller Heiligen speciell zu Theil gewordene Gnade sieht (3, 2. 8). Diese Berufung war ein unmittelbares Ergriffenwerden von dem Herrn (Phil. 3, 12). Endlich ist dem Apostel, wie §. 128, b., das Heilsgeheimniß offenbarungsmäßig kundgethan (Eph. 3, 3: *κατὰ ἀποκάλυψιν ἐγνωρίσθη*. Vgl. v. 5: *ἀπεκαλύφθη τοῖς ἀποστόλοις αὐτοῦ — ἐν πνεύματι*), damit er selbst dann wieder dies Geheimniß kundthun könne (Eph. 6, 19. 1, 9. Col. 1, 27). An die Art, wie dieses Geheimniß in unsern Briefen aufgefaßt wird, knüpft sich zunächst die Eigenthümlichkeit derselben.

§. 143. Die Weisheitslehre.

Die Heilsbotschaft des Apostels ist zwar in den älteren Briefen zunächst der Gegensatz gegen alle menschliche Weisheit; aber sie enthält doch die wahre Weisheit, sofern sie allein den in Christo ge-

[1]) Auch hier nennt sich Paulus einen *δοῦλος* Christi (Phil. 1, 1), und zwar zusammen mit einem seiner Mitarbeiter (*συνεργός*: Phil. 2, 25. 4, 3. Col. 4, 11. Philem v. 1. 24), die er auch sonst *δοῦλοι* (Col. 4, 12) oder *διάκονοι* (Col. 1, 7. 4, 7) Christi nennt.

gebenen Heilsweg zeigt. a) Daneben giebt es auch im Christenthum eine höhere Weisheit und Erkenntniß, die aber freilich in diesem Weltlauf immer noch unvollkommen bleibt. b) Im Gegensatze zu einer falschen Weisheitslehre wird nun in den Gefangenschaftsbriefen das Evangelium mit besonderem Nachdruck als die wahre Weisheitslehre gefaßt und die Beförderung der wahren Erkenntniß als die Aufgabe der normalen christlichen Lebensentwicklung hingestellt. c) Diese wahre Weisheit und Erkenntniß ist aber auch hier zugleich eine auf die praktischen Aufgaben des sittlichen Lebens hingerichtete, deren richtige Lösung als eine zweite Hauptaufgabe unserer Briefe mit ihrem vorwiegend paränetischen Charakter erscheint. d)

a) Die Heilsbotschaft war dem Apostel zunächst der äußerste Gegensatz zu aller Weisheit dieser Welt, mochte dieselbe nun als jüdische Schriftgelehrsamkeit oder als heidnische Disputirkunst auftreten (1 Cor. 1, 20). Gott hat diese Weisheit eben dadurch zur Thorheit gemacht, daß er sie in ihrer völligen Unfähigkeit, den Heilsweg zu finden, darstellte (Vgl. §. 96, d.) und dagegen beschloß, die Gläubigen zu erretten durch eine Verkündigung, welche von dieser Weisheit nichts an sich trug und darum von ihrem Standpunkte aus Thorheit war (v. 21: *διὰ τῆς μωρίας τοῦ κηρύγματος*. Vgl. v. 18: *ὁ λόγος ὁ τοῦ σταυροῦ τοῖς ἀπολλυμένοις μωρία*), ja welche principiell sich aller Vermengung mit menschlicher Weisheit entschlug und entschlagen mußte (1 Cor. 4, 10: *μωροὶ διὰ Χριστόν*. Vgl. 3, 18 und dazu §. 127, b.). Allein dennoch brauchte diese Heilsbotschaft sich auch den Weisen dieser Welt gegenüber nicht zu schämen (Röm. 1, 16. Vgl. v. 14); denn sie vermochte, was zuletzt doch jede Weisheit erstrebt und keine menschliche Weisheit zu erreichen vermochte (1 Cor. 2, 8), den Menschen den Weg zum Heile zu zeigen. Von diesem Gesichtspunkt aus ist das Evangelium nicht nur Gotteskraft, sondern auch Gottesweisheit (1 Cor. 1, 24), weil es den verkündet, der uns von Gott zur Weisheit gemacht ist (v. 30) und zwar so, daß es in der schlichtesten Form seiner Verkündigung immer noch weiser ist (v. 25) als die vergeblich nach Weisheit strebenden (v. 22) Menschen. Diese Weisheit bringt aber nicht eine theoretische Erkenntniß von Gottes Wesen und von den göttlichen Dingen, sondern die Erkenntniß des in Christo gegebenen Heiles. Im Gegensatz zum Heidenthum hat das Christenthum allerdings die Erkenntniß Gottes (Gal. 4, 9) und ist damit Licht im Gegensatz zur Finsterniß (2 Cor. 6, 14. Vgl. 1 Thess. 5, 4. 5: *οὐκ ἐστὲ ἐν σκότει = υἱοὶ φωτός ἐστε*), wie es in gewissem Sinne schon die Juden den Heiden gegenüber sein wollten (Röm. 2, 19). Allein wenn der Apostel seine Verkündigung als eine Kundmachung des Duftes von der Erkenntniß Gottes beschreibt (2 Cor. 2, 14), so fügt er hinzu, daß der Träger dieses Wohlgeruchs von Christo duftet (v. 15) d. h. daß es sich dabei um eine Erkenntniß Gottes handelt, wie sie in Christo gegeben ist. Und wenn 2 Cor. 4, 6

die Wirksamkeit Gottes, wonach er die wahre Erkenntniß in den Herzen [illegible] aufleuchten läßt, verglichen wird mit der Erschaffung des Lichtes [illegible] (Gen. 1, 3), so wird als Gegenstand dieser Erkenntniß ausdrücklich [illegible] die Herrlichkeit Gottes genannt, die sich im Angesichte Christi offen[illegible]bart, welchen das Evangelium als das Abbild Gottes in seiner Herr[illegible]lichkeit verkündet (v. 4 und dazu §. 105, d.). Die Wahrheit, welch[illegible] das Evangelium kundmacht (2 Cor. 6, 7. 4, 2. Vgl. 2 Theff. 2, 10 [illegible] 12. 13), ist im Gegensatz zu der judaistischen Irrlehre (Gal. 2, 5. 14 [illegible] Vgl. 5, 7) der wahre Heilsweg, wie denn nach §. 87, c. die Wahr[illegible]heit meist als praktisches Princip gedacht ist (Vgl. besonders Röm. 2, 20 [illegible] τὴν μόρφωσιν τῆς γνώσεως καὶ τῆς ἀληθείας), und die Juden, die ih[illegible] nicht annehmen, eifern um Gott, ἀλλ' οὐ κατ' ἐπίγνωσιν (Röm. 10, 2 [illegible]). Die wahre Erkenntniß Gottes, die alle menschlichen Gedanken niede[illegible]wirft, führt zum Gehorsam gegen Christum (2 Cor. 10, 5 und da[illegible] (§. 113, d.) wie zur immer herrlicheren pneumatischen Lebensgest[illegible] (2 Cor. 3, 18 und dazu §. 120, a.), und befähigt dazu einan[illegible] praktisch zurechtzuweisen (Röm. 15, 14). Wenn der Apostel sein[illegible] Lesern wünscht, daß sie σοφοὶ εἰς τὸ ἀγαθόν seien (Röm. 16, 1[illegible]), so bezieht sich dies nach dem Zusammenhange zunächst auf das [illegible]halten der rechten Lehre (v. 17), das aber selbst dazu dienen [illegible] die irrthümlichen Anforderungen der Judaisten abzuweisen. Die wa[illegible] Weisheit besteht daher in der Erkenntniß des rechten Heilsweges [illegible] ist durchaus praktischer Natur [2]).

b) Von der einfachen Heilsbotschaft unterscheidet Paulus 1 [illegible] 2, 6 die σοφία, welche er unter den gereifteren Christen (ἐν τοῖς τελείοις) verkündet, während er den noch unreifen (den νηπίοις) Kindernahrung, nämlich Milch und nicht feste Speise bietet (3, 2). Aber auch diese hat mit der Weisheit der Welt nichts gemein, sondern ist eine tiefere Einsicht in den verborgenen Heilsrathschluß Gottes (v. 7: θεοῦ σοφίαν ἐν μυστηρίῳ τὴν ἀποκεκρυμμένην), wie sie Gott den Aposteln durch seinen Geist offenbart hat (v. 10) und wie sie darum nur für die Pneumatischen (§. 120, d.) verständlich und beurtheilbar ist (v. 14. 15). Dahin gehört z. B. die Einsicht in die Tiefen der Weisheit Gottes (Röm. 11, 33. Vgl. 1 Cor. 2, 10), welche sich dem Apostel bei der Betrachtung der wunderbaren Gotteswege erschließen, auf denen das Heil zu seiner universellen Verwirklichung gekommen ist und kommen soll (§. 131, c.). Insbesondere aber gehört dahin die Einsicht in die eschatologischen Geheimnisse, welche nach §. 133, b. von der Gabe der Weissagung (λόγος σοφίας: 1 Cor. 12, 8) enthüllt werden. Ebendaselbst sahen wir, daß es daneben noch eine Gabe der tieferen Erkenntniß der Heilswahrheiten giebt (λόγος γνώσεως: 1 Cor. 12, 8. Vgl. 13, 2. 14, 6), an welcher die Corinther besonders reich waren (1, 5. 4, 10. 2 Cor. 8, 7) und ebenso Paulus selbst (2 Cor. 6, 6. 11, 6). Aber auch überhaupt giebt es verschiedene Stufen der Erkenntniß in den Gemeinden, wie sich z. B. in der Be-

---

[2]) Es ist darum nicht auffallend, daß σοφός auch von praktischer Verständigkeit vorkommt (1 Cor. 3, 10. 6, 5. Vgl. 2 Cor. 1, 12).

urtheilung der Adiaphora zeigt (1 Cor. 8, 7. 10. 11 und dazu §. 134, c.). Allein alle Erkenntniß ist ohne Liebe werthlos (13, 2), ja sie kann, wenn sie aufbläht, gefährlich werden (8, 1. 2), sie ist wie alle Gaben vergänglich (13, 8) und bleibt immer eine stückweise (v. 9—11. Vgl. 2 Cor. 3, 18), bis sie bei der Parusie der vollkommenen Erkenntniß (ἐπίγνωσις) Platz macht (v. 12). Vgl. §. 134, a.

c) Obwohl nach not. a. schon in den älteren Briefen das Evangelium von einer Seite her eine Weisheitslehre ist und nach not. b. für gereiftere oder begabtere Christen auch eine höhere Weisheit und Erkenntniß bietet, so springt doch in die Augen, daß in den Gefangenschaftsbriefen der Begriff der Weisheit und Erkenntniß eine ungleich hervorragendere Rolle spielt. Der Grund davon ist das Auftauchen einer neuen Weisheitslehre in den kleinasiatischen Gemeinden, welche die Gläubigen zu einer höheren Stufe der Erkenntniß zu führen versprach (§. 79, a.) und welche doch Paulus nur für einen Rückfall in die στοιχεῖα τοῦ κόσμου (§. 98, c. 100, d.) halten konnte, weil es sich dabei um theosophische Ueberlieferungen handelte (κατὰ τὴν παράδοσιν τῶν ἀνθρώπων) und damit um eine φιλοσοφία (Col. 2, 8) im Sinne der Menschenweisheit, wie sie nach not. a. den Gegensatz des Evangeliums bildet. Ihr gegenüber mußte Paulus stärker hervorheben, wie allerdings das Ziel des Christenthums der ganze Reichthum der ihrer selbst vollgewissen Einsicht (σύνεσις), die vollkommene Erkenntniß (ἐπίγνωσις) sei (Col. 2, 2), daß aber der Inhalt dieser Erkenntniß nicht irgend welche theosophische Lehre, sondern das Heilsgeheimniß (τὸ μυστήριον τοῦ θεοῦ) sei, in welchem alle Schätze der Weisheit und Erkenntniß verborgen sind (v. 3). Ebenso heißt es Eph. 1, 8. 9, daß Gott uns seine Gnade überreich erwiesen hat in aller Weisheit und Einsicht (φρόνησις), die er uns geschenkt, indem er uns das Geheimniß seines Willens d. h. seines auf unser Heil gerichteten Willens (v. 5. 11: ἡ βουλὴ τοῦ θελήματος αὐτοῦ. Vgl. Act. 20, 27) kundgethan. Die Bezeichnung des göttlichen Heilsrathschlusses als eines Mysteriums ist unsern Briefen mit den älteren gemein (§. 141, e.); allein das starke Hervortreten dieses Begriffs in jenen mag wohl mit der Antithese gegen die Irrlehrer zusammenhängen, welche noch unenthüllte Mysterien zu offenbaren vorgaben. Daß aber auch hier das Mysterium kein anderes ist, zeigt außer Eph. 1, 9 auch 3, 9, wonach dasselbe die Heilsveranstaltung enthält, welche das Evangelium kundmacht und welche mittelst ihrer Realisirung in der ἐκκλησία den himmlischen Mächten die mannigfaltige Weisheit Gottes kundthut (v. 10), sowie Col. 1, 26, wonach dieses Mysterium der Inhalt der Gottesverheißung (ὁ λόγος τοῦ θεοῦ: v. 25) ist, welche durch die Verkündigung des Evangeliums erfüllt wird (Vgl. Eph. 3, 4. Col. 4, 3: τὸ μυστήριον τοῦ Χριστοῦ). Auch die specielle Bezeichnung der Heidenberufung (Eph. 3, 6) als des Mysteriums (v. 3) entspricht der Art, wie in den Wegen, auf welchen Gott jene ins Werk setzte, Paulus nach not. b. die ganze Tiefe der Gottesweisheit geschaut hat (Röm. 11, 33), und zeigt, wie die Mysterien, welche die christliche Weisheit enthüllt (§. 133, b.), die Mysterien des göttlichen Heilsplanes sind. Die Weis-

heitslehre unserer Briefe ist demnach keine transcendentale Speculation, wie Baur, S. 264 sie faßt, wenn er hier alles unter den Gesichtspunkt der metaphysischen Nothwendigkeit des Processes der sich selbst realisirenden Idee gestellt sieht und S. 273 in der Hervorhebung des Wissens und Erkennens, das sich von seiner Einheit mit dem Glauben ablöst und als selbstständiges Moment des religiösen Bewußtseins hervortritt, die Nähe der gnostischen Periode erkennt. Der Gegenstand der Erkenntniß ist ja auch hier die göttliche Gnade (Col. 1, 6) als die Grundlage der im Evangelium verkündeten Heilshoffnung (v. 5), oder der Sohn Gottes (Eph. 4, 13), in welchem uns diese Gnade zu Theil wird, d. i. Christus als unser Herr und Heilsmittler (Phil. 3, 8), dessen Erkenntniß nur darum alles Andere überragt (*τὸ ὑπερέχον τῆς γνώσεως*), ja als etwas schädliches, das man von sich werfen muß, erscheinen läßt, weil jedes andere Gut uns daran hindern kann, ihn als das höchste Gott zu erkennen und uns anzueignen (v. 8: *δι' ὃν τὰ πάντα — ἡγοῦμαι σκύβαλα εἶναι, ἵνα Χριστὸν κερδήσω*). Daher kann auch als dieser Gegenstand bezeichnet werden die Liebe Christi, die alle menschliche Erkenntniß übersteigt und nur erfahrungsmäßig begriffen werden kann (Eph. 3, 19), oder der für den menschlichen Verstand unausforschbare Reichthum des Heils in Christo (v. 8) oder das Christengut selbst (Philem. v. 6) oder endlich die Christenhoffnung. Denn wie nach not. b. besonders die eschatologischen Geheimnisse Gegenstand der christlichen Weisheitslehre sind, so ist hier Christus, sofern er der Urheber der Hoffnung auf die zukünftige Herrlichkeit ist (§. 142, d.), der Inhalt des jetzt kundgewordenen Heilsgeheimnisses (Col. 1, 27. Vgl. 1, 5. 6). Die Christen sind die Lichtträger in der Welt, weil sie das Wort besitzen, welches das Leben verheißt (Phil. 2, 15. 16), die christliche Erleuchtung führt immer tiefer ein in die Erkenntniß der Hoffnung, die mit der Christenberufung gegeben ist (Eph. 1, 18). Aber das ist eben das Eigenthümliche unserer Briefe, daß alles Gebet für die weitere Entwicklung der Christen sich darauf concentrirt, daß der Geist der Weisheit und Offenbarung sie zu der Gotteserkenntniß führe (Eph. 1, 17), welche lehrt, zu welcher Hoffnung Gott uns berufen hat (v. 18), und wie groß seine Macht sei, nach welcher er uns diesem Ziele zuführt (v. 19), oder andererseits dies, daß die Vollendung der Gemeinde in der Einheit d. h. in der bei allen gleichen Entwicklung dieser Erkenntniß (4, 13) gesucht (Vgl. Col. 2, 2. 3) oder von ihr abhängig gemacht wird (Eph. 3, 19). Jemehr die gesunde Entwicklung des christlichen Lebens durch die theosophische Irrlehre auf dem Gebiete der Erkenntniß bedroht war, umsomehr mußte durch die Darstellung des Evangeliums als der wahren Weisheitslehre und durch die Beförderung der wahren Erkenntniß ihr entgegengearbeitet werden.

d) Bei der not. c. dargestellten Auffassung der Weisheitslehre und der dadurch bezweckten Erkenntniß muß dieselbe nothwendig auch eine unmittelbar praktische Seite haben. Wohl ist auch hier das Evangelium das Wort der Wahrheit (Eph. 1, 13. Col. 1, 5), wie not. a.,

besonders im Gegensatz zu der von der Wahrheit abführenden Menschenlehre (Eph. 4, 14. Vgl. v. 15: *ἀληθεύοντες*: die Wahrheit bekennend, wie Gal. 4, 16. Col. 2, 4. 8, vgl. mit v. 6. 7: *ὡς παρελάβετε — καθὼς ἐδιδάχθητε*); aber auch hier ist die *ἀλήθεια* gewöhnlich ein praktisches Princip, die Norm der *δικαιοσύνη* (§. 141, a.), das wahre Unterrichtetsein in Jesu ist auf die Erneuerung des Lebens gerichtet (Eph. 4, 20. 21). Die rechte Lehre ist eben so eine Ueberlieferung von Christo (Col. 2, 6. 7), wie eine Lehre von dem christlichen Tugendleben (Phil. 4, 9), die Thätigkeit des Apostels (Col. 1, 28), wie die der Gemeinde selbst, wenn das Wort von Christo reichlich in ihr wohnt (3, 16), ist eben so ein praktisches Zurechtweisen (*νουθετεῖν*), wie ein Lehren (*διδάσκειν*) und beides fördert sie in jeder Weisheit. Die christliche Weisheit und Einsicht (*σύνεσις*) ist daher, wie eine Erkenntniß des göttlichen Heilswillens (Eph. 1, 9 und dazu not. c.), so auch andererseits eine Erkenntniß des gebietenden göttlichen Willens (Col. 1, 9), durch welche man in jedem guten Werke Frucht bringt und wächst (v. 10, wo zu lesen: *τῇ ἐπιγνώσει τοῦ θεοῦ*), oder genau pflichtmäßig wandelt (Eph. 5, 15: *μὴ ὡς ἄσοφοι ἀλλ' ὡς σοφοί = μὴ ἄφρονες, ἀλλὰ συνιέντες τί τὸ θέλημα τοῦ κυρίου*: v. 17), weshalb *σοφία* auch Col. 4, 5 geradezu von der praktischen Lebensweisheit steht. Wenn nach Phil. 1, 9 die Liebe reich werden soll in Erkenntniß und allerlei Erfahrung, so kann auch hier die *ἐπίγνωσις* nur eine solche sein, welche der Liebe die rechte Art ihrer Bethätigung anweist, während umgekehrt nach Col. 3, 10 die fortschreitende Erneuerung des Lebens dazu beiträgt, die wahre Erkenntniß zu befördern, die dann freilich durchaus praktischer Art sein muß, wie nach Eph. 3, 18 nur das Festgewurzeltsein im Lieben zum Erfassen der Liebe Christi (not. c.) führen kann und nach Eph. 5, 14 Christus dem als das Licht aufgeht, der vom Todesschlafe der Sünde aufsteht. Auch hier nämlich wie in den älteren Briefen (not. a.) ist der Gegensatz des christlichen Lebens zum früheren heidnischen der von Licht und Finsterniß (Eph. 5, 8: *ἦτε — ποτε σκότος, νῦν δὲ φῶς ἐν κυρίῳ*. Vgl. Act. 26, 18. 23), aber das Wesen dieser Erleuchtung besteht darin, daß man prüft, was dem Herrn wohlgefällig ist (v. 10), ihre Frucht, an der es den Werken der im unerleuchteten Zustande wandelnden fehlt (v. 11: *τὰ ἔργα τὰ ἄκαρπα τοῦ σκότους*), ist die Gerechtigkeit (v. 9), in welcher die Kinder des Lichts wandeln (v. 8). Darum ist es auch die Aufgabe der Erleuchteten, die Anderen von der Sündhaftigkeit ihres Wesens zu überführen (v. 11), weil dadurch, daß dem Sünder sein eigenstes Wesen offenbart wird, er selbst ein Erleuchteter wird (v. 13), und wenn nach Phil. 2, 15 die Christen, weil sie das Wort vom Leben besitzen (v. 16 und dazu not. c.) als Lichtträger erscheinen inmitten des verkehrten Geschlechts dieser Welt, so liegt darin wenigstens indirect dieselbe Aufgabe angedeutet. Noch entschiedener als in den älteren Briefen (not. a.) ist also hier die christliche Weisheit und Erkenntniß als eine auf die sittlichen Aufgaben abzielende gedacht. Demnach ist die Weisheitslehre unserer Briefe ebenso ein Sich-

versenken in die tieferen Gründe und die umfassenderen Folgen der großen christlichen Heilsthatsachen (Vgl. Capitel 21) wie andererseits eine noch weitere Einführung der Heilswahrheit in das praktische Leben mit dem bunten Reichthum seiner concreten Beziehungen (Vgl. Capitel 22). Nach beiden Seiten hin werden wir im Folgenden die Eigenthümlichkeiten der Gefangenschaftsbriefe zu betrachten haben.

Einundzwanzigstes Capitel.

Das Christenthum als kosmisches Princip.

---

§. 144. Die kosmische Bedeutung Christi.

Der vorweltliche Heilsrathschluß, auf welchem die Schöpfung der Welt beruht, ist in Christo gefaßt, der darum als der erstgeborene Sohn der Liebe vor allen Creaturen da war. a) Er ist der Mittler der Weltschöpfung und das Ziel der gesammten Weltentwicklung, die darauf hin tendirt, daß Alles in ihm als dem Centralpunkt des Alls zusammengefaßt werde. b) Die Realisirung dieses Weltzwecks war bedingt durch sein Herabsteigen zur Erde, welches eine That freiwilliger Selbstentäußerung und Selbsterniedrigung ist. c) Als Lohn für dieselbe ist er zur vollen Theilnahme an der göttlichen Ehre und Weltherrschaft erhöht worden, in welcher er allwaltend das All erfüllt. d) Dies setzt aber voraus, daß die ganze Wesensfülle der Gottheit in ihm Wohnung gemacht hat und also in seinem verklärten Leibe abbildlich zur Erscheinung kommt. e)

a) Die christliche Weisheitslehre versenkt sich nach §. 143, c. in die Tiefen des göttlichen Heilsrathschlusses. Daß dieser ein vorzeitlicher sei, eine *πρόθεσις τῶν αἰώνων* (Eph. 3, 11), lehren unsere Briefe übereinstimmend mit den älteren (§. 141, e.). Sie heben aber noch ausdrücklicher hervor, daß in ihm sich uns die Geheimnisse der himmlischen Welt aufthun. In der himmlischen Welt (*ἐν τοῖς ἐπουρανίοις*) hat uns Gott mit jedem geistlichen Segen gesegnet, indem er uns erwählte vor Grundlegung der Welt (Eph. 1, 3. 4), und die Berufung, in welcher sich diese Erwählung verwirklicht (§. 142, f.), ist, weil sie von Gott ausgeht, eine himmlische (Phil. 3, 14: *ἡ ἄνω κλῆσις*). Wenn es nun Eph. 3, 9 heißt, daß dieses Heilsgeheimniß verborgen war von Ewigkeit her in dem Gott, der das All geschaffen hat, so ist mit dieser Charakteristik Gottes angedeutet, daß der Heilsrathschluß mit dem in der Schöpfung zu verwirklichen begonnenen Weltplan aufs Engste zusammenhing, daß er, der vor Grundlegung der Welt

gefaßt war, bereits bei der Schöpfung der Welt maßgebend gewesen ist. Hatte nun schon in den älteren Briefen der Rückschluß von dem, was Christus durch seine Erhöhung geworden war, auf seinen himmlischen Ursprung geführt (§. 108, b. c.), so ergab sich hier derselbe a priori von dem Gedanken des vorweltlichen Heilsrathschlusses aus, weil derselbe bereits in Christo gefaßt war (Eph. 3, 10). Waren die Christen in Christo erwählt vor Grundlegung der Welt (Eph. 1, 4) und dadurch in ihm bereits in der himmlischen Welt gesegnet (v. 3), so mußte vor der Welt bereits der Heilsmittler da sein, in welchem diese Erwählung und Segnung begründet sein konnte zu einer Zeit, wo die eigentlichen Objecte derselben noch nicht vorhanden waren. Für uns würde dieser Gedankengang nur auf eine ideelle Präexistenz des Heilsmittlers im göttlichen Rathschlusse führen, für Paulus ergab er unmittelbar ein vorweltliches himmlisches Sein des Christus, der in seinem irdischen Leben der Heilsmittler geworden ist. Sollte in ihm nun den Erwählten die Liebe Gottes zu Theil werden, die ihnen mit ihrer Bestimmung zur Kindschaft verbürgt war (Eph. 1, 5. Col. 3, 12 und dazu §. 141, h. 142, f.), so mußte er selbst der Geliebte *κατ' ἐξοχήν* (Eph. 1, 6), der höchste Gegenstand dieser Liebe (Col. 1, 13: *ὁ υἱὸς τῆς ἀγάπης αὐτοῦ*) sein, und auch hier, wie §. 106, c., bezeichnet ihn als solchen der Sohnesname (Eph. 4, 13: *ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ*. Vgl. *θεὸς πατήρ*: Phil. 2, 11. Col. 1, 3. 3, 17, *θεὸς καὶ πατήρ*: Eph. 1, 3. 5, 20, nur in doxologischen Wendungen). Er mußte vor Allem sein (Col. 1, 17: *πρὸ πάντων*), wie er auch dieser seiner Stellung zu Gott nach als Erstgeborener alle Creatur überragte (v. 15: *πρωτότοκος πάσης κτίσεως*).[1])

b) War der göttliche Heilsrathschluß bereits maßgebend für die Weltschöpfung (not. a.), so mußte diese wie jener begründet sein in dem uranfänglichen Heilsmittler. Seine Würdestellung im Verhältniß zu jeder Creatur (Col. 1, 15) beruht darauf, daß in ihm das All

---

[1]) Schon rein sprachlich angesehen, kann dieser Ausdruck nicht besagen, daß er unter allen Creaturen die erstgeborene Creatur war, wie es noch Usteri, S. 315. Reuß, II. S. 75. Baur, S. 257 fassen, so daß *πάσης κτίσεως* ein genit. partitiv. wäre; denn nur ein Plural oder ein Collectivbegriff kann eine Kategorie oder Gesammtheit bezeichnen, zu der ein einzelner gehört. Da aber *πάσης κτίσεως* jede einzelne Creatur bezeichnet, so kann der Genit. nur comparativ genommen werden, und nur besagen, daß er im Vergleich mit jeder Creatur der Erstgeborene war. Jedenfalls liegt also in dem *πρωτότοκος* etwas, das ihn vor jeder Creatur auszeichnet, wie er denn auch gleich darauf v. 16. 17 in ein Verhältniß zur ganzen Schöpfung gesetzt wird (Vgl. not. b.), welches jede Möglichkeit ausschließt, ihn in irgend einem Sinne der Creatur zuzuzählen. Daß er nicht der Eingeborene, sondern der Erstgeborene genannt wird, kann sich also ebenso nicht darauf beziehen, daß auch die Creatur in gewissem Sinne als Sohn Gottes gedacht ist, sondern nach dem im Text gesagten nur auf sein Verhältniß zu den Erwählten, die in ihm ebenfalls zur Gotteskindschaft zu gelangen bestimmt sind. Die Identificirung dieses Ausdrucks mit dem *ἄνθρωπος ἐπουράνιος*, welche Beyschlag S. 227 herausbringt, hat in dem paulinischen Gedankenkreise nicht den geringsten Anhalt.

geschaffen ist (v. 16: ὅτι ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα). Dieses Begründetsein der ganzen Schöpfung in ihm schließt aber ein doppeltes in sich, nicht bloß nämlich, daß das All durch ihn (δι' αὐτοῦ) geschaffen ist, was schon die älteren Briefe lehren (§. 108, d.), sondern auch, daß alles auf ihn hin (εἰς αὐτόν) geschaffen ist, sofern der in ihm gefaßte und durch ihn auszuführende Heilsrathschluß durch die Weltschöpfung zu verwirklichen begonnen ist. Und weil die Welt dieses Ziel noch nicht erreicht hat, so hat das All auch fortgehend in ihm seinen Bestand (1, 17), es kann nicht untergehen, weil das in ihm gesetzte Weltziel noch verwirklicht werden muß. Wie dieses in Christo gesetzte Weltziel gedacht ist, zeigt Eph. 1, 10, wo als das letzte Ziel der Heilsveranstaltung Gottes genannt wird, daß das All wieder in Christo als in einem Mittelpunkt zusammengefaßt werde (ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν τῷ Χριστῷ). Dieser Centralpunkt des Alls ist er gewesen, als in ihm das All geschaffen wurde; wenn er derselbe nun erst wieder werden soll, so setzt das voraus, daß eine Störung in die ursprüngliche Weltordnung gekommen ist durch die Sünde, und auf die Wiederaufhebung dieser muß daher die Heilsveranstaltung gerichtet sein, wenn Christus am Weltziel wieder werden soll, was er bei der Weltschöpfung war. Auf die Wiederaufhebung dieser durch die Sünde eingetretenen Störung bezieht es sich, wenn Col. 1, 20 das Weltziel bezeichnet wird als ein Versöhnen des All zu ihm hin (ἀποκαταλλάξαι τὰ πάντα εἰς αὐτόν scil. Χριστόν, auf den allein das αὐτός im ganzen Zusammenhange geht) d. h. als eine alle durch die Sünde bewirkte Trennung wiederaufhebende Zurückführung des All zu Christo. Durch diese Auffassung Christi als des Weltprincips und Weltziels geht die Christologie unserer Briefe über die der älteren hinaus. Ist in diesen die Herstellung der absoluten Gottesherrschaft (§. 140, b.) in dem vollendeten Gottesreich (§. 140, a.), in dem selbst der Sohn seine Herrschaft dem Vater übergiebt, das Weltziel (§. 140, d.), so ist es hier die βασιλεία Χριστοῦ καὶ θεοῦ (Eph. 5, 5 und dazu §. 142, d.). Es kann das Weltziel nicht gedacht werden ohne den, in welchem die Weltschöpfung begründet war.

c) Geht die durch den ewigen Heilsrathschluß bestimmte Entwicklung der Welt darauf hinaus, daß Christus in seinem Verhältniß zur Welt wieder werde, was er ursprünglich bei ihrer Erschaffung war (not. b.), so muß derselbe der Heilsmittler werden (Col. 1, 20: δι' αὐτοῦ ἀποκαταλλάξαι. Vgl. §. 141, e.) und als solcher aus seinem himmlischen Sein in das irdische hinabsteigen. Er ist der καταβάς (Eph. 4, 10) und es ist unrichtig, wenn Baur S. 260 behauptet, dies Hinabsteigen werde aus dem Hinaufsteigen Christi gefolgert, während gerade umgekehrt der Beweis, daß das v. 8 citirte Psalmwort, welches von einem Aufsteigen redet (68, 19), auf Christum gehe, darauf gegründet wird, daß nur von dem καταβάς ein ἀνέβη ausgesagt werden könne (v. 9). Dann bezieht sich aber das κατέβη εἰς τὰ κατώτερα τῆς γῆς auch nicht, wie er meint, auf die Höllenfahrt Christi, sondern auf das Herabsteigen zur Erde, die nur im Gegensatz zu dem εἰς ὕψος der Psalmstelle als die niedere Region bezeichnet wird. Dies

Herabsteigen ist aber zugleich ein Uebergehen aus der seinem himmlischen Sein (not. a.) entsprechenden Existenzform in die irdisch-menschliche, in welcher allein er sein Heilsmittleramt vollziehen konnte. Als ἐπουράνιος war er nämlich in Gottesgestalt (ἐν μορφῇ θεοῦ: Phil. 2, 6) d. h. nach §. 108, b., er besaß die göttliche δόξα, die dem göttlichen Geisteswesen entsprechende Erscheinungsform, welche aus überirdischer Lichtsubstanz besteht (§. 105, d.). In dieser seiner Herrlichkeit hätte er nur der Welt erscheinen dürfen, um die göttliche Ehre und Anbetung (τὸ εἶναι ἴσα θεῷ) zu gewinnen; aber er achtete diese gottgleiche Würdestellung nicht für etwas zu raubendes (οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο) d. h. für etwas eigenliebig und eigenmächtig an sich zu reißendes (v. 6). Vielmehr entleerte (ἐκένωσεν), entäußerte er sich sogar dessen, was er besaß, nämlich der μορφὴ θεοῦ, indem er die μορφὴ δούλου annahm (v. 7). Auch hier ist also jene δόξα betrachtet als die Existenzform, die ihm als dem Sohne (not. a.) eignete (§. 106, d. 108, c.), und das Aufgeben derselben als ein Eintritt in das seiner ursprünglichen Sohnesstellung inadäquate Knechtsverhältniß, das er im Gegensatz zu jenem eigenwilligen ἁρπαγμός in Unterordnung unter den göttlichen Willen annahm. In einem solchen hätte er freilich auch gestanden, wenn er in irgend eine höhere Ordnung der Geschöpfe Gottes eingetreten wäre, darum bezeichnet es noch eine tiefere Stufe seiner Selbstentäußerung, daß er menschenähnlich ward (v. 7: ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος). Damit soll freilich nicht gesagt sein, daß er kein wahrhaft menschliches Subject ward, sondern nur vorübergehend menschliche Gestalt annahm (Baur, S. 269), vielmehr liegt darin nur, daß er, obwohl Mensch geworden, dennoch dem adamitischen Menschengeschlechte gegenüber als der zweite Mensch dastand, in dem sich zuerst eine höhere Ordnung menschheitlichen Seins vermöge des in ihm wohnenden göttlichen πνεῦμα verwirklichte (§. 108, b. Vgl. §. 107, d.). Es wird dies aber hervorgehoben, um endlich als die dritte Stufe seiner Selbstentäußerung namhaft zu machen, daß er auch aller Ansprüche, welche diese exceptionelle Stellung ihm gab, sich entäußerte und in seiner gesammten Lebensdarstellung als ein Mensch wie alle anderen erfunden ward (v. 7: σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος). Dahin gehörte namentlich, daß er der Schwachheit des todesfähigen Fleisches (Vgl. Eph. 2, 15: ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ. Col. 1, 22: ἐν τῷ σώματι τῆς σαρκὸς αὐτοῦ) sich unterwarf (§. 107, c.), von der ihn das in ihm wohnende πνεῦμα und die damit gegebene Sündlosigkeit (§. 107, d.) emancipirte. So erst konnte er im Gehorsam gegen Gott sich selbst erniedrigen bis zum schimpflichen Kreuzestode (Phil. 2, 8), durch welchen er nach §. 141, f. der Heilsmittler ward. Auch in den älteren Briefen wird das irdische Leben Christi als freiwillige Entäußerung von dem Reichthum seines ursprünglichen himmlischen Lebens gefaßt (2 Cor. 8, 9 und dazu §. 108, d.).

d) Ist die Erscheinung Christi auf Erden auf Grund einer freiwilligen Selbstentäußerung und Selbsterniedrigung erfolgt (not. c.), so kann die Rückkehr zu seinem himmlischen Sein nicht als bloße naturgemäße Wiederherstellung seines ursprünglichen Zustandes, sondern

nur als der göttliche Lohn für jenes Verhalten gefaßt werden, sie muß ihm aber zugleich mehr gegeben haben als er besaß, nämlich das nach not. c. von ihm auf dem Wege eigenwilligen Ansichreißens verschmähte εἶναι ἴσα θεῷ (Phil. 2, 9: διὸ καὶ ὁ θεὸς αὐτὸν ὑπερύψωσεν). Wohl ist der Hinabgestiegene wieder hinaufgestiegen über alle Himmel (Eph. 4, 10)[a]) und so seinem ursprünglichen Sein zurückgegeben; aber nach Eph. 1, 20. Col. 3, 1 hat Gott ihn, nachdem er ihn von den Todten auferweckt, in der himmlischen Welt zu seiner Rechten gesetzt (Vgl. Röm. 8, 34 und dazu §. 105, b.). Diese gottgleiche Würdestellung hat er vordem noch nicht besessen; es ist die ihm nach §. 141, e. nunmehr eignende κυριότης im umfassendsten Sinne. Auch nach Col. 1, 18 ist der Zweck seiner Auferweckung, durch die er die ἀρχή (scil. τῶν ἐγερθέντων) oder der πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν geworden (§. 142, d.), daß er in allen Stücken der erste werde. Ausdrücklich aber wird der Gipfel der Erhöhung, zu welchem er erhoben, Phil. 2, 9 so bezeichnet, daß Gott ihm einen Namen gegeben hat, der über jeden Namen erhaben ist, nämlich den Namen des κύριος im absoluten Sinne (v. 11. Vgl. §. 141, e.), in welchem sich alle Knie beugen sollen, der also die volle göttliche Ehre und Anbetung involvirt (v. 10. Vgl. §. 105, b.). Auch hier wie 1 Cor. 15, 27 wird darauf Psalm 8, 7 bezogen, nach dessen messianischer Deutung Gott Alles unter seine Füße gethan hat (Eph. 1, 22). Selbstverständlich vollzieht sich diese Unterwerfung unter seine Königsherrschaft erst allmählig und wie 1 Cor. 15, 24 unter seiner Mitwirkung, da Phil. 3, 21 von der Wirkungskraft Christi die Rede ist, wonach er im Stande ist, Alles sich zu unterwerfen und demnach auch die Herrschaft des Todes über unsere Leiblichkeit zu besiegen (Vgl. §. 142, d.), der auch 1 Cor. 15, 26 als der letzte Feind von Christo besiegt wird. Wenn Christus mit dieser seiner absoluten Allherrschaft das ganze Universum erfüllt (Eph. 4, 10. Vgl. 1, 23: ὁ τὰ πάντα ἐν πᾶσιν πληρούμενος), dann ist er das Centrum des Alls geworden und nach not. b. das Weltziel erreicht; denn wenn er in Allem ist, so ist auch Alles in ihm (Vgl. §. 115, c. 119, a. 142, a. b.). In dieses, das All mit seiner allgegenwärtigen Wirksamkeit erfüllende Herrscherverhältniß zur gesammten Schöpfung ist aber Christus erst in Folge seiner Erhöhung eingetreten (Eph. 4, 10) und somit wenigstens principiell verwirklicht, was in der Weltschöpfung, sofern sie in ihm vollzogen ward, der göttlichen Bestimmung nach bereits angelegt war.

e) Die Alles erfüllende Herrscherwirksamkeit Christi (not. d.) setzt bei ihm nicht nur eine gottgleiche Würdestellung sondern auch eine gottgleiche Wesenheit voraus, weil sie die volle göttliche Allmacht und Allgegenwart involvirt. Für diese göttliche Wesensfülle gebrauchen unsere Briefe, wahrscheinlich im Anschluß an eine bei den Irrlehrern herrschende Terminologie, wiederholt den Ausdruck: τὸ πλήρωμα. Während diese, wie es scheint, die göttliche Wesensfülle über das ganze höhere Geister-

[a]) Zu der Vorstellung einer Mehrheit von Himmeln, über welchen der Wohnsitz Gottes selbst ist, vgl. 2 Cor. 12, 2.

reich ausgebreitet dachten, wird Col. 1, 19 mit Nachdruck hervorgehoben, daß das ganze Pleroma beschloß, in Christo und zwar, wie aus dem Zusammenhange erhellt, in dem auferweckten (v. 18) und erhöhten Christus Wohnung zu machen, wie auch nach Eph. 3, 19 (vgl. mit 4, 13) das *πλήρωμα* Gottes und Christi sicher identisch sind. Ebenso heißt es Col. 2, 9, daß in ihm die ganze Fülle des göttlichen Wesens (*θεότης*) wohnt und zwar *σωματικῶς*. Ohne Willkühr kann dieses nur so genommen werden, daß der erhöhte Christus, weil er auferstanden ist und damit nach §. 142, d. eine menschliche, wenn auch verklärte Leiblichkeit wieder empfangen hat (Vgl. Phil. 3, 21: *τὸ σῶμα τῆς δόξης αὐτοῦ*), diese göttliche Wesensfülle nicht in der Form der reinen Geistigkeit besitzt, sondern so, daß dieselbe in einer menschlichen Leiblichkeit sich darstellt. Diese ist freilich nicht irdisch-materieller Art, sondern besteht aus der himmlischen Lichtsubstanz (*δόξα*), die ursprünglich Gott eignet (Eph. 1, 17: *ὁ πατὴρ τῆς δόξης*),[*] und die auch nach not. c. uranfänglich seine Erscheinungsform bildete. Eben darum wird auch der erhöhte Christus Col. 1, 15 das Abbild des unsichtbaren Gottes genannt (Vgl. 2 Cor. 4, 4 und dazu §. 105, d.), weil in dem himmlischen Lichtglanz dieses verklärten Leibes, wie er dem Apostel erschienen war, das an sich unsichtbare Wesen Gottes sich sichtbar macht. Daraus folgt aber keineswegs, daß dieser Anschauung von Christo die alexandrinische Logoslehre zum Grunde liegt, wie Usteri, S. 308, Reuß, II. S. 73. 74, Baur, S. 256 und Beyschlag, S. 229 annehmen; schon darum weil diese Aussage gar nicht auf den präexistenten Christus geht, sondern auf den, in welchem wir die Erlösung haben (v. 14) und welcher über die Christen herrscht (v. 13) d. h. auf den erhöhten Christus. Wenn unmittelbar darauf ihm ein Prädicat beigelegt wird, welches auf sein uranfängliches Sein zurückweist (v. 15: *πρωτότοκος πάσης κτίσεως* und dazu not. a.), und wenn v. 16. 17 von ihm Dinge ausgesagt werden, welche sich auf sein Verhältniß zur Schöpfung vor der Menschwerdung beziehen (not. b.), so folgt daraus nur ebenso wie aus Phil. 2, 6—9 (not. c.), wo Jesus Christus (v. 5) das identische Subject für das ursprüngliche Sein *ἐν μορφῇ θεοῦ*, wie für das irdische Leben und die Erhöhung zur göttlichen Herrschaft ist, daß auch hier, wie §. 108, d., an eine ideale oder unpersönliche Präexistenz nicht zu denken ist, daß vielmehr der präexistente und der erhöhte Christus eine identische Person sind. Es folgt aber nicht daraus, daß Col. 1, 15 von dem präexistenten und Phil. 2, 6 von dem historischen Christus die Rede ist, wie Beyschlag, S. 234 wieder annimmt, und ebensowenig, daß die Existenzform des nach seiner Menschwerdung

---

[*] Auch hier wie §. 105, d. Anmerk. 4 kommt *δόξα* außer dieser technischen Bedeutung auch von der Fülle der göttlichen Herrlichkeit überhaupt vor (Eph. 1, 12. 14. 3, 16. Col. 1, 11), also in einem dem *πλήρωμα* verwandten Sinne, und wird dann auch auf alles übertragen, was ihm eignet (Eph. 1, 6) oder von ihm kommt (Eph. 1, 18. Col. 1, 27. Vgl. Phil. 4, 19). Daneben heißt es wie dort: Ehre, Preis (Eph. 3, 21. Phil. 1, 11. 2, 11. 3, 19. 4, 20).

erhöhten Christus, kraft welcher er die abbildliche Erscheinung des unsichtbaren Gottes geworden, mit der *μορφὴ θεοῦ* in welcher er uranfänglich war (Phil. 2, 6), identisch ist, wenn sie auch dadurch gleicher Art sind, daß beiden die göttliche *δόξα* eignet.[4])

§. 145. Die höhere Geisterwelt.

Während in den älteren Briefen der Engel nur gelegentlich gedacht ist, wird in unsern mit Nachdruck hervorgehoben, daß alle Ordnungen derselben zu der in Christo geschaffenen Creatur gehören und dem erhöhten Christus untergeordnet sind. a) Auch sie sind darum in das Weltziel eingeschlossen, obwohl sie an dem Erlösungswerk als solchen keinen Antheil haben. b) Ebenso erscheint schon in den älteren Briefen der Satan mit den ihm dienenden Engelmächten als der Weltherrscher und als Widersacher Christi, der endlich über ihn den Sieg gewinnt. c) Nachdrücklicher noch wird in unsern Briefen dieses Reich der Finsterniß hervorgehoben, dessen Macht zwar durch den Versöhnungstod Christi gebrochen ist, dessen endliche volle Unterwerfung aber noch bevorsteht. d)

a) Abgesehen von den Thessalonicherbriefen, wo wir den Engeln als Begleitern und Dienern des wiederkehrenden Christus begegneten (§. 85, b.), werden sie 1 Cor. 4, 9 nur erwähnt, um in der Verbindung mit den Menschen den Begriff des *κόσμος* zu umschreiben, und Röm 8, 38, um in Verbindung mit den *ἀρχαί* (die in diesem Gegensatz wohl von irdischen Herrschermächten zu verstehen sind) den Begriff von *πᾶσα κτίσις* (v. 39) zu amplificiren, endlich 1 Cor. 13, 1. Gal. 4, 14, wo hypothetisch von höheren als menschlichen Wesen die Rede ist. Nach Gal. 1, 8 sind sie himmlische Wesen, der höheren Lichtwelt angehörig (2 Cor. 11, 14: *ἄγγελος φωτός*), und haben, wie in der Lehre Jesu (§. 22, c.), verklärte Leiber, wie der erhöhte Christus einen hat (1 Cor. 15, 48), welche im überirdischen Glanz der göttlichen *δόξα* strahlen (v. 40. Vgl. §. 105, d.). Nach Gal. 3, 19 ist unter ihrer Vermittlung das Gesetz gegeben (Vgl. §. 99, c.) und 1 Cor. 11, 10 scheint vorausgesetzt zu sein, daß sie als unsichtbare Zuschauer in den Gemeindeversammlungen gegenwärtig sind. Daß in unsern Briefen von ihnen ungleich häufiger die Rede ist, hat seinen Grund sichtlich darin, daß die theosophische Speculation jener Zeit sich besonders viel mit den Engeln zu thun machte und, wahrscheinlich indem man sie mit zu dem göttlichen *πλήρωμα* rechnete (§. 144, e.) und ihnen eine

---

[4]) In einem eigenthümlichen Widerspruch mit der hohen Christologie unserer Briefe scheint es zu stehen, wenn Gott Eph. 1, 17 und Col. 2, 2 (lies: *τοῦ μυστηρίου τοῦ θεοῦ Χριστοῦ*) der Gott unseres Herrn Jesu Christi genannt wird. Dies kann aber nicht bezeichnen, daß Gott von Christo als Gott verehrt wird, was im grellsten Widerspruche mit den not. d. e. besprochenen Aussagen stehen würde, sondern nur, daß von dem Gott die Rede ist, der in Christo offenbar geworden.

Art Mittlerstellung anwies, bis zu einer göttlichen Verehrung derselben fortging (Col. 2, 18. 23). Jemehr dadurch die einzigartige Dignität Christi verletzt wurde, um so mehr kam es dem Apostel darauf an hervorzuheben, wie auch sie zu der in Christo geschaffenen Creatur gehören, die ja alle himmlischen und irdischen, sichtbaren und unsichtbaren Wesen umfaßt (Col. 1, 16). Wenn bei dieser Gelegenheit die verschiedenen Ordnungen derselben erwähnt werden, von denen in den älteren Briefen noch nirgends die Rede ist (da Röm. 8, 38 die von einander getrennt genannten *ἀρχαί* und *δυνάμεις* nicht hergehören, zumal, wie oben gezeigt, die den *ἄγγελοι* entgegengesetzten *ἀρχαί* nicht wohl Engelmächte sein können)[1]), so geschieht dies ebenfalls nur, um im Gegensatz zu den Irrlehrern, welche sich wohl viel mit den verschiedenen Engelclassen beschäftigten, hervorzuheben, daß keine von ihnen von dieser Zugehörigkeit zur Creatur ausgeschlossen ist. Mag nun der Apostel die betreffende Nomenclatur aus den Rabbinenschulen (Vgl. schon bei Petrus §. 54, c.) oder aus den Theosophemen seiner Gegner entlehnt haben, jedenfalls legt er nicht den mindesten Werth darauf, da in den beiden Hauptstellen (Col. 1, 16. Eph. 1, 21) weder die Ordnung noch die Namen selbst übereinstimmen. Außer den *ἀρχαί* und *ἐξουσίαι*, die auch Col. 2, 10. Eph. 3, 10 vorkommen, haben sie nur noch die *κυριότητες* gemein, während in der Colosserstelle *θρόνοι*, in der Epheserstelle *δυνάμεις* als vierte Classe erscheinen.[2]) Daß der erhöhte Christus auch über alle Engelordnungen erhöht (Eph. 1, 21), das Oberhaupt derselben ist (Col. 2, 10), so daß sie, die Himmelsbewohner, mit den Erd- und Hadesbewohnern in seinem Namen ihre Knie beugen (Phil. 2, 10), dient auch hier wie in der Lehre Jesu (§. 22, c.) und Petri (§. 54, c.) dazu, die Absolutheit seiner Weltherrschaft (§. 144, d.) auszudrücken (Vgl. §. 85, b.).

b) Wenn die Engel mit zu der in Christo d. h. durch ihn und auf ihn hin geschaffenen Creatur (not. a.) gehören, so müssen dieselben auch in das bei der Schöpfung intendirte Weltziel einbeschlossen sein. Nach Eph. 1, 10 soll am Ziele der göttlichen Heilsveranstaltung, die nach §. 144, a. für jenes maßgebend war, in Christo nicht nur Alles, was auf Erden ist, sondern auch Alles, was im Himmel ist, als in seinem Centralpunkt wieder zusammengefaßt werden (§. 144, b.). Die durch das *ἀνα-* angedeutete vorgängige Trennung braucht man aber nur durch die Sünde der Menschenwelt veranlaßt zu denken, welche dieselbe von der heiligen Engelwelt schied und damit die Harmonie der

---

[1]) Dagegen werden dort bereits die dämonischen Mächte in solche Ordnungen geschieden (1 Cor. 15, 24), so daß wohl nach dieser Analogie auch die Engel als ein organisirtes Reich gedacht sind.

[2]) Merkwürdig ist, daß Eph. 3, 15 von *πατριαί* (Geschlechtern, Familien) im Himmel und auf Erden die Rede ist, wobei also die Engelordnungen auch unter den Begriff der Familien gesetzt sind. Von leiblicher Abstammung kann dabei natürlich nicht die Rede sein, zumal schon der Name *πατριαί* von der Vaterschaft Gottes hergeleitet wird.

göttlichen Geisterschöpfung zerriß. Ebenso wird Col. 1, 20 die als eine Versöhnung bezeichnete, weil alle durch die Sünde bewirkte Trennung wieder aufhebende, Zurückführung zu Christo, welche dort als Weltziel namhaft gemacht wird, sowohl auf alles, was auf Erden, wie auf das, was im Himmel ist, bezogen. Es erhellt aber hier schon durch die Voranstellung des *τὰ ἐπὶ τῆς γῆς* (im Unterschiede von Eph. 1, 10), daß der Begriff der Versöhnung (sofern er hier durch das Friedemachen mittelst des Blutes des Kreuzes Christi exponirt wird. Vgl. §. 141, f.) im strengen Sinne nur auf dies erste Glied der Partition paßt, während die himmlischen Wesen, bei denen ausschließlich an die Engel zu denken ist, nur insofern zu ihm als ihrem Centralpunkt zurückgeführt werden, als sie durch die Erhöhung Christi (not. a.) ihm als ihrem Oberherrn unterworfen sind und somit auch in Betreff ihrer erst jetzt das von Gott intendirte Weltziel realisirt ist (§. 144, d.). An dem Erlösungswerke selbst haben sie keinen Antheil, weil sie seiner nicht bedürfen; daher erscheinen sie auch wie bei Petrus (Vgl. §. 54, c.) und in gewissem Sinne schon 1 Cor. 11, 10 (not. a.) nur als Zuschauer desselben, wenn ihnen nach Eph. 3, 10 mittelst des in der Kirche verwirklichten Heilsgeheimnisses (v. 9) die vielgestaltige Weisheit Gottes, welche dieses Ziel herbeigeführt hat, kund wird.

c) Schon §. 91, d. sahen wir, daß der Satan als der Gott dieser Weltzeit (2 Cor. 4, 4) die der Sünde geknechtete Menschenwelt beherrscht und mit seinem Geiste inspirirt (1 Cor. 2, 12), wie er denn wahrscheinlich auch vermittelst der Schlange bereits die Eva verführt hat (2 Cor. 11, 3 und dazu §. 92, c.) und mit seinen Dämonen im Heidenthum seinen specifischen Herrschaftsbereich hat (§. 97, b.). Insbesondere ist er demnach der Widersacher Christi und und seines Heilswerkes (2 Cor. 6, 15: *τίς συμφώνησις Χριστοῦ πρὸς Βελιάρ*). Er ist es, der die Wirksamkeit des Apostels hindert (1 Theff. 2, 18: *ἐνέκοψεν ἡμᾶς ὁ σατανᾶς*), der die Sinne der Ungläubigen verblendet (2 Cor. 4, 4), der die Gläubigen versucht (1 Cor. 7, 5: *ἵνα μὴ πειράζῃ ὑμᾶς ὁ σατανᾶς*. Vgl. 1 Theff. 3, 5: *ἐπείρασεν ὑμᾶς ὁ πειράζων*) und mit listigen Anschlägen betrügt (2 Cor. 2, 11), der namentlich durch die Irrlehre die Wirksamkeit des Evangelii zu stören trachtet (Röm. 16, 20), indem er sich in einen Lichtengel verkleidet (2 Cor. 11, 14) und mit seinem Geist die Irrlehrer inspirirt (2 Theff. 2, 2 und dazu §. 83, d.), weshalb bei dem Auftreten Begeisterter stets die *διάκρισις πνευμάτων* nothwendig ist (Vgl. §. 133, b.), und der endlich die letzte Personification des gottfeindlichen Princips mit seiner höchsten Macht ausrüsten wird (2 Theff. 2, 9 und dazu §. 84, c.). Eigenthümlich ist die Vorstellung, wonach, ähnlich wie Luc. 13, 16 (§. 26, a.), leibliche Leiden auf seine Wirksamkeit zurückgeführt werden, doch so daß er dabei nur mit ausdrücklicher Zulassung Christi (2 Cor. 12, 7) oder auf Geheiß seines Apostels (1 Cor. 5, 5) thätig erscheint.[3]) Wenn in ersterer Stelle von einem *ἄγγελος σατᾶν*

[3]) Der *ὀλοθρευτής*: 1 Cor. 10, 10 ist ein Engel Gottes, der sein Strafgericht vollzieht, und nicht der Satan oder einer seiner Engel.

die Rede ist, so erhellt auch hieraus, daß er als Oberhaupt eines bösen Geisterreiches gedacht ist, und nur dieses kann unter den ἄγγελοι gedacht sein, welche nach 1 Cor. 6, 3 dem Gerichte der Gläubigen unterliegen. Auch in diesem giebt es wie in dem himmlischen Geisterreich (not. b.) verschiedene Ordnungen (1 Cor. 15, 24: πᾶσα ἀρχὴ καὶ πᾶσα ἐξουσία καὶ δύναμις), die ihre Macht in der noch unbekehrten Welt haben. Ist demnach mit der Bekehrung der Heidenwelt und der Errettung Israels das Ende der Heilsgeschichte auf Erden gekommen, so sind all diese gottfeindlichen Mächte zu nichte gemacht (1 Cor. 15, 24 und dazu §. 138, c.) und Christo als ihrem Sieger unterworfen (v. 25 und dazu §. 139, c.).

d) Wie die Weisheitslehre unserer Briefe überhaupt tiefer in den transcendentalen Hintergrund des Erlösungswerkes hineinschauen läßt, so enthüllt sie auch geflissentlicher das übermenschliche Reich des Bösen, aus welchem alle menschliche Sünde stammt. Merkwürdiger Weise kommt der Name des Satan in ihnen nicht vor, er heißt ὁ διάβολος (Eph. 6, 11. 4, 27. Vgl. §. 26, a. Anmerk. §. 64, c. §. 73, c.) oder ὁ πονηρός (Eph. 6, 16. Vgl. 2 Theff. 3, 3) und ist nach Eph. 2, 2 der Herrscher, nach dessen Norm einst die Heiden wandelten (§. 141, d.) und dessen Geist jetzt noch in den Söhnen des Ungehorsams, also in der noch unbekehrten Welt wirkt (Vgl. 1 Cor. 2, 12. 2 Cor. 4, 4 und dazu not. c.). Doch tritt dieser Herrscher im Ganzen zurück gegen die von ihm beherrschte Geistermacht der Finsterniß (ἐξουσία in collectivem Sinne: Eph. 2, 2. Vgl. Col. 1, 13: τοῦ σκότους im Gegensatz zu den ἄγγελοι φωτός 2 Cor. 11, 14), in deren Händen gleichsam nach der Colosserstelle sich alle natürlichen Menschen befinden, und die auch wie 1 Cor. 15, 24 in verschiedenen Stufenordnungen erscheint (Col. 2, 15. Eph. 6, 12: ἀρχαὶ καὶ ἐξουσίαι), welche nach letzterer Stelle ihrem Herrschaftsbereich nach als κοσμοκράτορες τοῦ σκότους τούτου, ihrem Wesen nach als eine Geisterschaft voll Bosheit (τὰ πνευματικὰ τῆς πονηρίας. Vgl. ὁ πονηρός v. 16) charakterisirt werden. Wenn sie hier zugleich als ἐν τοῖς ἐπουρανίοις befindlich bezeichnet werden, so ist das nur in populärem Sinne zu verstehen, wonach alles überirdische dem Himmel angehört; denn ihr eigentlicher Wohnsitz ist nach Eph. 2, 2 (ἐξουσία τοῦ ἀέρος) der zwischen Himmel und Erde befindliche Luftkreis. Wenn Gott nach Col. 2, 15 diese Mächte ihrer Waffenrüstung beraubt (ἀπεκδυσάμενος) und öffentlich zur Schau gestellt hat (ἐδειγμάτισεν ἐν παῤῥησίᾳ), indem er sie als Besiegte im Triumph aufführte am Kreuze (θριαμβεύσας αὐτοὺς ἐν αὐτῷ scil. σταυρῷ), wenn er also durch den Versöhnungstod Christi einen Sieg über sie gewonnen hat,[4]) so kann dies nach dem Zusammenhange mit v. 14, wo eben der Aufhebung des Schuldverhältnisses gedacht war (§. 141, f.), nur so verstanden werden, daß der durch seine Sündenschuld von Gott getrennte Mensch eben dadurch der Herrschaft der

[4]) Auf diesen Sieg würde auch das ᾐχμαλώτευσεν αἰχμαλωσίαν (Eph. 4, 8) gehen, wenn es irgend indicirt wäre, auch diese Worte der Psalmstelle mitzudeuten.

widergöttlichen Macht verfallen war. Damit stimmt überein, daß die Christen aus der Macht der Finsterniß errettet sind (Col. 1, 13. Vgl. Act. 26, 18), indem sie in Christo, in dessen Reich (die Kirche) sie versetzt sind, die Erlösung von der Sündenschuld haben (v. 14) und daß nach 1 Cor. 5, 5 der unbußfertige Sünder wieder dem Satan übergeben wird. Aber dieser principielle Sieg schließt nicht aus, daß der Teufel mit seinen Mächten der Finsterniß immer wieder wie not. c. gegen das Reich Christi ankämpft. Das ganze Christenleben ist ein Kampf gegen diese übermenschlichen und überirdischen Mächte (Eph. 6, 12), in welchem der Teufel alle Mittel der List (v. 11. Vgl. 2 Cor. 2, 11) und Gewalt aufbietet (v. 16), um die Gläubigen zu Falle zu bringen (v. 13). Wo man irgend eine Sünde wieder in sich aufkommen läßt, giebt man dem Teufel wieder Spielraum (Eph. 4, 27). Natürlich muß dieser Kampf zuletzt mit dem Siege Christi endigen, der schließlich Alles sich unterwerfen kann (Phil. 3, 21. Vgl. 1 Cor. 15, 24), aber diese Unterwerfung ist auch hier so wenig wie §. 140, b. als endliche Bekehrung oder Vernichtung des Reiches des Bösen gedacht; denn Eph. 1, 10. Col. 1, 20 ist nach not. b. nur von den himmlischen Mächten im engeren Sinne d. h. von den Engeln die Rede, da die bösen Geister und die Ungläubigen der endlichen Vereinigung mit Christo nicht fähig und somit selbstverständlich hier außer Betracht gelassen sind. Die *καταχθόνιοι* aber (Phil. 2, 10) sind nicht die Dämonen, sondern die Hadesbewohner (not. a.). Auf das endliche Schicksal dieser Geister, die nach 1 Cor. 6, 3 von den Gläubigen gerichtet werden (not. c.), hat Paulus hier so wenig, wie in den älteren Briefen reflectirt. Genug, daß sie jeder Macht, welche die absolute Allherrschaft Christi beeinträchtigen könnte, durch ihre Unterwerfung unter Christum beraubt sind.

§. 146. Das Heilswerk in seiner kosmischen Bedeutung.

Das Erlösungswerk erscheint in unsern Briefen als Wiederherstellung des ursprünglichen Verhältnisses zu Gott und der ursprünglichen Gottverwandtschaft der Menschheit. a) Damit ist schon hier für den Christen der Gegensatz der himmlischen und irdischen Welt aufgehoben, sein Leben ist bereits ein himmlisches geworden. b) Für die Gemeinschaft wird dies vermittelt durch die innigste Vereinigung der Kirche mit Christo als ihrem Haupte, welche ihr Abbild in der Ehe hat. c) Das Wachsthum der Kirche aber führt sie zur Vollendung der Einwohnung Christi und Gottes in ihr, mit welcher an ihren Gliedern das Weltziel bereits erreicht ist. d)

a) Daß Christus die Versöhnung der sündigen Menschheit mit Gott bewirkt hat, lehren unsere Briefe übereinstimmend mit den älteren (§. 141, f.); allein das stehend gebrauchte Decompositum *ἀποκαταλλάσσειν* (Eph. 2, 16. Col. 1, 21) scheint ausdrücklich darauf hinzuweisen, daß diese Versöhnung nur das ursprüngliche Verhältniß der

Menschheit zu Gott wieder hergestellt hat (Vgl. Col. 1, 20 und dazu §. 145, b.). Damit würde dann übereinstimmen, daß Eph. 3, 15 Gott, von dem jede *πατριά* im Himmel und auf Erden den Namen führen soll, schon ursprünglich in einem Vaterverhältniß zu allen Menschen und Engeln gedacht ist, welches durch die Kindesannahme der Christen nur wiederhergestellt wird (Vgl. §. 141, h.). Von der anderen Seite haben die Menschen auch ursprünglich Theil gehabt an dem göttlichen Leben; denn die selbstverschuldete religiöse Verfinsterung des Heidenthums hat nicht nur wie in den älteren Briefen eine tiefe sittliche Versunkenheit (§. 96, d. 97, c.), sondern eine Entfremdung von dem (ursprünglich besessenen) göttlichen Leben zur Folge gehabt[1]) (Eph. 4, 18: *ἀπηλλοτριωμένοι τῆς ζωῆς τοῦ θεοῦ*). Auch die älteren Briefe kennen die Bezeichnung des sündigen Lebens als eines Todeszustandes (Röm. 7, 10. 24 und dazu §. 100, c.); aber ausdrücklicher wird hier der sittliche Zustand des Heidenthums als ein Todtsein durch die Sünden (Eph. 2, 1. 5. Vgl. 5, 14) oder in den Sünden (Col. 2, 13) bezeichnet. Es hängt damit zusammen, daß mit einer eigenthümlichen Wendung des Bildes die Vorstellung von einem Auferstehen mit Christo nicht dem Mitsterben mit Christo, sondern diesem früheren Todeszustande entgegengesetzt wird (Col. 2, 12. 13. 3, 1. Eph. 2, 5. 6). Die Neuheit des Lebens aber, welche schon nach den älteren Briefen eine Gottesschöpfung ist (Röm. 6, 4. 7, 6. 2 Cor. 5, 17. Gal. 6, 15 und dazu §. 115, d.), erscheint hier nach §. 142, b. concret gedacht als der gottgeschaffene neue Mensch (*ὁ καινὸς ἄνθρωπος*: Eph. 2, 15. 4, 24), im Gegensatz zum alten (v. 22. Col. 3, 9. Vgl. schon Röm. 6, 6), der nach einem bei Paulus sehr häufigen Bilde wie ein Gewand ausgezogen werden muß, damit jener angelegt werde (*ἐνδύεσθαι*. Vgl. Röm. 13, 12. 14. 1 Cor. 15, 53. 54. Gal. 3, 27. 1 Thess. 5, 8. Eph. 6, 11. 14. Col. 2, 11. 3, 12). Dieser neue Mensch ist zunächst noch ein junger Mensch (Col. 3, 10: *νεὸς ἄνθρωπος*), der principielle Anfang eines neuen Lebens, der sich darum fortschreitend entwickeln muß zur Realisirung jener *καινότης* (Col. 3, 10: *ἀνακαινούμενος*. Vgl. Röm. 12, 2. 2 Cor. 4, 16). Eigenthümlich aber ist unsern Briefen, daß das Ideal, welches in dieser Erneuerung stufenweise realisirt wird, bezeichnet wird als das Bild Gottes (Col. 3, 10: *κατ' εἰκόνα τοῦ κτίσαντος*. Vgl. Eph. 4, 24: *κατὰ θεὸν κτισθείς*). Der Sache nach ist hiemit jedenfalls nichts anderes gemeint als das durch die sündhafte Verderbniß verlorene göttliche Leben (*ἡ ζωὴ τοῦ θεοῦ*: Eph. 4, 18), so daß auch hier das Heilswerk nur die ursprüngliche gottverwandte Natur des Menschen herstellt. Zweifelhaft kann nur sein, ob dabei ausdrücklich an das anerschaffene göttliche Ebenbild (Gen. 1, 27) gedacht ist, wie Baur, S. 271 meint, da dieses wenigstens in den älteren Briefen nur auf die Herrschermajestät des Menschen gedeutet wird (1 Cor. 11, 7 und dazu §. 136, a.).

b) Mit der Herstellung des ursprünglichen Verhältnisses zu Gott

---

[1]) Anders scheint die Correlation von Licht und Leben in der Stelle Phil. 2, 15. 16 zu sein, wo die *ζωή* wohl das ewige Leben ist (§. 142, d. 143, c.).

(not. a.) ist die Trennung aufgehoben, welche die Sünde zwischen den Menschen und Gott aufgerichtet hatte. Ist diese Vorstellung schon der Versöhnungslehre der älteren Briefe geläufig, so erhält sie doch erst in unsern die eigenthümliche Form, daß wir durch Christum Zugang zu Gott haben (Eph. 2, 18. 3, 12. und dazu §. 141, h.). Die damit schon gesetzte Aufhebung des Gegensatzes zwischen der himmlischen und irdischen Welt wird aber gerade in unsern Briefen noch ausdrücklich betont, indem die Vorstellung von der Lebensgemeinschaft mit dem zur Rechten Gottes im Himmel (*ἐν τοῖς ἐπουρανίοις*) sitzenden Christus (Eph. 1, 20. Col. 3, 1) bis zu dem kühnen Ausdruck verfolgt wird, daß Gott die mit Christo lebendig gemachten mit ihm im Himmel niedergesetzt hat (*συνεκάθισεν*), sofern sie *ἐν Χριστῷ* sind (Eph. 2, 6). Sie sind bereits Bürger des himmlischen Reiches Christi, in das sie versetzt sind, nachdem sie aus der Macht der Finsterniß errettet (Col. 1, 13 und dazu §. 145, d.), ihr Bürgerthum (*πολίτευμα*) ist im Himmel, wo Christus ihr Herr befindlich ist (Phil. 3, 20). Der mit Christo gestorbene ist nicht mehr ein *ζῶν ἐν κόσμῳ* (Col. 2, 20), er ist für diese Erde überhaupt ein gestorbener (3, 3); sein ganzes Streben und Trachten ist auf *τὰ ἄνω* gerichtet (3, 1. 2), nicht auf *τὰ ἐπίγεια* (Phil. 3, 19). Nur was noch sündliches an ihm ist, gehört der Erde an; daher werden Col. 3, 5 die ihm noch anhaftenden sündlichen Neigungen selbst als seine irdischen Glieder bezeichnet (*τὰ μέλη ὑμῶν τὰ ἐπὶ τῆς γῆς*), während der Theil seines Wesens, welcher auf die himmlischen Dinge gerichtet ist, bereits mit Christo im Himmel befindlich gedacht ist. Dort sind aber nicht nur seine schon gegenwärtig ihm mit Christo gegebenen Güter, sondern auch die ihm in Hoffnung gewissen (Col. 1, 5: *ἡ ἐλπὶς ἡ ἀποκειμένη ἐν τοῖς οὐρανοῖς*), vor Allem das im Jenseits zu erwartende Leben, das, als von Gott ihm bestimmt, freilich noch in Gott verborgen ist, aber dort doch schon so real vorhanden, wie das verklärte Leben, das Christus bereits erlangt hat und das uns nur noch verborgen ist, um bei der Parusie zugleich mit dem uns bestimmten offenbar zu werden (Col. 3, 3. 4 und dazu §. 142, d.). Ist damit auch der Sache nach nichts anderes gesagt, als wenn 2 Cor. 5, 1 der Verklärungsleib als ein bereits im Himmel befindliches Besitzthum gedacht wird (§. 124, b.), so dient doch diese Ausführung mit dazu, das Christenleben als ein himmlisches zu charakterisiren. Ist auch das den Heiligen bestimmte Besitzthum (*κλῆρος*. Vgl. Act. 26, 18) im Lichtreich (*ἐν φωτί*. Vgl. 2 Cor. 11, 14: *ἄγγελος φωτός*) ein jenseitiges, so sind sie doch für ihren Antheil daran (*μέρις*. Vgl. 2 Cor. 6, 15) bereits fertig gemacht von Gott (Col. 1, 12), so daß sie ideell schon als Bürger dieses Lichtreichs betrachtet werden können. Wir haben hier nur eine höhere Stufe jenes Ineinanderseins von Gegenwart und Zukunft, das wir schon §. 123, b. in den älteren Briefen fanden.

c) Ist das Heilswerk einerseits die Herstellung einer ursprünglichen Gottesgemeinschaft (not. a.), mit welcher der Gegensatz zwischen Himmel und Erde aufgehoben ist (not. b.), so kann doch andererseits nach §. 144, b. dies nur so geschehen, daß die Gemeinschaft der Ge-

retteten in jene innigste Verbindung mit Christo tritt, auf welche der ganze Welt- und Heilsplan abzweckte. Wenn diese sich nun für den Einzelnen durch die Lebensgemeinschaft mit Christo realisirt (§. 142, a. b.), so realisirt sie sich für die Kirche[2]) dadurch, daß ihr Christus von Gott zum Haupte gegeben wird (Eph. 1, 22). Damit ist aber nicht bloß seine Stellung als Oberhaupt (ὑπὲρ πάντα) bezeichnet, sondern die bereits 1 Cor. 12, 27 (Vgl. §. 132, d.) angedeutete Vorstellung einer organischen Einheit der mit Christo verbundenen Kirche ist hier zu einem Lieblingsausdruck geworden für das Wesen der Kirche selbst, sofern sich in ihr das durch den Welt- und Heilsplan bezweckte Verhältniß zu Christo realisirt. Christus ist das Haupt (Eph. 4, 15), die Kirche sein Leib (Eph. 4, 12. Col. 1, 24), beide gehören wie das Haupt und der Leib unzertrennlich zusammen (Col. 1, 18). Und zwar bedarf nicht nur die Kirche, als der Leib, Christi, als des Hauptes (Col. 2, 19. Eph. 4, 15. 16), sondern der Apostel wagt das kühne Wort, daß auch Christus der Kirche bedarf als seines Leibes, als dessen, was zu seiner Ergänzung gehört, sein Wesen erst ganz voll macht (Eph. 1, 23: τὸ πλήρωμα αὐτοῦ). Denn, obwohl er freilich der bleibt, der das ganze Universum mit seiner Allherrschaft erfüllt (§. 144, d.), wie der Apostel hinzufügt, so kann er doch nur in dieser Vereinigung mit der Kirche werden, wozu er im ursprünglichen Weltplan bestimmt war (§. 144, b.). Sofern nun nach §. 136, a. der Mann des Weibes Haupt (freilich zunächst im Sinne seiner Herrscherstellung als das Oberhaupt) ist, bietet sich für dieses Verhältniß als irdisches Abbild die Ehe dar (Eph. 5, 23), in welcher das Weib dem Manne unterthänig ist (v. 24), zumal auch das Verhältniß der Gemeinde zu Christo wesentlich ein Liebesverhältniß ist (Eph. 6, 24. Vgl. 1 Cor. 16, 22). Nun ist aber die Ehe ihrer Einsetzung gemäß (Gen. 2, 24) noch mehr als ein bloßes Unterordnungsverhältniß. Mann und Weib sollen ein Fleisch werden (Vgl. 1 Cor. 6, 16 und dazu §. 136, d.), wie das Weib ihr Leben (ihr Fleisch und Bein) aus dem Manne hat (Vgl. 1 Cor. 11, 12 und dazu §. 136, a.), so soll der Mann nicht ohne das Weib sein wollen (Eph. 5, 30. 31). Von diesem Gesichtspunkte aus wird die Ehe erst ganz zu einem Mysterium, das auf das Verhältniß zwischen Christo und der Kirche hindeutet (v. 32). Sofern nun Christus einst den Himmel verlassen wird, um diese eheliche Gemeinschaft mit der Kirche vollkommen zu realisiren (v. 31), ist dieselbe für jetzt seine Braut, die er sich zur Ehe bereitet, indem er sie immer mehr zu einer fleckenlosen Heiligkeit zu führen sucht (Eph. 5, 27. Vgl. 2 Cor. 11, 2 und dazu §. 132, d.).

d) Als der Leib Christi (not. c.) muß die Kirche wachsen. Dieses gottgewirkte Wachsthum geht als organisches vom Haupte aus und wird vermittelt durch die verschiedenen Gelenke und Bänder, welche den

[2]) In unseren Briefen kommt ἐκκλησία überwiegend von der Gesammtgemeinde d. h. von der Kirche vor; doch auch von der Localgemeinde (Phil. 4, 15. Col. 4, 16) und von den einzelnen Conventikeln innerhalb derselben (Col. 4, 15. Philem. v. 2) ganz wie §. 132, a.

Leib mit dem Haupte verbinden und ihm die Lebenskräfte des Hauptes zuführen (Col. 2, 19). Dieses Bild wird Eph. 4, 16 dahin gedeutet, daß die Gelenke die verschiedenen Hülfsleistungen Christi sind, durch welche er nach seiner dem Maße der Gnadengaben, welches jedes Glied empfangen hat, entsprechenden Wirksamkeit das Wachsthum der Kirche fördert. Diese hat ihrerseits nur festzuhalten am Haupte (Col. 2, 19) und immer mehr in allen Stücken zu werden, was sie als Leib dem Haupte gegenüber sein soll (Eph. 4, 15), damit sie das Maß des Mannesalters erreiche, ein *ἀνὴρ τέλειος* werde (v. 13). Wenn dieses Mannesalter charakterisirt wird als *ἡλικία τοῦ πληρώματος τοῦ Χριστοῦ*, so kann dies zunächst heißen, daß erst im Mannesalter die Kirche in vollem Sinne das *πλήρωμα* Christi nach 1, 23 (Vgl. not. c.) wird. Allein durch die Vollendung ihres Verhältnisses zu Christo wird die Kirche selbst erfüllt mit der ganzen Fülle Christi, der nun unauflöslich mit ihr zu einem organischen Ganzen geeint ist, und weil in ihm die ganze Fülle der Gottheit wohnt (§. 144, e.), so wird sie erfüllt bis zum Maße der ganzen Gottesfülle selbst (Eph. 3, 19). Es erhellt hieraus aufs Neue, wie durch die Vollendung ihres Verhältnisses zu Christo mittelst dieses gottgewirkten Wachsthums (Col. 2, 19: *αὔξησις τοῦ θεοῦ*) die Kirche d. h. der erlöste Theil der Creatur nur zur Vollendung ihres Verhältnisses zu Gott (not. a.) geführt wird, der nun über allen ihren Gliedern ist, durch sie Alle wirkt und in ihnen Allen wohnt (Eph. 4, 6). Es ist damit eben das Weltziel erreicht, an welchem nach 1 Cor. 15, 28 Gott Alles in Allen ist. Und je mehr Paulus nach §. 140, b. einst gehofft hatte, daß dieses Ziel an der Menschheit im Großen und Ganzen werde erreicht werden, um so mehr begreifen wir, wie er später, als ihm immer mehr die Schranken seiner Missionswirksamkeit ins Bewußtsein traten, nur noch mit Weinen derer gedenken konnte, die Feinde des Kreuzes Christi blieben und sich dadurch selbst von diesem Ziele ausschlossen (Phil. 3, 18 und dazu Weiß, Philipperbrief. 1859. S. 276).

Zweiundzwanzigstes Capitel.

Das Christenthum als Gemeinschaftsprincip.

§. 147. Der Friede zwischen Heiden und Juden.

In der Kirche vollzieht sich die Vereinigung der Heiden mit den Juden, indem jene an dem diesen verheißenen Heil in Christo Antheil empfangen. a) Es wird aber auch die Scheidewand niedergerissen, welche das Gesetz zwischen ihnen aufgerichtet hatte, indem dieses behufs Aufrichtung einer ganz neuen Lebens- und Heilsordnung für beide Theile

durch Christum aufgehoben wird. b) Dennoch wird das Gesetz im Christenthum seiner wahren Bedeutung nach erfüllt, weil es, sofern es dieser neuen Ordnung weichen muß, typisch auf sie hinweist. c) Mit der Erfüllung ihrer typischen Bedeutung verlieren aber die jüdischen Ordnungen ihren ursprünglichen Sinn und Werth, der sich wohl gar in sein Gegentheil verkehrt. d)

a) Haben wir §. 146, c. d. gesehen, was die Kirche ihrer Idee nach ist und immer mehr werden soll, so handelt es sich hier darum, was sie in der empirischen Wirklichkeit ist. Hier aber stellt sie sich zunächst dar als eine Vereinigung der beiden, durch den Religionsunterschied am schroffsten geschiedenen Theile der vorchristlichen Menschheit. Das Erlösungswerk, das die Trennung zwischen den Menschen und der höheren Geisterwelt (§. 145, b.), zwischen der Erde und dem Himmel (§. 146, b.) aufgehoben, zeigt sich auch hier als die Aufhebung aller vorhandenen Gegensätze. Der Friedensmittler aber, der diese Vereinigung zu Stande gebracht hat, ist Christus (Eph. 2, 14: *ἡ εἰρήνη ἡμῶν*), der den Frieden selbst gestiftet und (durch seine Apostel) den Fernen und den Nahen (Jesaj. 57, 19) d. h. den Heiden und den Juden verkündigt hat (Eph. 2, 17). Diese Vereinigung ist aber zunächst dadurch geschehen, daß die Heiden an der Verheißung Israels Antheil erlangt haben, daß sie *συγκληρονόμα καὶ σύσσωμα καὶ συμμέτοχα τῆς ἐπαγγελίας* geworden sind und zwar in Christo, an dessen Heilswerk sie mittelst der glaubenwirkenden evangelischen Verkündigung Antheil erlangt haben (Eph. 3, 6). Diese Verheißung war nämlich nach §. 141, d. der Vorzug Israels, durch sie standen die Israeliten als solche, deren Hoffnung schon zuvor auf den Messias gegründet war (Eph. 1, 12: *προηλπικότες ἐν τῷ Χριστῷ*), bereits in einer, wenn auch zunächst noch idealen Beziehung zu dem, in welchem die Kirche nach §. 146, c. ihr Haupt erhalten und zu der Realisirung des göttlichen Heilsplans geführt werden sollte. Sie waren daher schon nach dem Vorsatz deß, der Alles nach dem Rath seines Willens wirkt, vorherbestimmt zu dem, was sie jetzt als das ihnen bestimmte Theil erlangt haben (Eph. 1, 11: *ἐκληρώθημεν*), während die Heiden, die außer jeder Beziehung zu dem Messias standen, weil sie, der Theokratie Israels und den Bündnissen der Verheißung fernstehend, keinen Gott und keine Hoffnung hatten (Eph. 2, 12), erst im Evangelium von der vorhandenen Errettung hören und nachdem sie es im Glauben angenommen durch den verheißenen Geist das Angeld der in ihm garantirten Heilsvollendung empfangen (Eph. 1, 13). Stimmt dies ganz mit den §. 129, b. erörterten Aussagen der älteren Briefe überein, so entspricht es auch völlig der an dem Bilde vom edlen Oelbaum (Vgl. ibid. not. c.) erläuterten Anschauung des Apostels, wenn die Heiden Eph. 2, 19 als solche betrachtet werden, die einst Fremdlinge waren und kein Bürgerrecht in der Theokratie hatten, jetzt aber Mitbürger der Heiligen (Vgl. Röm. 11, 16) und Hausgenossen Gottes, dessen familia die Nachkommen der Erzväter bilden

(Vgl. §. 101, a.), geworden sind (Vgl. 2, 13: οἵ ποτε ὄντες μακρὰν ἐγγὺς ἐγενήθητε). Eigenthümlich kann man nur das finden, daß in dem ἀπηλλοτριωμένοι (v. 12) angedeutet zu sein scheint, daß auch die Heiden, obwohl sie der Theokratie nie angehört hatten, doch erst durch ihre ganze religiös-sittliche Entwicklung dahin gekommen waren, den in derselben gegebenen Verheißungen fern zu stehen, welche ursprünglich der ganzen Menschheit bestimmt waren. Es hängt dies ebenso mit der Anschauung zusammen, wonach das Heilswerk nur die Wiederherstellung des (wenn auch nur der Idee nach) ursprünglichen Zustandes bezweckt (§. 146, a.), wie andererseits damit, daß die ganze Menschheit im göttlichen Weltplan bereits auf die Vereinigung mit Christo angelegt ist (Vgl. §. 144, b.), auf welche die Verheißung Israels hinwies. Gerade in unseren Briefen wird übrigens besonders stark hervorgehoben, daß diese Theilnahme der Heiden am Heil ein Geheimniß sei, das in früheren Generationen den Menschenkindern nicht so kund geworden (Eph. 3, 5 und dazu §. 141, e.), wie es jetzt insbesondere dem Apostel Paulus (v. 3. 4), aber auch den anderen Aposteln und Propheten (v. 5), ja durch sie allen Christen (Col. 1, 26. 27) kund gemacht und ihm zur Durchführung anvertraut ist (Eph. 3, 8. 1. Col. 1, 23—28. Vgl. §. 142, f.).

b) Die volle Vereinigung der Heiden mit den Juden hing nicht nur davon ab, daß jene Antheil empfingen an dem, was diese voraushatten (not. a.), sondern auch davon, daß aufgehoben wurde, was bisher die Gemeinschaft zwischen ihnen verhindert hatte, und das war die Feindschaft, welche wie eine Scheidewand die beiden Theile der vorchristlichen Menschheit trennte und welche hervorgerufen war und immer aufs Neue wurde durch den Zaun des Gesetzes, der das jüdische Volk in eine den Heiden verhaßte peinliche Lebensordnung einschloß und ihm den freien Verkehr mit den Völkern versagte (Eph. 2, 14. 15: τὸ μεσότοιχον τοῦ φραγμοῦ und dazu §. 141, d.). Indem Christus dieses zur Anklageschrift wider uns gewordene Document mit seinen Satzungen (δόγματα) in seinem Versöhnungstode vernichtete (Col. 2, 14 und dazu §. 141, f.), hat er das Gesetz der in diesen δόγματα enthaltenen Gebote außer Kraft gesetzt, indem er sein Fleisch dem blutigen Opfertode preisgab (Eph. 2, 15. Vgl. v. 13: ἐν τῷ αἵματι) und so mit der Ursache der Feindschaft zugleich die Feindschaft selbst aufgehoben (v. 16: ἀποκτείνας τὴν ἔχθραν ἐν αὐτῷ scil. τῷ σταυρῷ). Allerdings ist hier die Aufhebung des Gesetzes ganz objectiv gedacht, und nicht wie §. 121, b. für den Einzelnen subjectiv vermittelt durch sein Gestorbensein mit Christo; aber theils findet sich Col. 2, 20 auch diese Anschauung in unseren Briefen, theils ist auch in den älteren Briefen das Gesetzesinstitut als solches durch Christum aufgehoben (§. 121, a.), wenn auch diese Aufhebung dort anders begründet wird. Dies kann aber um so weniger auffallen, als auch in den älteren Briefen Paulus von verschiedenen Seiten her die Aufhebung des Gesetzes begründet, und insbesondere die Charakterisirung des Gesetzes durch seine δόγματα ganz an die Ersetzung des γράμμα durch das πνεῦμα in den älteren Briefen

(§. 121, c.) erinnert. Ist mit der Aufhebung des Gesetzes die Scheidewand zwischen Heiden und Juden niedergerissen, so steht nun der völligen Vereinigung beider nichts mehr im Wege. So lange das Gesetz galt, waren die Juden an eine andere Lebensordnung gebunden wie die Heiden, nun sind beide in der Lebensgemeinschaft mit Christo zu Einem neuen Menschen geschaffen (Eph. 2, 15), sie haben nur Eine Lebensordnung, in welcher jeder Unterschied, der die vorchristliche Menschheit trennte, wegfällt (Col. 3, 11 und dazu §. 129, a.), weil Christus Alles in Allen ist (§. 142, b.). Das Gesetz gab aber auch den Juden eine nur für sie bestimmte Ordnung zur Versöhnung mit Gott zu gelangen durch sein Opferinstitut; nun sind beide zu Einem σῶμα vereinigt und in dieser Vereinigung auf dieselbe Weise, nämlich durch das Kreuz mit Gott versöhnt (Eph. 2, 16. Vgl. Col. 1, 21. 22), haben beide durch Christum in Einem Geiste den Zugang zum Vater (v. 18). Um aber diese Einheit der neuen Lebens- und der neuen Versöhnungsordnung herbeizuführen, mußte Christus die alte Ordnung des Gesetzes in seinem Tode aufheben (v. 15: ἵνα).

c) Eigenthümlich ist unsern Briefen, daß die Aufhebung des Gesetzes (not. b.) nicht mehr im Sinne einer Polemik gegen die Gesetzesgerechtigkeit oder die unberechtigte Forderung der jüdischen Lebensordnung geltend gemacht wird (Vgl. §. 79, b.). Der Gegensatz der durch den Glauben vermittelten Gottesgerechtigkeit und der aus dem Gesetz hervorgehenden Eigengerechtigkeit (Phil. 3, 9) illustrirt nur noch das Wesen des Christenlebens, das in dem Herrn sein höchstes Gut, den Grund aller Zuversicht und aller Freude findet. Die Polemik gegen die Werthlegung auf die Enthaltung von Speise und Trank oder das Festhalten gewisser Festtage (Col. 2, 16) tritt nur noch unter den Gesichtspunkt der Abhängigkeit von Satzungen, wie sie überhaupt dem unreifen religiösen Entwicklungsstadium der vorchristlichen Welt angehört (v. 20. Vgl. übrigens Gal. 4, 3. 9 und dazu §. 100, d.). Der Grund davon kann nur sein, daß auf dem paulinischen Missionsgebiet die Macht der judaistischen Opposition gebrochen war, daß in den gemischten Gemeinden seines Missionsgebiets die Macht des christlichen Geistes und das Bedürfniß der Ausgestaltung einer neuen gemeinsamen Lebensordnung die Judenchristen allmählig in umfassenderem Maße von der väterlichen Sitte losgelöst hatte, als Paulus selbst es ursprünglich principiell forderte (Vgl. §. 121, d.). Daraus erklärt sich von selbst die etwas veränderte Stellung zum Gesetz, welche unsere Briefe zeigen. Jemehr das Gesetz in seiner buchstäblichen Form seine Bedeutung selbst für die Judenchristen verlor, umsomehr mußte Paulus die ihm als göttlichem Gesetze zukommende bleibende Bedeutung anderswo suchen und hiezu bot sich die typische Auffassung desselben dar, von der sich übrigens in den älteren Briefen bereits Ansätze finden (Vgl. §. 102, c.). Nach dieser Auffassung, wie sie Col. 2, 17 principiell formulirt wird, sind die gesetzlichen Institutionen nur die σκιὰ τῶν μελλόντων d. h. die schattenhaften Vorbilder der Institutionen der messianischen Zeit, welche zwar die äußere Form derselben abbilden, aber ihr Wesen nicht enthalten. Der Körper selbst

d. h. die concrete Verwirklichung derselben gehört Christo an (τὸ δὲ σῶμα Χριστοῦ), sofern er ihr Urheber ist und über sie gebietet. Sein freiwilliges Opfer ist ja das wahrhaft gottgefällige Sühnopfer (Eph. 5, 2 und dazu §. 141, f.), die durch ihn vermittelte Beschneidung, welche in der in seiner Lebensgemeinschaft vollzogenen Ablegung des von der σάρξ beherrschten σῶμα (Vgl. das καταργεῖσθαι des σῶμα τῆς ἁμαρτίας: Röm. 6, 6) bei der Taufe besteht, ist die wahre, nicht mit Händen gemachte Beschneidung (Col. 2, 11 und dazu §. 142, b.). Die Christen sind deshalb die wahrhaft Beschnittenen (Phil. 3, 3), ihre durch den Geist Gottes gewirkte λατρεία ist der wahre Gottesdienst (Phil. 3, 3. Vgl. Röm. 12, 1) und die christliche Liebesübung (Phil. 4, 18) sowie die Amtsführung des Apostels (Phil. 2, 17. Vgl. Röm. 15, 16) sind die wahren Opfer. Wird auf diesem Wege das Gesetz seiner tiefsten Bedeutung nach im Christenthum erfüllt, soweit die Satzungen desselben nur schattenhaft das Wesen der christlichen Lebensordnung vorbildeten, so versteht es sich von selbst, daß die Gebote desselben im Christenthum normgebend bleiben, wo sie unmittelbar den Willen Gottes über die natürlichen Lebensverhältnisse offenbaren (Eph. 6, 2 und dazu §. 142, c.).

d) Es ist irrig, wenn Baur, S. 275. 276 meint, daß in unsern Briefen das Judenthum und Christenthum näher zusammengerückt werden als in den älteren. Daß das Judenthum in seiner Verheißung Alles besaß, was das Christenthum gebracht hat, und insofern die Heiden nur an den Gütern des Judenthums Antheil empfangen konnten, lehren ebenso die älteren Briefe (Vgl. not. a.), und wenn das Gesetz seiner typischen Bedeutung nach im Christenthum seine Erfüllung findet, so nimmt es damit nur Theil an dem weissagenden Charakter der Schrift (Vgl. §. 102, c.) überhaupt. Durch die principiellere Betonung des typischen Charakters (not. c.) der ATlichen Institutionen wird vielmehr offenbar die Bedeutung, welche dieselben an sich selbst haben, in den Hintergrund gedrängt. In den älteren Briefen wird noch stark die Bedeutung hervorgehoben, welche die Beschneidung als solche hat (§. 101, a. b.); hier, wo in der Taufe die typische Bedeutung der Beschneidung erfüllt erscheint (Col 2, 11. 12), wird die am Fleisch handgreiflich vollzogene Beschneidung bereits als eine λεγομένη d. h. als eine nicht wirkliche bezeichnet (Eph. 2, 11), ja als eine κατατομή (Phil. 3, 2), als eine zwecklose Verstümmelung (Vgl. Gal. 5, 12). Die Beschneidung an sich hat ihre Bedeutung verloren, nachdem sie im typischen Sinne erfüllt ist. Damit ist, was Paulus in den älteren Briefen über die ursprüngliche Bedeutung der Beschneidung gesagt hat, nicht aufgehoben, aber die Reflexion darauf sichtlich zurückgedrängt. Im Vordergrunde seines christlichen Bewußtseins steht die Anschauung, wonach Alles, was das Judenthum von wirklichen Gütern besaß, ihm nicht nur nutzlos, sondern schädlich wird, sobald es daran hindert, in Christo das höchste Gut zu suchen und zu finden, und darum für Unrath gehalten werden muß (Phil. 3, 7. 8 und dazu §. 143, c.). Dem ungläubig bleibenden Judenthum verkehren sich seine heiligen Institutionen wie alle seine Güter in werthlose, ja schädliche Besitzthümer.

§. 148. Die Einheit der Kirche.

Die Aufgabe der Kirche ist es, die in ihr objectiv gegebene und auf dem Grunde des Einen Evangeliums beruhende Einheit in der Eintracht immermehr zu verwirklichen. a) Die Verkündigung des Evangeliums geht zunächst von den Aposteln und Propheten aus als den hauptsächlichsten unter den Trägern der mannigfaltigen Gaben, die Christus seiner Kirche spendet. b) Auch diese Gaben haben alle nur Einen einheitlichen Zweck in der Förderung der Kirche zu dem einheitlichen Ziel der wahren Vollkommenheit. c) Verwirklicht aber kann dieses Ziel in der Eintracht nur werden durch die selbstlose und demüthige Liebe, welche durch Sanftmuth und Langmuth, wie durch gütige und nachgiebige Milde allen Streit unmöglich macht. d)

a) An der Aufhebung des Gegensatzes zwischen Heiden und Juden (§. 147) kommt der Kirche nur in ursprünglicher Weise zum Bewußtsein, was ihre Aufgabe ist, nämlich die Eintracht (*εἰρήνη*) zu verwirklichen und so in ihrem Kreise zu sein, was Christus in umfassendem Sinne für das ganze Universum ist. Eben darum ist sie Ein Leib, in dieser organischen Einheit liegt bereits ausgesprochen ihr Beruf zur Verwirklichung der *εἰρήνη* (Col. 3, 15: *εἰς ἣν ἐκλήθητε ἐν ἑνὶ σώματι*). Dem *ἓν σῶμα* entspricht aber auch das *ἓν πνεῦμα* (Eph. 4, 4), der Eine Geist, welcher der Gemeinde von Christo gegeben ist (§. 142, a.). Die Einheit dieses Geistes kann nur bewahrt werden, wenn die Kirche, fest verbundeu durch das Band der Eintracht, jedem andern (dämonischen) Geiste den Zutritt und Einfluß verwehrt (Eph. 4, 3), sie kann nur feststehen in dem Einen Geiste, wenn sie einmüthig zusammenkämpft für den Glauben an das Evangelium (Phil. 1, 27) und einmüthig trachtet nach dem Einen Ziel (2, 2: *σύμψυχοι τὸ ἓν φρονοῦντες*). Dies Eine Ziel gehört mit zu den Stücken, in welchen der Kirche die objective Grundlage ihrer Einheit gegeben ist, sofern jedes Glied derselben so zur Gemeinde hinzugeführt d. h. berufen ist (§. 142, f.), daß es zugleich ein und dieselbe Hoffnung hat, welche diese Berufung ihm gewährleistet (Eph. 4, 4: *καθὼς καὶ ἐκλήθητε ἐν μιᾷ ἐλπίδι τῆς κλήσεως ὑμῶν*). Diese Einheit der Hoffnung beruht aber wieder auf der Einheit Christi als des *κύριος*, sowie des Glaubens an ihn und der Taufe auf ihn, wodurch sich subjectiv und objectiv die Berufung vollzieht (4, 5), und auf der Einheit Gottes als des Vaters aller Gläubigen, an denen sich in der Gemeinschaft mit Christo das in dem Welt- und Heilsplan intendirte Verhältniß zu ihrem Gott verwirklicht (4, 6 und dazu §. 146, d.). Die gemeinsame Christenhoffnung aber, wie alle diese gemeinsamen Heilsgüter, wird der Kirche verkündigt in dem Evangelium (Col. 1, 5), für das sie einmüthig zusammenkämpfen soll (Phil. 1, 27), und dessen ökumenischer Charakter (Col. 1, 6. 23) besonders hervorzuheben war in einer Zeit, wo fremdartige Speculationen in die Kirche eindringen wollten und diese Einheit gefährdeten (§. 79, a.). Diese Einheit des

Evangeliums ist aber dadurch garantirt, daß es dieselben gottberufenen und geistbegabten Organe (Eph. 3, 5: οἱ ἅγιοι ἀπόστολοι καὶ προφῆται) sind, welche dasselbe verkündigen. Auf dem Fundamente, das sie gelegt und dessen Eckstein Christus ist, weil er den Mittelpunkt der Heilsverkündigung bildet (Vgl. 1 Cor. 3, 11 und dazu §. 132, b.), wird jede Gemeinde und damit die ganze Kirche erbaut zu dem Einen Tempel Gottes (Vgl. §. 132, c.), in welchem Gott in Christo oder in seinem Geiste Wohnung macht (Eph. 2, 20—22).

b) Eigenthümlich ist unseren Briefen, daß Eph. 2, 20 (Vgl. not. a.) die gemeindegründende Thätigkeit den Aposteln und Propheten zugeschrieben scheint, während sie §. 128, c. gerade dem Apostolat vorbehalten wird. Aber theils handelt es sich hier nicht um die erste Grundlegung zur Gemeinde, sondern um den Weiterbau an ihr (ἐποικοδομεῖν. Vgl. Act. 20, 32), bei welchem auch 1 Cor. 3, 10—14 die Arbeit derer in Betracht kommt, welche das Werk der Apostel fortführen, theils mußten hier besonders die Propheten genannt werden, weil der Inhalt des Evangeliums nach §. 143, c. in unseren Briefen vorzugsweise als das kraft göttlicher Offenbarung kund gewordene, alle Weisheit und Erkenntniß in sich schließende Mysterium gedacht ist und die Propheten nach §. 133, b. in gleicher Weise wie die Apostel κατ' ἀποκάλυψιν reden (Vgl. Eph. 3, 4. 5). Uebrigens erscheinen die Apostel und Propheten Eph. 4, 11 ganz wie in den älteren Briefen als die ersten und vorzüglichsten Träger besonderer Gaben, wie denn auch dort den letzteren insbesondere die οἰκοδομή der Gemeinde zugewiesen wird (§. 133, b.) Neben ihnen werden a. a. O. noch die Evangelisten genannt, die in den älteren Briefen zwar nicht dem Namen, aber der Sache nach (Vgl. §. 128, c.) vorkommen, und endlich die Hirten und Lehrer (οἱ ποίμενες καὶ διδάσκαλοι). Daß diese den drei anderen Gabenträgern gegenüber zu einer Einheit zusammengefaßt werden, ist unleugbar; daraus folgt aber nicht, daß die in den älteren Briefen noch getrennt vorkommenden Gaben der Kybernese und der Lehre bereits in denselben Personen vereinigt zu sein pflegten, da auch die der Einzelgemeinde angehörenden Gabenträger den der ganzen Kirche dienenden gegenübergestellt sein können, wenn anders hier überall von der Kybernese die Rede ist.[1]) Dagegen erscheinen als Träger der Gaben der Kybernese und der Diakonie Phil. 1, 1 ohne Zweifel die ἐπίσκοποι (Vgl. Act. 20, 28) καὶ διάκονοι (Vgl. §. 133, d.). Daß aber Eph. 4 hauptsächlich und vielleicht ausschließlich von Lehrgaben die Rede ist, hat ebenfalls seinen Grund darin, daß in unseren Briefen auf die Förderung der Erkenntniß das Hauptgewicht fällt (§. 143, c.). Uebrigens ist der Reichthum der

[1]) Bemerkt muß werden, daß, wenn man auch die allerdings sprachlich näher liegende erstere Fassung adoptirt, noch keineswegs so ohne weiteres feststeht, daß das Bild der Hirten nach dem Vorgange des Petrus (§. 67, c.) auf das Vorsteheramt zu beziehen ist, da Act. 20, 28 für den Sprachgebrauch des Apostels nicht maßgebend sein und das Bild an sich auch auf die Ernährung der Gemeinde mit dem Wort der Wahrheit sich beziehen, also nur eine bildliche Bezeichnung der Lehrer sein kann.

Gaben keineswegs auf diese Hauptträger derselben beschränkt. Nach 4, 7 ist vielmehr einem jeden Gliede der Gemeinde (Vgl. v. 12 das ganz allgemeine τῶν ἁγίων) die Gnade (Vgl. dazu §. 141, e.) gegeben nach dem Maße der Gabe Christi (Vgl. 4, 16: ἐν μέτρῳ ἑνὸς ἑκάστου μέρους und dazu §. 146, d.). Wenn hier ausdrücklich im Unterschiede von §. 133, a. Christus als der bezeichnet wird, welcher nach seiner Himmelfahrt Gaben den Menschen gegeben hat (v. 8—10), so hängt das damit zusammen, daß von ihm als dem Haupte der Kirche Alles ausgeht, was zum Wachsthum seines Leibes dient (§. 146, d.).

c) Mit dem, was die Kirche einheitlich besitzt (not. a.), scheint die große Vielheit und Mannigfaltigkeit der Gaben (not. b.) im Widerspruch zu stehen. Um so stärker wird (wie schon §. 133, a.) der einheitliche Zweck der verschiedenen Gaben hervorgehoben, die alle nur dazu dienen, die Heiligen in Stand zu setzen zum Werke des Dienstes, den ein jeder für die Fortentwicklung der Kirche zu leisten hat (Eph. 4, 12. 16). Wenn diese vom Gesichtspunkt der menschlichen Mitarbeit an ihr als οἰκοδομή bezeichnet wird, so liegt da ebenso wie §. 132, b. das Bild von dem Gottestempel zu Grunde (Eph. 2, 20—22), während nach §. 146, d. vom Gesichtspunkte der Hülfsleistung Christi (als des Hauptes) aus, die freilich jene ermöglicht und sich durch sie verwirklicht (not. b.), dieselbe als Wachsthum des Leibes erscheint. Eigenthümlich ist, daß beide Bilder in unseren Briefen für den Apostel schon so sehr termini technici geworden sind, deren Bildlichkeit ihm kaum mehr gegenwärtig ist, daß er dieselben vielfach miteinander vermischt (Eph. 2, 21. 4, 12. 16). Das einheitliche Ziel dieser Fortentwicklung ist aber die bereits §. 146, d. erörterte τελειότης, welche Eph. 4, 13 näher bestimmt wird als die Einheit des Glaubens und der Erkenntniß Christi (§. 143, c.) im Gegensatz zu der geistigen Unreife, welche durch jeden Wind der Lehre in dem verführerischen Trugspiel menschlicher Weisheit umgetrieben wird (v. 14), und Col. 1, 28 als die Mannesreife in der Lebensgemeinschaft mit Christo (§. 142, b.), die durch die rechte praktische Unterweisung (§. 143, d.) erlangt wird (Vgl. Col. 4, 12) im Gegensatz zu der verkehrten Art, wie man in Colossä eine höhere Vollkommenheit christlichen Lebens erstrebte (§. 79, a.). Diese Vollkommenheit soll freilich der Einzelne niemals bereits erreicht zu haben glauben (Phil. 3, 12—14), vielmehr soll er nach dem schönen Oxymoron des Apostels seine Vollkommenheit darin suchen, sich nie vollkommen zu wähnen, sondern stets nach der Vollkommenheit zu trachten (3, 15. Vgl. §. 29, a.).

d) Die Kirche kann ihr einheitliches Ziel (not. c.) nur erreichen, wenn sie immer mehr in der Eintracht ihr wahres Wesen verwirklicht, (not. a.) und dieses geschieht durch die Liebe. Das einheitliche Streben Aller kann sich nur verwirklichen, wenn Alle von dem Geiste der gleichen Liebe beseelt sind, dieselbe Liebe haben (Phil. 2, 2). Nur wenn alle christlichen Tugenden durch die Liebe als das Band der Vollkommenheit zu einem Ganzen vollendet und zusammengehalten werden, kann die Eintracht als der Kampfpreis des christlichen Tugendstrebens

die Herzen verbinden und beseligen (Col. 3, 14. 15. Vgl. Eph. 4, 2. 3. Phil. 4, 2). Sie ist es daher, in welcher die Herzen vereinigt werden (Col. 2, 2), welche das Lebenselement bildet, in dem sich jedes gesunde Wachsthum des Leibes Christi vollzieht (Eph. 3, 18. 4, 15). Ist schon in den älteren Briefen die Liebe die christliche Cardinaltugend (§. 134, b.), so wird hier von diesem Gesichtspunkte aus ihre Bedeutung als solche noch näher begründet. Sie ist die specifische Frucht der Gerechtigkeit (Phil. 1, 11), die Folge des Wohnens Christi in unseren Herzen (Eph. 3, 17. 18); nach ihr wird zuerst gefragt (Col. 1, 8. Philem. v. 5), sie wird zuerst gewünscht (Phil. 1, 9), zu ihr wird vor Allem ermahnt (Eph. 5, 2). Wenn sie Eph. 1, 15 und Col. 1, 4, wo sie als Liebe zu allen Heiligen auf der diesen gemeinsamen Hoffnung (not. a.) ruht (v. 5), dem Glauben coordinirt zu werden scheint (wie §. 82, c.), so geschieht dies doch nur, wo nach den Hauptstücken gefragt wird, in welchen sich der Zustand der Gemeinde als lobenswerther zeigt; Eph. 6, 23 aber zeigt, daß es sich nicht um eine wirkliche Coordination handelt, wodurch der Glaube zu einer Tugend neben der Liebe gemacht würde.[*] Die Liebe aber, welche allein im Stande ist die Eintracht zu erhalten, ist nach Phil. 2, 3. 4 ebenso eine selbstlose, die nicht das Ihre sucht (Vgl. 1 Cor. 13, 5. 10, 24) und darum den Gegensatz zu allem eigennützigen Parteitreiben (*ἐριθεία*) bildet, wie eine demüthige, welche, von eitlem Ehrgeiz fern, dem Andern gern und willig sich unterordnet (Vgl. Eph. 5, 21). So verbindet sich auch hier, wie in den älteren Briefen (§. 134, a.), mit der Liebe die Demuth (Eph. 4, 2. Col. 3, 12), die an beiden Stellen von der Sanftmuth begleitet ist, welche sich nicht so leicht erzürnt (Vgl. Eph. 4, 26. Col. 3, 8), und mit der Langmuth, welche die Schwäche oder Unbill des Nächsten ausdauernd trägt und somit wieder in die Liebe übergeht (Eph. 4, 2: *ἀνεχόμενοι ἀλλήλων ἐν ἀγάπῃ*. Vgl. Col. 3, 12. 13), mit der wir beide §. 134, b. verbunden fanden. Auch hier ist wie dort die Liebe, für welche Eph. 5, 2 Christus selbst als Vorbild aufgestellt wird, eine gütig gebende (Eph. 4, 32: *χρηστοί, εὔσπλαγχνοι*. Col. 3, 12: *σπλάγχνα οἰκτιρμοῦ, χρηστότης*), wie eine mild vergebende nach dem Vorbilde Gottes (Eph. 4, 32, 5, 1. Col. 3, 13) und Phil. 4, 5 wird dies in dem Begriff der billigen und nachgiebigen Milde (*ἐπιεικές*. Vgl. 2 Cor. 10, 1) zusammengefaßt, welche allem Streite vorbeugt und die Spitze abbricht.

§. 149. Die Heiligung des natürlichen Gemeinschaftslebens.

An die Stelle unfruchtbarer Askese soll die Enthaltung nicht nur von heidnischen Lastern, sondern auch von jedem Worte treten, das die Liebesgemeinschaft stört, und überhaupt soll der gesellige Verkehr auch im Worte dem Dienste der Liebe und dem Preise Gottes geweiht sein. a) Die Grundform des natürlichen Gemeinschaftslebens, die

---

[*] In der Stelle Philem. v. 5 ist *πίστις* nicht der Glaube, sondern die Treue.

Ehe, bleibt in den Pflichten, die sie vom Manne und Weibe fordert, dieselbe, aber sie wird geweiht durch das Vorbild und den darin ausgesprochenen Willen Christi. b) Die Kindes- und Elternpflichten finden ihren tiefsten Grund und ihre nähere Bestimmung in der christlichen Erziehung. c) Selbst die Sclavenpflicht wird zur Christenpflicht geadelt und die Uebung des Herrenrechts in die Schranke der gleichen Verantwortlichkeit eingeschlossen. d)

a) Je mehr unsere Briefe eine Richtung bekämpfen, welche das Wesen der christlichen Sittlichkeit in eine unfruchtbare, ja aufblähende (Col. 2, 23) Askese setzte (§. 79, a.), in der Paulus nur einen Rückfall in die *στοιχεῖα τοῦ κόσμου* sehen konnte (v. 20), um so mehr wurde es nöthig zu zeigen, wie sich die christliche Sittlichkeit in den Verhältnissen des natürlichen Lebens zu bethätigen hat. Daher die immer wiederholten nachdrücklichen Hinweisungen darauf, wie sittliche Reinheit und Makellosigkeit das Ziel des Christenthums sei (Eph. 1, 4. 5, 27. Col. 1, 22. Phil. 1, 10. 2, 15. Vgl. 4, 8. 9). Auch hier ist damit zunächst gegeben die Enthaltung von den heidnischen Cardinallastern (§. 96, d.) der Unzucht und Habgier (Col. 3, 5. Eph. 5, 3. 5 und dazu §. 141, d.); doch warnt Paulus Eph. 5, 18 noch speciell vor der Völlerei, die mit der Unzucht so eng zusammenhängt (Vgl. Röm. 13, 13), und setzt dem Verbot des Stehlens das Gebot des Arbeitens entgegen, das nicht nur den eigenen Unterhalt, sondern auch die Mittel zur Wohlthätigkeit zu erwerben sucht (Eph. 4, 28). Wie hier schon das Gemeinschaftsleben der Menschen mit seinen Anforderungen in den Blick gefaßt ist, so ist es insbesondere der gesellige Verkehr, auf dessen Heiligung die Ermahnungen unserer Briefe abzielen. Es ist nicht bloß der sündhafte Zorn, vor dem Paulus warnt (§. 148, d.), sondern auch der Ausbruch des Zorns in Geschrei und Lästerung (Eph. 4, 31. Col. 3, 8), vor Allem aber ist es die Lüge, die er verbietet (Col. 3, 9), weil sie die (Vertrauen und darum Wahrhaftigkeit fordernde) gliedliche Gemeinschaft der Christen unter einander aufhebt (Eph. 4, 25), ohne welche die Idee der Kirche (§. 146, d.) sich nicht verwirklichen kann. Im Verkehr mit den Nichtchristen fordert er praktische Weisheit, die den rechten Zeitpunkt auskauft und mit gewinnendem Wort stets zur rechten Antwort bereit ist (Col. 4, 5. 6. Eph. 5, 15. 16), wie auch Phil. 4, 8 das christlich Sittliche zugleich als das charakterisirt wird, was liebens- und lobenswürdig ist und einen guten Klang hat unter den Menschen (Vgl. §. 68, d.). Ueberhaupt aber wird ein großer Nachdruck gelegt auf die Bedeutung des Wortes im geselligen Verkehr. Dasselbe soll stets darauf bedacht sein, dem Nächsten durch eine seinem Bedürfniß entsprechende Erbauung einen Liebesbeweis zu geben im Gegensatz zu faulem (Eph. 4, 29), fadem, frivolem oder gar obscönem Geschwätz (Eph. 5, 4. Col. 3, 8: *αἰσχρολογία*). Der höchste Zweck des geselligen Verkehrs ist, dem Wort von Christo in der Gemeinschaft die Stätte zu bereiten zu gegenseitiger Belehrung und Zurechtweisung, wie zur Erbauung durch die mannigfachsten Arten des

Lobgesanges (Col. 3, 16. Eph. 5, 19). Es hängt das zusammen mit dem besonderen Nachdruck, der auf die Pflicht der Danksagung gelegt wird (Eph. 5, 4. 20. Phil. 4, 6. Col. 1, 12. 2, 7. 3, 15. 17. 4, 2. Vgl. Eph. 1, 16. Phil. 1, 3. Col. 1, 3. Philem. v. 4), durch welche demnach auch die gesellige Gemeinschaft dem letzten Endzweck des Heilswerkes, der wie §. 140, c. die Verherrlichung Gottes ist (Eph. 1, 6. 12. 14. 3, 21. Phil. 1, 11. 2, 11. 4, 20), dienen muß. Daran schließen sich die Ermahnungen zu Gebet und Wachsamkeit (Eph. 6, 18. Phil. 4, 6. Col. 4, 2. Vgl. 1 Cor. 16, 13: γρηγορεῖτε und §. 82, c.), insbesondere zur Fürbitte (Eph. 6, 18. 19. Phil. 1, 19. Col. 4, 3), welche die gesellige Gemeinschaft in den Dienst der Liebe (§. 148, d.) stellt und in welcher der Apostel selbst das Vorbild giebt (Eph. 1, 16 ff. 3, 14 ff. Col. 1, 3. 9. 2, 1. Phil. 1, 9. Vgl. Col. 4, 12). Vgl. §. 134, b.

b) Jemehr das Christenthum als Gemeinschaftsprincip gefaßt wird, um so mehr wird der umbildende Einfluß in den Blick gefaßt werden müssen, welchen es auf die Formen des natürlichen Gemeinschaftslebens ausübt. Die Grundform derselben ist die Familie; daher geht der Apostel in unsern Briefen so besonders ausführlich auf die Verhältnisse des Familienlebens ein und entwickelt fast systematisch die sittlichen Pflichten, welche sich vom christlichen Gesichtspunkte aus für die einzelnen Glieder der Familie ergeben. Wir haben hienach nicht die principiellen Verhandlungen über die Ehe zu erwarten, die wir §. 137 in den älteren Briefen fanden. Es ist der Thatbestand einer christlichen Ehe vorausgesetzt und es handelt sich nur darum, welche Pflichten dieselbe den Ehegatten auferlegt. Diese dürfen aber keine anderen sein, als die an sich schon im Wesen dieses gottgestifteten Gemeinschaftsverhältnisses liegen, weil das Christenthum dasselbe nicht aufheben sondern nur heiligen kann. Auch im Christenstande ist die Grundpflicht des Weibes die Unterordnung (Col. 3, 18: ὡς ἀνῆκεν ἐν κυρίῳ, wozu vgl. §. 142, a.) und die daraus fließende ehrfurchtsvolle Scheu (Eph. 5, 33). Diese ergiebt sich bereits aus dem natürlichen Unterordnungsverhältniß des Weibes (§. 136, a.) und wird auch Eph. 5, 22. 23 darauf zurückgeführt. Ebenso folgt die Pflicht der Liebe des Mannes gegen das Weib (Col. 3, 19) bereits daraus, daß der Ehe die fleischliche Gemeinschaft der Geschlechter wesentlich ist (Eph. 5, 31. Vgl. §. 137, a.), der Mann im Weibe nur einen Theil seines eigenen Selbst liebt (Eph. 5, 28. 29. 33). Indem nun aber der Christ erkennt, daß die Ehe ein Mysterium ist, das auf das Verhältniß Christi und der Kirche hindeutet (v. 32 und dazu §. 146, c.), wird ihm Christus das Vorbild der Liebe, die der Mann dem Weibe schuldet (v. 25. 29), die Kirche in ihrer Unterordnung unter Christum das Vorbild der Gattinpflicht (v. 24). Es erhellt aber daraus, daß diese Unterordnung des Weibes in der Ehe Christi Wille ist, daß sie in dem eigenen Manne Christo sich unterordnet (v. 22).

c) Auch in dem Verhältniß der Kinder zum Vater bleibt es im Christenstande (τοῦτο γάρ ἐστιν εὐάρεστον ἐν κυρίῳ und dazu §. 142, a.) bei dem unbedingten Gehorsam (Col. 3, 20. Eph. 6, 1: ὑπακούετε —. ἐν κυρίῳ), welchen schon das göttliche Gebot im A. T.

fordert (v. 2 und dazu §. 147, c.). Wenn dagegen die Vaterpflicht dahin bestimmt wird, die Kinder nicht zum Widerstande zu reizen, so wird zwar zunächst darauf zurückgegangen, daß das Vertrauen, welches die Grundlage des natürlichen Kindesverhältnisses bildet, nicht geschädigt werden darf durch Entmuthigung (Col. 3, 21), aber Eph. 6, 4 wird auch hier bereits ausdrücklich darauf verwiesen, daß dieses dem Wesen der christlichen Erziehung widerspricht, in welcher der Herr selbst die Kinder leiten und zurechtweisen will. Es folgt daraus weiter, daß der Vater nur in seinem Sinne die Erziehung führen darf, das Kind aber in ihm dem Herrn selbst gehorchen muß.

d) Die sehr eingehenden Erörterungen des Apostels über das Sclavenverhältniß sind lediglich eine Illustration zu 1 Cor. 7, 22 (§. 135, d.). Der christliche Sclave bleibt Sclave, aber er dient nicht mehr aus Furcht und Zwang, sondern ohne Augendienerei und Menschengefälligkeit, mit herzlichem Wohlwollen dem irdischen Herrn, weil er in ihm nur den himmlischen Herrn sieht, der ihn dienen geheißen und ihn darüber zur Verantwortung zieht (Col. 3, 22—25. Eph. 6, 5—8). Damit hat das Sclavenverhältniß seinen Stachel verloren, weil es von dem Sclaven nichts fordern kann, als was er um Christi willen aus freien Stücken von selber thut. Ebenso soll auch der Herr dem Knecht, was recht und billig ist, geben und das Drohen lassen um des höheren Herrn willen (Col. 4, 1. Eph. 6, 9). Alle Willkürherrschaft hat aufgehört, weil auch der Herr dem Sclaven nichts gebieten und nichts thun darf, als was er vor Christo zu verantworten im Stande ist. Selbstverständlich schickt demnach Paulus zunächst den entlaufenen und von ihm bekehrten Sclaven Onesimus seinem Herrn zurück (Philem. v. 11) und bittet für ihn nur um Aufnahme seiner als eines christlichen Bruders und um Verzeihung (v. 16—18). Er bleibt aber trotzdem sein Sclave (v. 16. Vgl. v. 11) und es beruht lediglich auf rein persönlichen Beziehungen zu Onesimus, seinem geistlichen Sohne (v. 10. Vgl. 1 Cor 4, 15 und dazu §. 128, c.), wenn Paulus v. 21 (Vgl. v. 12—14) indirect bittet, Philemon möge ihm fortan den Sclaven zu seinem Dienst überlassen. Paulus denkt auch hier an keine Aufhebung des Sclavenverhältnisses, da die Erfüllung der Christenpflicht Seitens der Betheiligten ohnehin dasselbe seinem Wesen nach völlig umgestalten mußte.

Vierter Abschnitt.
Die Lehrweise der Pastoralbriefe.

Dreiundzwanzigstes Capitel.
Die gesunde Lehre.

§. 150. Das Christenthum als Lehre.

In den Pastoralbriefen wird das Christenthum wesentlich als Lehre der Wahrheit gefaßt, von deren Erkenntniß das Heil abhängt, weil sie von Gott kommt. a) Gott aber hat die Verkündigung derselben dem Apostel Paulus übertragen als dem Lehrer der Heiden. b) Dieser seinerseits überträgt das Lehramt seinen Schülern, die durch Auswahl der rechten Männer und durch ihre Aufnahme unter die Gemeindevorsteher die Reinerhaltung der Lehre für die Zukunft sicherstellen sollen. c) Ein in jener Zeit aufgekommenes krankhaftes Erkenntnißstreben aber war es, welches, weil es von der Wahrheit abführte und Spaltungen erzeugte, eine besondere Betonung und Sicherstellung der gesunden Lehre verlangte. b)

a) Daß in den Pastoralbriefen das Christenthum wesentlich als Lehre gefaßt wird, erhellt daraus, daß an das sittliche Verhalten der Christen der Maßstab angelegt wird, ob die Lehre (*ἡ διδασκαλία*)[1]) dadurch der Lästerung preisgegeben (1 Tim. 6, 1) oder ihr Ehre gemacht werde (Tit. 2, 10). Der Inhalt dieser Lehre ist die Wahrheit (1 Tim. 2, 7: *διδάσκαλος — ἐν ἀληθείᾳ*), deren Pfeiler und Grundveste die Kirche ist (3, 15) und die im Worte der Wahrheit verkündet wird (2 Tim. 2, 15). Wird das Christenthum aber von objectiver Seite als die Lehre der Wahrheit betrachtet, so kann es von subjectiver Seite nur aufgefaßt werden als die Erkenntniß der Wahrheit (2 Tim. 2, 25. 3, 7), welche darum hier neben dem Glauben als das Charakteristicum der Christen genannt wird (1 Tim. 4, 3. Tit. 1, 1). Das Gelangen zur Erkenntniß

[1]) Das Wort *διδασκαλία* steht Röm. 12, 7 von der Thätigkeit des Lehrens, wie hier 1 Tim. 4, 13. 16. 2 Tim. 3, 10. Tit. 2, 7, sodann Röm. 15, 4 von dem Belehrtwerden, wie hier 2 Tim. 3, 16; endlich Eph. 4, 14. Col. 2, 22 von der Lehre dem Inhalte nach wie hier meistens.

der Wahrheit ist das Mittel, wodurch man gerettet wird (1 Tim. 2, 4); denn die Lehre, deren Inhalt die Wahrheit ist, stammt von Gott unserm Erretter (Tit. 2, 10), sie ist das Wort Gottes (v. 5. Vgl. 1 Tim. 6, 1, wo in dem ganz parallelen Ausdruck *διδασκαλία* steht), wie auch 2 Tim. 2, 9 die evangelische Verkündigung heißt (Vgl. 4, 2: *ὁ λόγος* schlechthin und dazu §. 127, b.). Auch da, wo diese Verkündigung als Evangelium bezeichnet wird, wird demselben als seine specifische Bedeutung zugeschrieben, daß Christus dadurch unvergängliches Leben ans Licht bringt (2 Tim. 1, 10: *φωτίσαντος*), so daß es als Mittel der Belehrung gefaßt wird (Vgl. übrigens den *φωτισμὸς τοῦ εὐαγγελίου*: 2 Cor. 4, 4. 6 und dazu §. 143, a.).[2]) Allerdings ist auch jede inspirirte Schrift (*γραφὴ θεόπνευστος*) des A. T., das ja nach 1 Tim. 4, 13 in der Gemeinde vorgelesen wird, nützlich zur Belehrung und sittlichen Unterweisung (2 Tim. 3, 16); aber die heiligen Schriften (*ἱερὰ γράμματα*) sind doch nur im Stande, in wirklich heilbringender Art weise zu machen (*σοφίσαι εἰς σωτηρίαν*) vermittelst des Glaubens an Christum (v. 15), der also die rechte Bedeutung der Schriften erst verstehen lehrt und für ihre rechte Benutzung bereits vorausgesetzt wird.[3])

b) Das Wort Gottes, auf welchem die Lehre des Christenthums beruht (not. a.), ist von demselben zu der von ihm bestimmten Zeit (*καιροῖς ἰδίοις*) kundgemacht in dem *κήρυγμα* (Vgl. §. 127, b.), womit der Apostel Paulus betraut ist (Tit. 1, 3. Vgl. 1 Tim. 1, 11: *τὸ εὐαγγέλιον — ὃ ἐπιστεύθην ἐγώ*. 2 Tim. 2, 8: *τὸ εὐαγγέλιόν*

---

[2]) Da Christus hier als der bezeichnet wird, der durch das Evangelium wirkt, so könnte man geneigt sein, die *λόγοι τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ* (1 Tim. 6, 3) als Lehren, die von ihm stammen, zu fassen; allein unmöglich konnten diese noch erst als *ὑγιαίνοντες* bezeichnet werden und der Genitiv bezeichnet also ganz in paulinischer Weise (§. 127, b.) Christus als das Object der gesunden Lehre (Vgl. 2 Tim. 1, 8). Uebrigens ist auch die Bezeichnung des Evangeliums als Wort der Wahrheit weder den älteren (§. 143, a.), noch den Gefangenschaftsbriefen (§. 143, d.) fremd, welche letztere ebenfalls besonderen Nachdruck auf die Erkenntniß legen (§. 143, c.). Doch ist die Wahrheit hier ausschließlich als die Wahrheit der Lehre gedacht, und nie mehr, wie im älteren Paulinismus überwiegend, als praktisches Princip.

[3]) Auch in den älteren Briefen ist die Schrift A. Ts. recht eigentlich zur Belehrung und Zurechtweisung der Gläubigen bestimmt (Röm. 15, 4. 1 Cor. 10, 11 und dazu §. 122, b.), wie denn auch 1 Tim. 5, 18 dieselbe Gesetzesstelle (Deutr. 25, 4) in derselben Weise wie 1 Cor. 9, 9 (Vgl. §. 102, a. d.) verwerthet und 2 Tim. 4, 6 das Vergießen des Blutes im Märtyrertode als ein Trankopfer betrachtet wird wie Phil. 2, 17 (Vgl. §. 147, c.). Das Gesetz insbesondere ist gut (*καλός*. Vgl. Röm. 7, 16 und dazu §. 100, b.), aber nur, wenn es *νομίμως* d. h. der in ihm selbst liegenden Bestimmung gemäß gebraucht wird (1 Tim. 1, 8). Diese Bestimmung aber geht dahin, daß es für den Christen, weil er bereits *δίκαιος*, abrogirt ist (Vgl. §. 121) und nur für die nichtchristlichen Sünder seine Bedeutung hat (v. 9. 10), was wohl im Sinne von §. 100 zu verstehen ist, da v. 11 ausdrücklich auf das paulinische Evangelium verwiesen wird.

Er ist als κῆρυξ καὶ ἀπόστολος gesetzt für das Evangelium (2 Tim. 1, 11) oder das für jene Zeit bestimmte Zeugniß (1 Tim. 2, 6. 7: τὸ μαρτύριον καιροῖς ἰδίοις. Vgl. 2 Tim. 1, 8, wo τὸ μαρτύριον und τὸ εὐαγγέλιον synonym erscheinen, und dazu §. 127, b. Anmerk. 3). Er ist demnach ein Diener Gottes (Tit. 1, 1) und Apostel Jesu Christi durch den Willen Gottes (2 Tim. 1, 1. Vgl. §. 128, a.) oder κατ' ἐπιταγὴν θεοῦ (1 Tim. 1, 1. Tit. 1, 3), sofern das ihm als dem ehemaligen Lästerer und Verfolger (Vgl. 1 Cor. 15, 9 und dazu §. 128, d.), also dem größten Sünder erwiesene Erbarmen (1 Tim. 1, 13. 15) für alle Folgezeit vorbildlich sein sollte (v. 16). Dennoch beruht auch hier seine Erwählung auf einem der menschlichen Beurtheilung widersprechenden göttlichen Vorhererkennen (§. 128, a.). Christus hat ihn als treu erachtet, indem er ihn in die apostolische διακονία einsetzte (1 Tim. 1, 12); denn er hatte Gott in reinem Gewissen gedient von den Voreltern her (2 Tim. 1, 3) und sein Vergehen war in Unwissenheit verübt (1 Tim. 1, 13), was natürlich nicht ausschließt, daß es reines Erbarmen war, wenn die Gnade Christi groß genug wurde, um trotz der Größe seiner Schuld ihn zum Apostel anzunehmen (v. 14). Insbesondere ist nun Paulus bestimmt, das κήρυγμα so auszurichten, daß es die Heiden hören (2 Tim. 4, 17. Vgl. Röm. 1, 5 und dazu §. 128, d.), und somit der Lehrer der Heiden zu werden (1 Tim. 2, 7. 2 Tim. 1, 11: διδάσκαλος ἐθνῶν). Die Lehre, in welcher nach unsern Briefen das Wesen des Christenthums besteht, ist also die heidenapostolische Verkündigung des Paulus; seine Lehrart das Vorbild der rechten Lehre (2 Tim. 1, 13).

c) Die Situation der Pastoralbriefe bringt es mit sich, daß neben Paulus (not. b.) besonders seine Schüler als Träger der Lehre erscheinen. Auch Timotheus ist ein δοῦλος κυρίου (2 Tim. 2, 24. Vgl. Phil. 1, 1. Col. 4, 12 und dazu §. 142, f.), ein διάκονος Ἰησοῦ Χριστοῦ (1 Tim. 4, 6. 2 Tim. 4, 5. Vgl. Col. 1, 7. 4, 7 und dazu §. 142, f.),[4]) der im Kriegsdienste Christi (1 Tim. 1, 18. 2 Tim. 2, 3) oder in der Arbeit Gottes steht (2 Tim. 2, 15). Auf Grund des χάρισμα, das er empfangen (1 Tim. 4, 14. 2 Tim. 1, 6), hat er das Wort zu verkündigen (2 Tim. 4, 2), das Zeugniß von Christo oder das Evangelium (1, 8), er treibt das Werk eines Evangelisten, (4, 5. Vgl. §. 148, b.). Als solcher hat er insbesondere das Werk des Lehrens zu treiben (ἡ διδασκαλία: 1 Tim. 4, 11. 13. 16. 6, 2. Vgl. 2 Tim. 4, 2: διδαχή) und ebenso Titus (2, 7). Es kommt nun dabei vor Allem darauf an, daß der Schüler der Lehre des Meisters nachfolgt, sich durch sie in allem seinem Lehren bestimmen läßt (1 Tim. 4, 6. 2 Tim. 3, 10. 14). Die Hauptfrage aber, mit welcher sich unsere Briefe beschäftigen, ist die, wie für die Zukunft die Reinerhaltung der Lehre in den Gemeinden gesichert werde. Es soll die Lehrthätigkeit fortan nicht mehr der freien Uebung der Begabten überlassen bleiben (wie §. 133, b.), sondern es sollen die Apostel-

---

[4]) Das ἄνθρωπος τοῦ θεοῦ (1 Tim. 6, 11) scheint nach der folgenden Ermahnung und 2 Tim. 3, 17 nur den Christenstand im Allgemeinen zu bezeichnen.

schüler zuverlässige Männer aussuchen, welche sie ebenso mit der Führung des Lehramts beauftragen, wie der Apostel seine Schüler damit beauftragt hat (Vgl. die παραθήκη: 1 Tim. 6, 20. 2 Tim. 1, 14), damit diese fähig werden für die weitere Fortpflanzung derselben Sorge zu tragen (2 Tim. 2, 2). Dies schließt natürlich nicht aus, daß dabei auch auf die formelle Begabung zur Lehrthätigkeit Rücksicht genommen werde. Um nun weiter den Einfluß der so mit dem Lehramt beauftragten auf die Gemeinden zu sichern, wird empfohlen, bei der Wahl der Bischöfe auf Lehrtüchtigkeit zu sehen (1 Tim. 3, 2. Vgl. 2 Tim. 2, 24: διδακτικός) und die in der Lehre thätigen Presbyter zu bevorzugen (1 Tim. 5, 17), so daß immermehr die Aemter der Lehre und der Gemeindeleitung auf denselben Personen ruhen und sich gegenseitig fördern, da auch die rechte Leitung der Gemeinde nur auf Grund der reinen Lehre erfolgen kann (Tit. 2, 1. Vgl. 1, 9). Von dem Bischofe aber wird dann verlangt, daß er festhalte an dem der (empfangenen) Lehre gemäßen, glaubwürdigen Worte (Tit. 1, 9).

d) Der Grund, weshalb unsere Briefe das Christenthum hauptsächlich als Lehre fassen (not. a.) und für die Reinerhaltung derselben vor Allem besorgt sind (not. c.), liegt in den Zeitverhältnissen. Es haben sich Viele von der Wahrheit abgewendet (Tit. 1, 14. Vgl. 1 Tim. 6, 5. 2 Tim. 2, 18) und es steht zu befürchten, daß dies in Zukunft in immer umfassenderem Maße der Fall sein wird (2 Tim. 4, 4). Es ist eine fälschlich sogenannte Gnosis aufgekommen (1 Tim. 6, 20), die zwar nicht als grundstürzende Irrlehre erscheint, aber als eine Beschäftigung mit leeren, unnützen, thörichten, ja profanen Streitfragen (ματαιολογία: 1 Tim. 1, 6. Tit. 1, 10. μωραὶ ζητήσεις: 2 Tim. 2, 23. Tit. 3, 9. βέβηλοι κενοφωνίαι: 2 Tim. 2, 16. 1 Tim. 6, 20), die nur Streit und Zwietracht erzeugen (1 Tim. 1, 4. 6, 4. 2 Tim. 2, 14. 23. Tit. 3, 9). Der αἱρετικὸς ἄνθρωπος (Tit. 3, 10) ist kein Häretiker im späteren Sinne, sondern einer, der Spaltungen anrichtet (αἱρέσεις im Sinne von 1 Cor. 11, 19. Gal. 5, 20). Es ist keine besondere Milde, die sich dieser Irrlehre gegenüber ausspricht (Baur, S. 343), sondern dieselbe liegt in der Natur der Sache. Es giebt Irrlehren, welche auch hier als dämonische gebrandmarkt werden (1 Tim. 4, 1), aber diese werden erst von der Zukunft befürchtet; die gegenwärtige Verirrung ist ein ἑτεροδιδασκαλεῖν (1 Tim. 1, 3. 6, 3), ein Lehren fremdartiger Dinge, die man am besten einfach abweist (1 Tim. 4, 7. Tit. 3, 9. 2 Tim. 2, 16), ohne sich auf ein Disputiren darüber einzulassen (2 Tim. 2, 22—24). Denn dies Treiben wird erst gefährlich, wenn es sich gegen die Wahrheit versteift (Tit. 1, 9. 2 Tim. 3, 8), wo man dann freilich den Schwätzern einfach das Maul stopfen muß (Tit. 1, 10. 11), und die Vorliebe dafür ist jedenfalls Symptom einer krankhaften Richtung (1 Tim. 6, 4). Ihr gegenüber erscheint die rechte Lehre (ἡ καλὴ διδασκαλία: 1 Tim. 4, 6) als die gesunde Lehre (1 Tim. 1, 10. Tit. 1, 9. 2, 1), als die λόγοι ὑγιαίνοντες (1 Tim. 6, 3. 2 Tim. 1, 13. Vgl. Tit. 2, 8) und der Inhalt dieser gesunden Lehre ist eben die Wahrheit (2 Tim. 4, 3, vgl. v. 4). Je mehr nun die Krankhaftigkeit der Zeit auf dem Gebiete der Lehre

zur Erscheinung kam, um so mehr mußte diese Seite betont werden; je mehr die Gesundheit derselben dadurch gefährdet wurde, um so mehr mußte das Interesse für die Reinerhaltung der Lehre sich geltend machen.

§. 151. Der Glaube und die Frömmigkeit.

Ist das Christenthum wesentlich als Lehre gefaßt, so ist der Glaube die zuversichtliche Ueberzeugung von der Wahrheit derselben, welche durch das falsche Erkenntnißstreben wankend gemacht wird.a) Dies geschieht vornämlich dann, wenn der Glaube selbst nicht mehr gesund ist, weil er nicht mehr ungeheuchelt auf der durch das gute Gewissen bezeugten Herzenslauterkeit ruht.b) Die Gesundheit des Glaubens nämlich hängt von der normalen Grundrichtung des religiösen Lebens, von der Frömmigkeit ab, mit welcher die gesunde Lehre aufs Tiefste verwachsen ist.c) Daher kennzeichnen sich die Lehrverirrungen der Gegenwart von selbst als Symptome einer krankhaften Verderbniß des religiösen Lebens.d)

a) Die gesunde Lehre (§. 150, d.) setzt subjectiv voraus den Glauben d. h. die zuversichtliche Ueberzeugung von der Wahrheit dieser Lehre. Daher erscheint er als Complement derselben, wenn Timotheus genährt wird durch die Worte, in welchen sich der Glaube und die rechte Lehre ausspricht (1 Tim. 4, 6) und wenn nach Tit. 1, 9 das glaubwürdige Wort als der Lehre entsprechend charakterisirt wird. Die in unseren Briefen so häufige Formel: πιστὸς ὁ λόγος (1 Tim. 3, 1. Tit. 3, 8) beweist, daß es der wahren Lehre eigenthümlich ist, Glauben zu verdienen, wie das Wort Gottes selbst (2 Tim. 2, 11, vgl. mit v. 9), und wird 1 Tim. 1, 15. 4, 9 ausdrücklich dahin erklärt, daß sie einer vertrauensvollen Annahme werth ist. Die πίστις steht also nicht im objectiven Sinne eines Inbegriffs von Wahrheiten, welcher als stehende Lehre galt, wie Baur, S. 342 meint, vielmehr ist sie die Form, in welcher die Wahrheit (als der Inhalt der rechten Lehre, vgl. §. 150, a.) zunächst subjectiv angeeignet wird. Daher ist Paulus ein διδάσκαλος — ἐν πίστει καὶ ἀληθείᾳ (1 Tim. 2, 7) und die πίστις ist vielmehr die Voraussetzung der ἐπίγνωσις ἀληθείας (4, 3. Tit. 1, 1). Da aber freilich der Glaube das erste und nächste ist, wodurch die Wahrheit angeeignet wird, so muß jeder Abfall vom Glauben (1 Tim. 4, 1. 6, 10) immer auch einen Abfall von der Wahrheit (Tit. 1, 14) mit sich bringen, das ἀστοχεῖν περὶ τὴν πίστιν (1 Tim. 6, 21. Vgl. 1, 6) immer auch ein ἀστοχεῖν περὶ τὴν ἀλήθειαν (2 Tim. 2, 18) sein. War die Bildung des Glaubensbegriffs bei Paulus von der Beziehung auf die Wahrheit der evangelischen Verkündigung ausgegangen (Vgl. die πίστις ἀληθείας in den Thessalonicherbriefen und dazu §. 81, d.) und dieses Moment stets neben der Umbildung des Begriffs in der Rechtfertigungslehre festgehalten (§. 113, d. 141, g.), so mußte das-

selbe hier wieder in dem Maße in den Vordergrund treten, als das Christenthum überwiegend als die rechte Lehre gefaßt war. Die echten Kinder des Apostel d. i. seine Schüler, die von ihm die reine Lehre überkommen haben (§. 150, c.), charakterisiren sich durch ihren mit ihm gemeinsamen Glauben (Tit. 1, 4. 1 Tim. 1, 2. Vgl. *οἱ πιστοί*: 1 Tim. 4, 3. 10. 12. 5, 16. 6, 2) und jede Freundschaftsverbindung mit ihm, die er anerkennen soll, muß in diesem Glauben wurzeln (Tit. 3, 15). Dieser Glaube ist aber natürlich in der Gegenwart ebenso bedroht wie die gesunde Lehre; die, welche das Ziel der Wahrheit verfehlt haben, machen Andere in ihrem Glauben irre (2 Tim. 2, 18). Wer sich mit dem falschen Erkenntnißstreben einläßt, verfehlt das Ziel des Glaubens (1 Tim. 6, 21: *περὶ τὴν πίστιν ἠστόχησαν*), das natürlich in einer immer festeren Zuversicht von der Wahrheit und Vollgenugsamkeit der gesunden Lehre besteht, und wer so einmal im Glauben wankend geworden, der wendet sich zur *ματαιολογία* (1 Tim. 1, 6).

b) Es kommt nicht nur auf den Glauben überhaupt (not. a.), sondern auch darauf an, daß derselbe ungeheuchelt sei (1 Tim. 1, 5. 2 Tim. 1, 5). Es giebt also auch eine *πίστις*, die man sich selbst oder anderen nur einredet, wie es auch eine Heuchelei der Lügenlehrer giebt, die selbst an ihre Lehren nicht glauben (1 Tim. 4, 2). Der ungeheuchelte Glaube (1 Tim. 1, 5) geht daher wie nach 2 Tim. 2, 22 der Ausdruck desselben, das Anrufen des Herrn oder das specifische Christenbekenntniß (Vgl. 1 Cor. 1, 2 und dazu §. 105, b.) hervor aus einem reinen d. h. von Falschheit und eigennützigen Motiven freien Herzen (Vgl. §. 95, b.). Das Bewußtsein um diese Lauterkeit ist die *καθαρὰ* (2 Tim. 1, 3) oder *ἀγαθὴ συνείδησις* (Vgl. §. 134, c.) und beide sind daher 1 Tim. 1, 5 die Voraussetzung des ungeheuchelten Glaubens, wie umgekehrt die Heuchelei der Lügenlehrer es mit sich bringt, daß sie ein Brandmal an ihrem Gewissen tragen (1 Tim. 4, 2), sofern dasselbe mit dem Bewußtsein der Heuchelei und Unlauterkeit befleckt ist (Vgl. Tit. 1, 15). Wie es also nach §. 150, d. auf die Gesundheit der Lehre ankommt, so kommt es ebenso auch auf die Gesundheit des Glaubens an (Tit. 1, 13. 2, 2: *ὑγιαίνειν ἐν* oder *τῇ πίστει*). Das reine Gewissen, auf welchem diese Gesundheit beruht, ist nämlich gleichsam das Gefäß, in welchem das Geheimniß des Glaubens bewahrt wird (1 Tim. 3, 9). Wer dasselbe leichtsinnig und gleichgültig verloren gehen läßt und so gleichsam von sich stößt (*ἥν — ἀπωσάμενοι*), der leidet am Glauben Schiffbruch (1, 19). Wo das gute Gewissen um die Lauterkeit des eigenen Wahrheitsstrebens fehlt, da ist auch der Glaube kein ungeheuchelter mehr, und wo die Ueberzeugung keine aufrichtige mehr ist, da ist es natürlich leicht, das Interesse von der Wahrheit ab auf fremdartige Dinge zu lenken. Darum hieß es 1 Tim. 1, 6, daß die, welche vom ungeheuchelten Glauben abgekommen sind, sich zur *ματαιολογία* wenden (not. a.). Dabei ist es natürlich gleich, ob die Unlauterkeit, durch welche das gute Gewissen verloren geht, besteht in einem Mangel an aufrichtigem Streben nach der Wahrheit oder in einer sündhaften Richtung auf

die irdischen Güter.. Auch die Richtung des Herzens auf den Geiz ist mit einem Verlust des guten Gewissens verbunden, der sich in schweren Gewissensbissen zeigt, und führt daher zur Abirrung vom Glauben (1 Tim. 6, 10); denn ein auf das Irdische gerichteter Sinn kann nicht das lautere Streben nach der Wahrheit haben, das allein zu einer ungeheuchelten und darum unerschütterlichen Ueberzeugung führt. So führen unsere Briefe die Lehrverirrungen ihrer Zeit auf eine krankhafte Beschaffenheit des Glaubens zurück, die ihren tiefsten Grund in dem Mangel der durch das gute Gewissen bezeugten Herzenslauterkeit hat.

c) Die Herzenslauterkeit, welche die Voraussetzung des rechten Glaubens ist (not. b.) kann offenbar nur da stattfinden, wo es an der Grundlage alles religiösen Lebens, der *εὐσέβεια* nicht fehlt. Dieser Lieblingsausdruck unserer Briefe bezeichnet die fromme Verehrung Gottes (Vgl. 1 Tim. 2, 10: *θεοσέβεια*), welche der kindlichen pietas (1 Tim. 5, 4) analog gedacht ist. Wo sie nicht erheuchelt ist, da muß sie sich als thatkräftig erweisen (2 Tim. 3, 5) und das ganze christliche Leben durchdringen und bestimmen (2 Tim. 3, 12. Tit. 2, 12.[1] 1 Tim. 2, 2); daher muß sie vor Allem erstrebt werden (1 Tim. 4, 7) als der wahre Gewinn (v. 8. 6, 6). Es ist nicht richtig, wenn Baur, S. 341 behauptet, daß an die Stelle der paulinischen *πίστις* in unseren Briefen der allgemeine Begriff der Religiosität trete. Wie die *εὐσέβεια* 1 Tim. 6, 11 neben der *πίστις* steht, so erhellt aus not. b., daß sie vielmehr der Lebensgrund sein muß, aus welchem allein der rechte Glaube hervorgeht. Das *μυστήριον τῆς πίστεως* (1 Tim. 3, 9) ist zugleich ein *μυστήριον τῆς εὐσεβείας* (v. 16), weil nur die wahre Frömmigkeit zum Glauben an die Wahrheit führen kann. Dieses *μυστήριον* ist aber seinem Inhalt nach nichts anderes als die *ἀλήθεια* (v. 15); daher heißt dieselbe auch Tit. 1, 1 die der Frömmigkeit gemäße, ihr verwandte Wahrheit. Ebenso ist die Lehre, welche diese Wahrheit verkündet, *ἡ κατ' εὐσέβειαν διδασκαλία* (1 Tim. 6, 3) und dieses gerade ist nach dem Context die gesunde Lehre. Je mehr von der einen Seite unsere Briefe das Christenthum als Lehre zu fassen sich bewogen finden (§. 150), um so stärker betonen sie, daß es sich dabei nicht um eine Summe theoretischer Wahrheiten handle, gegen welche der innere Zustand des Menschen sich irrelevant verhalte. Vielmehr ist die normale Grundrichtung des inneren Lebens, die *εὐσέβεια*, durchaus nothwendig, um die ihr allein entsprechende Wahrheit und Lehre aufzunehmen. Für die von der Wahrheit abgekommenen bedarf es der Sinnesänderung, um zur Er-

---

[1]) Wie in dieser Stelle *δικαίως* neben *εὐσεβῶς* steht, so steht das ähnliche *ὅσιος* (Vgl. 1 Tim. 2, 8) neben *δίκαιος*: Tit. 1, 8 (Vgl. Eph. 4, 24: *δικαιοσύνη καὶ ὁσιότης*; 1 Thess. 2, 10: *ὁσίως καὶ δικαίως*). Wie die *εὐσέβεια* der kindlichen pietas verwandt ist (1 Tim. 5, 4), so erscheint 2 Tim. 3, 2 die Impietät (*ἀνόσιος*) neben dem Ungehorsam und der Undankbarkeit gegen die Eltern.

kenntniß der Wahrheit zu gelangen (2 Tim. 2, 25), und wie die Frömmigkeit das gesammte sittliche Verhalten bestimmt (s. o.), so liegen auch in der ihr verwandten gesunden Lehre alle Motive zu dem rechten sittlichen Ermahnen (Tit. 1, 9. 2, 1), das immer zugleich die Aufgabe des Lehrers ist (1 Tim. 5, 1. 6, 2. 2 Tim. 4, 2. Tit. 2, 6. 15). Alles Sündenwesen dagegen, das im tiefsten Grunde ἀσεβές und ἀνόσιον ist (1 Tim. 1, 9), widerspricht der gesunden Lehre (v. 10). Auch der Glaube kann, weil er in der εὐσέβεια wurzelt, mit der Unsittlichkeit nicht bestehen. Jede Verletzung der nächstliegenden sittlichen Pflichten ist eine Verletzung des Glaubens und degradirt noch unter den Ungläubigen (1 Tim. 5, 8), während andererseits aus dem ungeheuchelten Glauben (not. b.) auch die Liebe hervorgeht (1, 5).

d) Der Grund, weshalb unsere Briefe so nachdrücklich die innere Verwandtschaft der gesunden Lehre mit der Frömmigkeit hervorheben (not. c.), liegt vorzugsweise darin, daß sich dadurch zugleich die Lehrverirrungen ihrer Zeit (§. 150, d.) als Erscheinungsform einer krankhaften Verderbniß der tiefsten Grundrichtung des religiösen Lebens charakterisiren. Der Verlust der Wahrheit wie die Untüchtigkeit zum Glauben wird zunächst auf eine krankhafte Verderbniß des νοῦς d. h. des natürlichen Organs für das Gottes- und Sittenbewußtsein (§. 95, a. 120, c.) zurückgeführt (1 Tim. 6, 5. 2 Tim. 3, 8); aber diese Verderbniß ist eine selbstverschuldete. Die Abneigung gegen die gesunde Lehre geht Hand in Hand mit einer Vorliebe für solche Lehrer, welche die Ohren kitzeln, indem sie nur Dinge lehren, die den sündhaften Neigungen der Hörer (κατὰ τὰς ἰδίας ἐπιθυμίας) entsprechen (2 Tim. 4, 3. 4). Die Irrlehrer sind gewinnsüchtig (Tit. 1, 11) und benutzen das, was sie als ihre Frömmigkeit vor sich hertragen (die μόρφωσις εὐσεβείας: 2 Tim. 3, 5) als Erwerbsmittel (1 Tim. 6, 5). Die Grundrichtung ihres Wesens ist die ἀσέβεια*); denn wenn das profane leere Geschwätz der Irrlehrer (§. 151, d.), wo ihm irgend Vorschub geleistet wird, immer tiefer in die Irreligiosität hineinführt (2 Tim. 2, 16), so muß es von vornherein mit dieser ebenso verwandt sein, wie die gesunde Lehre mit der Frömmigkeit. Eben darum kann der darin befangene nur durch Sinnesänderung zur Erkenntniß der Wahrheit gelangen (2, 25 und dazu not. c.) und daher thut demselben ein παιδεύειν (ibid. Vgl. 1 Tim. 1, 20), ἐλέγχειν (Tit. 1, 9. 13. Vgl. 2 Tim. 4, 2), νουθετεῖν (Tit. 3, 10) Noth. Wer sich aber dagegen verstockt, der ist für einen unverbesserlichen Sünder zu achten, der sich selbst das Urtheil gesprochen hat (v. 11). Die große Gefahr der ungesunden Lehre liegt eben darin, daß sie wie ein Krebsgeschwür um sich frißt, weil sie an dem krankhaften Zustand des religiösen Lebens immer neue Nahrung findet (2 Tim. 2, 17).

---

*) Während der Begriff der εὐσέβεια in den älteren Briefen nicht vorkommt, erscheint die ἀσέβεια nach §. 96, d. als Charakteristicum des vorchristlichen, insbesondere des heidnischen Zustandes und ebenso hier Tit. 2, 12 (Vgl. 1 Tim. 1, 9).

§. 152. Die heilbringende Gnade.

Der Inhalt der gesunden Lehre ist die Botschaft von der Errettung der Sünder, welche Gott unser Erretter in Christo als dem Heilsmittler beschafft hat. a) Die vom Verderben Erretteten empfangen aber das ewige Leben in der Gemeinschaft mit dem auferstandenen Christus und Antheil an der göttlichen Herrlichkeit. b) Das Heilsprincip ist auch hier die göttliche Gnade, die vor ewigen Zeiten den Heilsplan gefaßt hat und in Christo erschienen ist, um unsere Errettung ins Werk zu setzen. c) Das schließt aber nicht aus, daß die Errettung und das Leben von dem Verhalten des Menschen abhängig bleibt und daher auch unter den Gesichtspunkt der Vergeltung gestellt werden kann. d)

a) Der Inhalt der gesunden Lehre ist auch in unsern Briefen eine frohe Botschaft (§. 150, b.), deren Kern darin besteht, daß Gott alle Menschen erretten will (1 Tim. 2, 4). Dies setzt voraus, daß alle Menschen der Errettung bedürfen und ohne sie dem Verderben (*ὄλεθρος καὶ ἀπώλεια*: 1 Tim. 6, 9. Vgl. §. 86, a. 88, d.) verfallen sind. Um an die Heilsbedürftigkeit zu erinnern, die zu dieser Errettung den Anlaß gab (Tit. 3, 5), wird v. 3 der vorchristliche Zustand aller Menschen (indem das *ἡμεῖς* ausdrücklich die ehemaligen Juden einschließt) charakterisirt durch den Irrwahn (*πλανώμενοι*), welcher eine Folge der Verderbniß des *νοῦς* ist (*ἀνόητοι*), und durch den principiellen Ungehorsam (*ἀπειθεῖς*), der die Knechtung durch die Begierden (*δουλεύοντες ἐπιθυμίαις*) und die Sünden der Lieblosigkeit zur Folge hat. [1]) Die gesunde Lehre zeigt also den Weg zur Errettung; denn wer bei ihr verharrt, verhilft den Hörern dazu (1 Tim. 4, 16), sie ist das Ziel der im Glauben erfahrenen Wirkung der Schrift (2 Tim. 3, 15 und dazu §. 150, a.) wie der apostolischen Wirksamkeit (2 Tim. 2, 10). In dieser Hervorhebung der *σωτηρία* erinnern unsere Briefe am meisten an die ursprünglichste Form der heidenapostolischen Verkündigung

[1]) Diese Schilderung erinnert mehrfach an die Charakteristik des Heidenthums in den älteren Briefen (§. 96, d.), dem ja die Juden in ihrem Verhalten auch nach ihnen thatsächlich gleichstehen (§. 90, d. 100, a. Vgl. §. 141, d.). Von den ungläubigen Juden speciell scheinen mir auch die Worte Tit. 1, 15. 16 verstanden werden zu müssen. Sie bekennen sich zu Gott, verleugnen ihn aber durch ihre Werke (Vgl. Röm. 2, 17. 23); trotz ihres Abscheus vor den Götzen (Röm. 2, 22) sind sie selbst *βδελυκτοί*, trotz ihres vorgeblichen Gesetzeseifers (Röm. 2, 23) sind sie *ἀπειθεῖς* wie die Heiden. In Folge davon ist ihr *νοῦς* (Vgl. §. 151, d.), wie ihre *συνείδησις* (Vgl. §. 151, b.) durch ihre Sünden befleckt. Auch hier sind die ins Verderben führenden (1 Tim. 6, 9) Begierden das Charakteristicum des vorchristlichen Zustandes (Tit. 3, 3. 2, 12: *κοσμικαὶ ἐπιθυμίαι*. Vgl. §. 91, b.). Bemerkenswerth ist, daß nirgends die Sünde auf die *σάρξ* zurückgeführt wird, während die wiederholte Erwähnung des *νοῦς* sehr an die eigenthümlich paulinische Psychologie erinnert.

Pauli (§. 81) und an die urapostolische Predigt (§. 45, d. 60, b. c. 39, a.). Eigenthümlich ist ihnen aber, daß Gott selbst gern als unser Erretter bezeichnet wird (Tit. 3, 4). Als solcher ist er es, von dem die christliche Lehre stammt (Tit. 2, 10 und dazu §. 150, a.), auf dessen Befehl sie von dem Apostel verkündet wird (1 Tim. 1, 1. Tit. 1, 3 und dazu §. 150, b.), der die Errettung Aller beabsichtigt (1 Tim. 2, 3. 4. Vgl. übrigens 1 Cor. 1, 21) und auf den sich darum die Hoffnung der Christen gründet (1 Tim. 4, 10. Vgl. 5, 5. 6, 17). Wenn es 2 Tim. 1, 9. Tit. 3, 5 heißt, daß er uns errettet hat, so sahen wir auch §. 123, b., daß die Errettung proleptisch als bereits geschehen betrachtet werden kann, sobald die dazu nothwendigen Veranstaltungen getroffen. Diese Veranstaltungen sind aber in Christo getroffen. Die Errettung beruht also auch hier in ihm als dem Heilsmittler (2 Tim. 2, 10. Vgl. §. 104, d.), daher ist das Evangelium das Zeugniß von ihm (1, 8. 2, 8. Vgl. 1 Tim. 6, 3 und dazu §. 150, a. Anmerk. 2) und auch er kann als unser σωτήρ bezeichnet werden (Tit. 1, 4. 3, 6. Vgl. Phil. 3, 20. Eph. 5, 23. und dazu §. 142, d.). Als solcher ist er auf Erden erschienen (2 Tim. 1, 10), um Sünder zu erretten (1 Tim. 1, 15) und wird bei seiner Parusie wiedererscheinen (Tit. 2, 13), um dann die Errettung zu vollenden (2 Tim. 4, 18). Er ist darum der Urheber der Christenhoffnung (1 Tim. 1, 1. Vgl. Col. 1, 27).

b) Als das positive Correlat zu der Errettung erscheint auch hier, wie in den älteren Briefen (§. 123, c.), das Leben und zwar als ζωὴ αἰώνιος. Diese ist ebenso wie jene (not. a.) der Gegenstand der Christenhoffnung (Tit. 3, 7), sofern der Christ zu ihr berufen ist (1 Tim. 6, 12). Dieses Leben hat Gott, der nicht lügen kann, von uran (in allen Propheten) verheißen (Tit. 1, 2), insbesondere aber hat Christus sich als unser σωτήρ erwiesen, indem er durch das Evangelium ζωὴ καὶ ἀφθαρσία ans Licht gebracht (2 Tim. 1, 10), so daß die Verheißung des in Christo begründeten Lebens (2 Tim. 1, 1) auch als die im Evangelio gegebene Verheißung gedacht werden kann, zumal in letzterer Stelle diese Verheißung als dasjenige erscheint, was dem Apostel, als dem specifischen Verkünder des Evangeliums (§. 150, b.), die Norm für sein Wirken anweist. In Christo aber ist dies Leben begründet, sofern uns in der Lebensgemeinschaft mit ihm (2 Tim. 2, 11), dem Auferstandenen (v. 8), das Leben zu Theil wird (Vgl. §. 123, c.). Dieses Leben aber ist nicht nur ein unvergängliches (2 Tim. 1, 10), es ist eben darum auch das einzig wahre Leben (ἡ ὄντως ζωή: 1 Tim. 6, 19). Daß es auch hier, wie §. 124, a., durch die Auferstehung vermittelt gedacht ist, zeigt die Polemik gegen eine spiritualistische Umdeutung derselben (2 Tim. 2, 18). Gemäß dieser Hoffnung werden wir nach Tit. 3, 7: κληρονόμοι[a]) und die κληρονομία be-

---

[a]) Es ist dies die einzige Stelle, in welcher der paulinische Begriff der Kindschaft, zu welchem der der Erbschaft das Correlat bildet, in unseren Briefen anklingt. Nirgends heißt Gott unser Vater, doch heißen die Christen ἀδελφοί (1 Tim. 4, 6. 6, 2. 2 Tim. 4, 21).

steht auch hier wie §. 124, c. in der Theilnahme an der göttlichen Herrlichkeit. Die Errettung ist nach 2 Tim. 2, 10 verbunden mit ewiger Herrlichkeit und der Inhalt des Evangeliums kann darum auch bezeichnet werden als die Herrlichkeit des seligen Gottes (1 Tim. 1, 11 vgl. 6, 15), an der wir nach unserer seligen (Tit. 2, 13) Hoffnung Antheil empfangen sollen. Damit ist denn auch wie §. 124, d. das Mitherrschen mit Christo gegeben (2 Tim. 2, 12), der in seiner Herrlichkeit das Weltregiment Gottes theilt (Vgl. §. 157, b.).

c) Darüber kann kein Zweifel sein, daß auch hier, wie §. 104, c., die göttliche Gnade das wirksame Heilsprincip ist. In der Erscheinung Christi, auf welche wohl absichtlich das ἐπεφάνη anspielt, ist die Rettung bringende Gnade Gottes erschienen (Tit. 2, 11: ἡ χάρις τοῦ ϑεοῦ ἡ σωτήριος), durch sie werden wir gerechtfertigt (3, 7), in ihr zu allem guten Werk gekräftigt (2 Tim. 2, 1). Sie ist wohl auch unter der Gnade schlechthin gemeint, die in dem Schlußsegen aller drei Briefe den Lesern zum Geleit gewünscht wird (1 Tim. 6, 22. 2 Tim. 4, 22. Tit. 3, 15). Diese Gnade ist schon in dem vorzeitlichen Heilsrathschlusse den Christen verliehen und bildet dort ausdrücklich im Gegensatz zu dem Werkverdienst den Grund der Christenberufung (2 Tim. 1, 9). Sie ist ihnen aber nach dieser Stelle verliehen in Christo als dem Heilsmittler (Vgl. §. 144, a.) und erscheint auch 2, 1 als in ihm beruhend. Daß darum in den Eingangsgrüßen die Gnade, welche alles Heil des Menschen wirkt, von Gott und Christo abgeleitet wird (1 Tim. 1, 2. 2 Tim. 1, 2. Tit. 1, 4) ist ganz der paulinischen Weise analog (Vgl. §. 104, d.). Auch die Art, wie der dem Paulus in seiner Berufung zum Apostel gegebene Huldbeweis, welcher wesentlich darin bestand, daß Christus seine frühere Feindschaft (1 Tim. 1, 13) mit aller Langmuth übersah (v. 16 und dazu §. 150, b.), als seine übergroß gewordene Gnade bezeichnet wird (v. 14), hat nach §. 104, d. Anmerk. 1 in den älteren Briefen ihr Analogon. Auffallender ist, daß in den Eingangsgrüßen der Briefe (1 Tim. 1, 2. 2 Tim. 1, 2) ganz parallel mit der wirksamen Gnade die Barmherzigkeit erscheint, auf welche auch 1 Tim. 1, 13. 16 die Bekehrung Pauli, Tit. 3, 5 die Errettung aller Menschen zurückgeführt wird (Vgl. 2 Tim. 1, 16. 18), und daß Tit. 3, 4 (vgl. mit 2, 11) an die Stelle der χάρις die Güte und Menschenfreundlichkeit Gottes tritt. Es scheint hier demnach nicht mehr so bestimmt wie §. 104, c. 141, e. der technische Begriff der χάρις in seinem Unterschiede von ἔλεος und χρηστότης festgehalten zu sein.

d) Auch in den älteren Briefen schließt die Zurückführung alles Heils auf die göttliche Gnade (not. c.) nicht aus, daß die Heilsvollendung von dem Verhalten des Menschen abhängig bleibt (§. 125, a.). Und zwar ist es wie dort zunächst zwar das Verharren im Glauben (σωϑήσεται — ἐὰν μείνωσιν ἐν πίστει), aber zugleich das Verharren in dem neuen christlichen Leben (1 Tim. 2, 15), die treue Ausrichtung des dem Einzelnen gegebenen besonderen Berufs (4, 16: τοῦτο ποιῶν — σεαυτὸν σώσεις) und insbesondere die Geduld im Leiden (2 Tim. 2, 10, vgl. mit v. 11. 12), wodurch man die Errettung

(not. a.) erlangt. Daher kann auch die Schrift durch ihre lehrende und erziehende Wirksamkeit zur σωτηρία führen, vorausgesetzt daß der Glaube dieselbe recht verstehen lehrt (2 Tim. 3, 15. 16 und dazu §. 150, a.). Ebenso wird die Erlangung des ewigen Lebens (not. c.) 1 Tim. 1, 16 vom Glauben abhängig gemacht und erscheint dasselbe 6, 12 als der Siegespreis des Kampfes, den der Glaube um seine Bewährung namentlich in diesen Zeiten seiner Gefährdung (§. 151, a.) zu kämpfen hat. Erinnert schon dies an die Form, in welcher Paulus auch sonst die Vergeltungslehre mit seiner Gnadenlehre vereinbar gefunden hat (§. 125, c.), so heißt es 2 Tim. 2, 5 ausdrücklich, daß der Siegerkranz nur ertheilt wird, wenn man νομίμως gekämpft hat, und nach 4, 8 wird der gerechte Richter den Kranz, der die menschliche Gerechtigkeit lohnt (Vgl. §. 88, a.), denen geben, welche den guten Kampf (Vgl. auch 1 Tim. 1, 18. 2 Tim. 2, 3. 4 und dazu 2 Cor. 10, 4) treu durchgekämpft haben und in Folge dessen verlangend seiner Erscheinung entgegensehen. Vom Gesichtspunkte dieser Vergeltung aus kann die Frömmigkeit (§. 151, c.) als Gewinn (1 Tim. 6, 6) und Nutzen bringend dargestellt werden (Vgl. 1 Cor. 13, 3. 15, 32), aber auch nicht sofern sie etwas verdient, sondern sofern sie eine Verheißung für dieses (Vgl. Eph. 6, 3 und dazu §. 142, e.) und für das zukünftige Leben hat (1 Tim. 4, 8), auf Grund derer man allein hier willig Mühsal und Schmach tragen kann (v. 10). Die treue Ausrichtung des speciellen Berufes, den einer empfangen hat (οἱ καλῶς διακονήσαντες), erwirbt eine schöne Stufe d. h. eine Stufe, auf welcher man zur Seligkeit emporsteigt (Vgl. 4, 16), und die freudige Gewißheit derselben, die aber doch immer im Glauben beruht (3, 13), weil nur in ihm der geleistete Dienst an der Gemeinde eine Verheißung hat. Auffallender erscheint die Stelle 6, 19, nach welcher die, welche ihren Reichthum recht anwenden, sich eine gute Grundlage für die Zukunft aufspeichern, auf welche gleichsam fußend sie einst nach dem Preis des ewigen Lebens greifen können (Vgl. v. 12). Allein daß im Endgericht, wo über den Besitz des ewigen Lebens entschieden werden soll, nach den Werken gefragt wird, lehren auch die älteren Briefe (§. 125, b.) und die Ausdrucksweise unserer Stelle ist sichtlich beherrscht durch das Gedankenspiel, daß der, welcher hier seine Schätze recht ausgiebt, sich Schätze im Himmel sammelt, was deutlich an einen Ausspruch Christi anklingt (Matth. 6, 20 und dazu §. 35, c.). Auch die Strafvergeltung richtet sich nach den Werken (2 Tim. 4, 14. Vgl. 2 Cor. 11, 15 und dazu §. 125, c.) und 2, 12 wird die Aequivalenz derselben mit offenbarer Anspielung an einen Ausspruch Christi hervorgehoben (Matth. 10, 33 und dazu §. 35, d.). Obwohl alles dieses nicht unpaulinisch genannt werden kann, so muß doch zugegeben werden, daß das starke Hervortreten der Vergeltungslehre, wie schon die Anklänge an Aussprüche Christi zeigen, mehr an den urapostolischen Lehrtypus erinnert (Vgl. §. 65, a. b. §. 76, a. b.). Namentlich erinnert die Art, wie nach 2 Tim. 1, 16. 18 Christus dem Barmherzigkeit zu Theil werden läßt, der Erbarmen geübt hat, stark an Jac. 2, 13 (Vgl. §. 76, b.).

§. 153. Der Paulinismus der Pastoralbriefe.

Die Gnade erscheint auch hier als die rechtfertigende, die auf Grund des stellvertretenden Todes Christi das Leben bringt und nicht von unseren Werken abhängt.a) Im Zusammenhange mit dieser Lehre bezeichnet der Glaube auch hier das die Gnadenwirksamkeit bedingende Vertrauen auf Christum als den Mittler und Gott als den Urheber des Heils.b) Daneben erscheint die Taufe als das Rettungsmittel, sofern in ihr die Wiedergeburt vollzogen und der Geist mitgetheilt wird.c) Der Geist aber, oder Gott selbst und Christus wirkt das neue Leben, wogegen die Vorstellung der Lebensgemeinschaft mit Christo zwar nicht fehlt, aber doch zurücktritt.d)

a) Wenn wir auch schon vielfach Berührungen zwischen der Lehrweise unserer und der älteren paulinischen Briefe zu notiren hatten (Vgl. besonders §. 150, a. b. 151, a. 152, a. b. d.), so war doch das Einzige, worin wir bisher den eigenthümlich paulinischen Lehrcharakter hervortreten sahen, die Gnadenlehre (§. 152, c.). Die Gnade erscheint aber nun Tit. 3, 7 ausdrücklich als die rechtfertigende und zwar ganz im forensischen Sinne der älteren Briefe (§. 112, b.), da die Hoffnung auf das Kindestheil im ewigen Leben (§. 152, b.) an sie geknüpft wird (Vgl. §. 123, c.). Daß dies ewige Leben aber ans Licht gebracht werden konnte, beruht darauf, daß Christus als unser *σωτήρ* den Tod seiner Macht beraubt hat (2 Tim. 1, 10: *καταργήσας τὸν θάνατον*), was nur davon verstanden werden kann, daß er durch seinen stellvertretenden Tod dem Tode, welcher um der Sünde willen über uns herrschte, seinen Anspruch an uns nahm (Vgl. §. 109, c. d.). Insofern erscheint 1 Tim. 2, 6 die Selbsthingabe Christi (Vgl. §. 109, b.) als *ἀντίλυτρον ὑπὲρ πάντων*, was ebenso an die paulinische *ἀπολύτρωσις* erinnert (Vgl. §. 110, d.), wie an den Ausspruch Christi Matth. 20, 28 (Vgl. §. 25, d.)[1]). Wenn nun auch unsere Briefe nirgends ausdrücklich den Tod Christi in seiner Heilsbedeutung als den objectiven Grund der Rechtfertigung bezeichnen, so liegt doch diese Combination im Hintergrunde, wenn das durch sie vermittelte Leben auf die durch seinen Tod vermittelte Aufhebung des Todes gegründet wird. Und wenn auch nicht die Rechtfertigung selbst in den Gegensatz gestellt wird zu den Werken, so erscheint doch die Gnade, welche sie vollzieht, 2 Tim. 1, 9 ganz wie §. 104, b. als Gegensatz zu allem Werkverdienst (*οὐ κατὰ τὰ ἔργα ἡμῶν*) und ebenso

[1]) Anders wird der Zweck dieser Selbsthingabe (*ὅς ἔδωκεν ἑαυτὸν ὑπὲρ ἡμῶν*) bestimmt, wenn er Tit. 2, 14 als Reinigung von dem Sündenwesen der *ἀνομία* beschrieben wird (Vgl. 1, 15, wonach die Christen im Gegensatz zu den Ungläubigen *καθαροί* sind). Daß dies, als der mittelbare Erfolg des Todes Christi gedacht, nicht unpaulinisch ist, wie Baur, S. 339 meint, zeigt §. 111, b. 141, c.; wenn aber darauf der Begriff der *λύτρωσις* angewandt wird (*ἵνα λυτρώσηται ἡμᾶς*), so erinnert dies allerdings mehr an die petrinische Lehrweise (§. 57, a.).

Tit. 3, 5 die Errettung als nicht ausgehend von Werken (οὐκ ἐξ ἔργων), die etwa vom Menschen im Zustande der normalen Lebensbeschaffenheit (ἐν δικαιοσύνῃ) gethan wären.

b) Wenn Baur, S. 339 trotz der Antithese gegen alles Werkverdienst (not. a.) in unseren Briefen die paulinische These von dem rechtfertigenden Glauben vermißt, so erhellt zunächst aus 1 Tim. 1, 4, daß auch hier das specifische Wesen der neuen göttlichen Heilsanstalt im Glauben besteht (οἰκονομία θεοῦ ἡ ἐν πίστει). Dieser Glaube erscheint aber als die subjective Bedingung der göttlichen Gnadenwirkung, wenn nach v. 14 die Gnade nur am Glauben sich überreich erweist [2]), und der durch sie erwirkten Errettung (1 Tim. 2, 15 und dazu §. 152, d.). Echt paulinisch (Vgl. §. 113, b.) ist aber der Glaube, welcher zum ewigen Leben führt, das auf Christo als dem Heilsmittler ruhende Vertrauen (1 Tim. 1, 16: πιστεύειν ἐπ' αὐτῷ), welches nach 3, 13 (ἡ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ) [3]) erst die volle Heilszuversicht giebt (Vgl. §. 152, d.), oder das Gott, dem Urheber des Heils, geschenkte Vertrauen (2 Tim. 1, 12. Tit. 3, 8). Wenn daneben der §. 151, a. erörterte Begriff der πίστις festgehalten wird, so ist dies, wie dort gezeigt, nicht nur nicht unpaulinisch, es zeigt vielmehr, daß gerade wie in den älteren Briefen der Glaubensbegriff im Zusammenhange der näher entwickelten Lehre von der Heilserlangung jene eigenthümliche Umbildung erfahren mußte. Viel häufiger allerdings, wie in den älteren Briefen (Vgl. §. 82, c. 148, d.) erscheint die πίστις der Liebe und andern christlichen Tugenden coordinirt (1 Tim. 1, 14. 2, 15. 2 Tim. 1, 13. 3, 10. Tit. 2, 2), sogar mit Voranstellung der Liebe (1 Tim. 4, 12), der Gerechtigkeit (2 Tim. 2, 22) oder der Gerechtigkeit und Frömmigkeit (1 Tim. 6, 11). Allein einerseits zeigt 1 Tim. 1, 5, wo der Glaube ausdrücklich als Quelle der Liebe bezeichnet wird (Vgl. §. 151, c.), daß mit solchen Aufzählungen nicht nothwendig eine logische Coordination gegeben ist, und andererseits kann es zweifelhaft erscheinen, ob nicht in den meisten derselben an die Tugend der Treue zu denken ist, von der πίστις 1 Tim. 5, 12. 2 Tim. 4, 7. Tit. 2, 10 steht (Vgl. πιστός 1 Tim. 1, 12. 3, 11. 2 Tim. 2, 2. 13 und dazu §. 113, d. Anmerk. 4).

c) Wenn Tit. 3, 5 die Taufe (λουτρόν. Vgl. Eph. 5, 26) als Mittel der Errettung bezeichnet wird, so hat dieser Ausdruck zwar eine unmittelbarere Analogie bei Petrus (Vgl. §. 62, a.) als in den paulinischen Briefen; allein die Art, wie diese Bedeutung der Taufe vermittelt gedacht wird, ist doch echt paulinisch. Denn die παλιγγενεσία ist doch nur ein anderer Ausdruck für die in der Taufe vollzogene Neuschöpfung (§. 115, d.), und wenn Baur, S. 340 es für

---

[2]) Zu der eigenthümlichen Construction: ὑπερεπλεόνασεν ἡ χάρις — μετὰ πίστεως vgl. Luc. 1, 58: ἐμεγάλυνε κύριος τὸ ἔλεος αὐτοῦ μετ' αὐτῆς.

[3]) Daß 2 Tim. 3, 15 die πίστις ἡ ἐν Χριστῷ auch von dem Glauben im Sinne von §. 151, a. zu stehen scheint, hat nach §. 113, d. Anmerk. 3 seine Analogie auch in den älteren Briefen.

eine dem Paulus fremde Bestimmung erklärt, daß die Erneuerung durch die Geistesmittheilung an die Taufe geknüpft wird, so ist das nach §. 116, a. unrichtig. Allerdings wird in unserer Stelle auf die Errettung von dem Verderben reflectirt, nicht sofern die Sündenschuld dasselbe über den Menschen verhängt, sondern sofern der sündhafte Zustand des natürlichen Lebens (v. 3) dasselbe mit sich bringt, aber ganz analog ist Eph. 2, 5—8 (Vgl. §. 142, d.) und auch in den älteren paulinischen Briefen ist die Neuschöpfung ebenso nothwendig wie die Rechtfertigung (§. 116, d. 117, d.). Unpaulinisch würde es nur, wenn in v. 7 die Rechtfertigung als Folge der durch die Wiedergeburt beschafften Errettung (v. 5) oder der Geistesmittheilung (v. 6) erschiene; allein diese Gedankenverbindung ist keineswegs indicirt. Vielmehr tritt in dem Absichtssatze nur die Hinweisung auf die Rechtfertigung ein, weil die Erlangung des ewigen Lebens (welche nach §. 152, b. das Correlat der *σωτηρία* v. 5 ist) hier als der Erbestheil bezeichnet werden soll, das echt paulinisch (Vgl. §. 124, c. mit 114, b.) nur den auf Grund der Rechtfertigung Gerechtfertigten zu Theil werden kann. Die Stellung der Rechtfertigung nach der Wiedergeburt involvirt also hier so wenig wie 1 Cor. 6, 11 oder Eph. 2, 15. 16 ein logisches Consequens, ist aber freilich nur möglich, weil beide als selbstständige göttliche Gnadenthaten gedacht sind, die in keinem Causalnexus stehen (Vgl. 117, d. 142, a.).

d) Den nach not. c. in der Taufe mitgetheilten heiligen Geist (Tit. 3, 5) hat Gott ausgegossen durch Christum (v. 6) und er wohnet nun in uns (2 Tim. 1, 14). Er ist der Geist der Weissagung (1 Tim. 4, 1. Vgl. die *προφητεῖαι*: 1, 18. 4, 14), vor Allem aber echt paulinisch (Vgl. §. 116, c.) das Princip der Erneuerung (Tit. 3, 5: *ἀνακαίνωσις*. Vgl. Röm. 12, 2. Col. 3, 10) und des neuen Christenlebens, weil er die dazu nöthige Kraft und Liebe und Zucht im Menschen wirkt (2 Tim. 1, 7) und ihn seinen Beruf muthig zu erfüllen befähigt (v. 14). Als solcher ist er eine Kraft Gottes (Vgl. §. 116, b.), durch welche Gott selbst den Christen für das Evangelium leiden (v. 8) und ihren Beruf ausrichten hilft (v. 12), weshalb auch geradezu die Gnade Gottes als das bezeichnet werden kann, was uns Kraft verleiht (2, 1), und Gott als der, welcher den Verirrten zur Buße verhilft (v. 25). Von der anderen Seite kann auch Christus als der bezeichnet werden, der die Christen kräftigt (1 Tim. 1, 12. 2 Tim. 4, 17), dessen hülfreiches Geleit deshalb ihrem neuen Geistesleben (Vgl. §. 120, b.) angewünscht wird (2 Tim. 4, 22). Dagegen wird nur einmal das specifisch christliche *εὐσεβῶς ζῆν* (§. 151, c.) als ein Leben in der Gemeinschaft mit Christo charakterisirt (2 Tim. 3, 12: *ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*. Vgl. §. 115, b.) und zweimal die Liebe als *ἡ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* (1 Tim. 1, 14. 2 Tim. 1, 13. Vgl. §. 119, a.). Daß aber der ganze reiche Vorstellungskreis, der sich im Paulinismus um diesen Begriff gebildet hat, unseren Briefen geläufig ist, zeigt 2 Tim. 2, 11. 12, wo von dem Mitsterben mit Christo (Vgl. §. 115, c.) das schließliche Mitleben und Mitherrschen mit ihm abhängig gemacht wird (Vgl. §. 152, b.).

Vierundzwanzigstes Capitel.
Das Gemeindeleben.

§. 154. Die Kirche.

Die Kirche Gottes, welche die Bewahrerin der Wahrheit ist, er=
eint bald als Hauswesen Gottes, bald als Eigenthumsvolk Christi. a)
lerdings kennen auch unsere Briefe trotz der Allgemeinheit des gött=
hen Liebeswillens eine Erwählung und Berufung Einzelner. b) Allein
: Kirche ist nicht mehr die Gemeinschaft der Erwählten, sondern
se bilden nur den unerschütterlichen Grundstock der Gemeinde. c) Es
r bereits offener Abfall vorgekommen und Glieder der Gemeinde
tten sich als unverbesserlich erwiesen. d)

a) Der Pfeiler und die Grundveste der Wahrheit, welche den In=
lt der gesunden Lehre bildet (§. 150, a.), ist die Kirche (1 Tim. 3, 15)[1],
hat also, namentlich unter den Gefahren der Gegenwart (§. 150, d.)
e Aufgabe, die Erhaltung der Wahrheitserkenntniß in der Welt
her zu stellen, worauf die §. 150, c. erörterten Maßnahmen ab=
len. Im Uebrigen heißt sie, wie §. 132, a., *ἐκκλησία θεοῦ* (Vgl. 3, 5)
d wird als *οἶκος θεοῦ* bezeichnet (v. 15), womit aber nicht der
empel Gottes gemeint ist, wie es Baur, S. 342 nimmt, im Sinne
n §. 132, c., sondern das Hauswesen Gottes, in welchem er der
aushherr ist (2 Tim. 2, 21: *δεσπότης*) und die Bischöfe als Ver=
alter fungiren (Tit. 1, 7)[2]. In anderer Beziehung heißt die Ge=
mmtgemeinde Tit. 2, 14 das Eigenthumsvolk Christi (*λαὸς περι-
ούσιος*), wie sie bei Petrus das Eigenthumsvolk Gottes ist (Vgl.
51). Der Sache nach liegt darin nichts anderes, als was überall
i Paulus mit der *κυριότης* Christi gegeben ist, sofern dieser immer
nächst als Herr der Gläubigen gedacht ist (Vgl. §. 111, b.).

b) Ob 2 Tim. 1, 9 die göttliche Vorherbestimmung (*πρόθεσις*)
h auf die Bestimmung Einzelner zum Heil (wie §. 126, a.) oder
r auf den ewigen Heilsrathschluß Gottes (Vgl. §. 152, c.) über=
upt bezieht, kann zweifelhaft erscheinen, obwohl der ausdrückliche
egensatz gegen die eigenen Werke und der ganze Contert, welcher

---

[1]) Wie §. 146, c. steht auch hier *ἐκκλησία* von der Gesammtgemeinde; 5, 16
gegen von der Einzelgemeinde. In der Stelle 3, 5 zeigt sich, daß selbst, wo der Sache
ch es sich um die Einzelgemeinde handelt, gern diese in ihrem mit der Gesammt=
meinde identischen Wesen in den Blick gefaßt wird.

[2]) Auch Paulus nennt sich 1 Cor. 4, 1 einen *οἰκόνομος θεοῦ* (Vgl.
. 17) und an dieselbe Vorstellung erinnern die *οἰκεῖοι θεοῦ* Eph. 2, 19 (Vgl.
. 147, a.).

dem Einzelnen die Gewißheit geben soll, daß Gott in Folge der auf Grund seines eigenen ewigen Vorsatzes erfolgten Berufung ihm auch die Kraft verliehen wird zur Lösung der ihm gestellten Aufgabe (v. 8), entschieden für die erstere Auffassung spricht. Echt paulinisch aber (Vgl. §. 127, c. 128, a.) erscheint Tit. 1, 1 der Apostolat als bestimmt, in den Erwählten Gottes durch wirkungskräftige Verkündigung des Evangeliums den Glauben zu erzeugen (*ἀπόστολος — κατὰ πίστιν ἐκλεκτῶν θεοῦ*), wie es denn auch nach 2 Tim. 2, 10 die Sache der Apostel ist, für die Heilsvollendung der Erwählten [3]) thätig zu sein. Als der erste Schritt zur Realisirung und damit als Kennzeichen und Unterpfand der Erwählung erscheint auch 2 Tim. 1, 9 (s. o.) wie §. 127, a. die Berufung, die als von Gott ausgehend (Vgl. §. 117, a.) eine heilige heißt (*καλέσας κλήσει ἁγίᾳ*) und das ewige Leben gewährleistet (1 Tim. 6, 12). Je entschiedener somit die eigenthümlich paulinische Erwählungslehre hervortritt, um so weniger wahrscheinlich ist es, daß unsere Briefe einen mit ihr unvereinbaren Universalismus lehren sollten, wie Baur, S. 347 meint. Allein in der Stelle 1 Tim. 2, 4 begründet die Hinweisung auf den allerdings das Heil aller Menschen intendirenden Liebeswillen Gottes lediglich die Wohlgefälligkeit einer Niemanden ausschließenden Fürbitte (v. 1—3), kann aber eben darum nicht den zum Heil bestimmenden Erwählungsrathschluß meinen, wie sie denn auch ganz wie der echt paulinische Universalismus des göttlichen Heilsrathschlusses (Röm. 3, 29) auf die Einheit Gottes und des von ihm geordneten Heilsmittlers gestützt wird (v. 5). Dagegen wird 4, 10 ausdrücklich ein Unterschied gemacht zwischen dem Sinn, in welchem Gott der *σωτήρ* aller Menschen und in welchem er der *σωτήρ* der (erwählten) Gläubigen ist (*μάλιστα πιστῶν*), und dieser kann nur darin bestehen, daß er nur für diese wirklich ist, was er für jene seiner Liebe nach sein möchte (2, 4). In der Stelle Tit. 2, 11 endlich soll das *πᾶσιν ἀνθρώποις* lediglich die pädagogische Absicht der göttlichen Heilsoffenbarung als für alle Classen und Stände verbindlich darstellen, nachdem die speciellen Vorschriften für dieselben v. 1—10 im Einzelnen besprochen sind.

c) In den älteren Briefen besteht die Gemeinde aus lauter Erwählten (Vgl. §. 127, a.). In der Stelle 2 Tim. 2, 20 dagegen wird auf das Haus Gottes (not. a.) der Satz angewandt, daß in jedem Hause es sehr mannigfaltige Geräthe gebe, und insbesondere einen Grundunterschied zwischen solchen, die zu ehrenvollem und die zu unehrenhaftem Gebrauche bestimmt sind (Vgl. Röm. 9, 21). Allerdings scheint es nun, als läge es in der Hand des Einzelnen, zu welcher der beiden Arten er gehören wolle, da er durch Absonderung von den unehrenhaften Geräthen sich zum *σκεῦος εἰς τιμήν* reinigen kann (v. 21). Aber darin liegt doch nur, daß hier wie nirgends die göttliche Gnaden-

[3]) Wenn 1 Tim. 5, 21 die Rede ist von *ἐκλεκτοὶ ἄγγελοι*, so steht *ἐκλεκτός* hier im Sinne von: auserlesen, wie Röm. 16, 13 (Vgl. §. 126, Anmerk. 1).

wirkung das eigne Streben und die eigne Verantwortlichkeit aufheben darf (Vgl. §. 152, d.). Daß aber die *σκεύη εἰς τιμήν* wirklich die Erwählten sind und darum diese nur einen Theil der Gemeinde ausmachen, liegt unzweideutig im Zusammenhange mit v. 19. Die hergebrachte Auslegung dieses Verses übersieht, daß im Gegensatz zu denen, deren Glaube durch die Irrlehrer umgestürzt zu werden vermag (v. 18), der dennoch feststehende Grundstein Gottes (*ὁ μέντοι στερεὸς θεμέλιος τοῦ θεοῦ ἕστηκεν*) nur derjenige Theil der Gemeinde sein kann, bei welchem ein solches *ἀνατρέπειν* nicht möglich ist, weil er auf Grund der Erwählung in aller Versuchung bewahrt wird.[4]) Daher trägt auch dieser Grundstein die Siegelinschrift: „der Herr hat die Seinen erkannt", wie nach §. 126, d. alle Erwählung auf dem göttlichen Vorhererkennen beruht (Vgl. auch §. 150, b.), während die zweite Siegelinschrift darauf hinweist, daß nur in dem steten Sichscheiden von aller Ungerechtigkeit (der *σκεύη εἰς ἀτιμίαν*. Vgl. v. 21) die subjective Bürgschaft für die Zugehörigkeit zu diesem *θεμέλιος* liegt, die objectiv in der göttlichen Erwählung beruht.

d) Der Grund der not. c. erörterten Abweichung von dem älteren Paulinismus liegt klar zu Tage in den Erfahrungen, welche unsere Briefe voraussetzen. Es waren Fälle vorgekommen, daß Einzelne sich vom rechten Wege abgewandt hatten und dem Satan (Vgl. §. 145, c.) gefolgt (1 Tim. 5, 15), vom Teufel (Vgl. §. 145, d.)[5]) in seiner Schlinge gefangen waren (2 Tim. 2, 26), der durch seine *πνεύματα πλανά* (*δαιμόνια*. Vgl. §. 97, b.) die Gläubigen durch Irrlehre zum Abfall vom Glauben zu verleiten sucht (1 Tim. 4, 1). Es war vorgekommen, daß Einzelne, selbst nachdem an ihnen das schärfste Zuchtmittel (Vgl. 1 Cor. 5, 5 und dazu §. 127, a.) gebraucht war (1 Tim. 1, 20), dennoch völlig von der Wahrheit abgekommen waren (2 Tim. 2, 17. 18), und noch größerer Abfall stand zu befürchten, wenn erst die 1 Tim. 4, 1 geweissagten Teufelslehren hervortreten würden. Jeder Sectirer aber, der alle Zurechtweisung zurückwies, verurtheilte sich damit selbst als einen unverbesserlichen Sünder (Tit. 3, 10. 11). So war es klar, daß nicht alle Glieder der Gemeinde Erwählte waren, daß es auch solche in den Gemeinden gab, die sich durch ihren definitiven Abfall als *σκεύη εἰς ἀτιμίαν* (not. c.) erwiesen. Wie sich unsere Briefe das ursprüngliche Verhältniß dieser Glieder zur Gemeinde

---

[4]) In diesem Bilde ist die Kirche, wie §. 132, b., als ein Bauwerk Gottes gedacht, allein die Wendung desselben, wonach das unerschütterliche Fundament nicht mehr Christus, sondern die Gemeinschaft der Erwählten ist, folgt von selbst aus der im Text erörterten Anschauung und entspricht der Vorstellung, wonach die Gemeinde selbst die Bewahrerin der Wahrheit ist (not. a.).

[5]) Eigenthümlich ist unseren Briefen, daß *διάβολος* häufig adjectivisch vorkommt, (1 Tim. 3, 11. 2 Tim. 3, 3. Tit. 2, 3: verleumderisch) und demnach 1 Tim. 3, 6. 7 auch appellativisch von dem Verleumder, da weder das *κρίμα* noch der *ὀνειδισμός* eine natürliche Beziehung auf den Teufel zuläßt.

gedacht und wie sie sich in Folge dessen mit dem paulinischen Begriff der Berufung (not. b.) auseinandergesetzt, der dann in seiner technischen Ausprägung (§. 127) nicht mehr festzuhalten ist, darüber finden wir keine Andeutung.

§. 153. Die christliche Sittlichkeit.

Das Wesen der christlichen Sittlichkeit besteht, abgesehen von ihrer Grundlage, der Frömmigkeit, in der Gerechtigkeit, der sittlichen Selbstzucht und der äußeren Ehrbarkeit. a) Erst das Christenthum macht den Menschen zu guten Werken geschickt und geneigt, zu denen besonders die Liebeswerke gehören. b) Daneben fordert die Nothwendigkeit des Leidens für den Christen von ihm die Geduld. c) In den Adiaphoris wird der Grundsatz der christlichen Freiheit mit Entschiedenheit geltend gemacht. d)

a) Jemehr die Lehrverirrungen der Gegenwart als Symptome eines krankhaften religiösen Lebens erscheinen (§. 151, d.), um so mehr wird die gesunde Lehre und der gesunde Glaube auch eine gesunde Entwicklung des sittlichen Lebens zur Folge haben müssen (§. 151, c.). Ebendarum ist es die Signatur aller wahren Glieder der Kirche, welche die Bewahrerin der Wahrheit ist (§. 154, a.), daß sie sich abscheiden von aller Ungerechtigkeit (2 Tim. 2, 19 und dazu §. 154, c.). Denn die Wahrheit ist nach §. 152 die Lehre von der heilbringenden Gnade und diese verfolgt nach Tit. 2, 11. 12 den pädagogischen Zweck, uns zur Verleugnung der ἀσέβεια und der κοσμικαὶ ἐπιθυμίαι d. h. des vorchristlichen Sündenwesens (Vgl. §. 151, d. Anmerk. 2. §. 152, a. Anmerk. 1) und zu dem christlich-sittlichen Leben zu führen. Wenn dieses hier als ein σωφρόνως καὶ δικαίως καὶ εὐσεβῶς ζῇν charakterisirt wird, so haben wir darin die Grundbegriffe, um welche sich die Vorstellung unserer Briefe von der christlichen Sittlichkeit concentrirt. Daß die εὐσέβεια die tiefste Grundlage derselben bildet, sahen wir bereits §. 151, c.; daß die normale Lebensbeschaffenheit (δικαιοσύνη), welche allein die Errettung ermöglicht und darum im vorchristlichen Leben nicht zu finden ist (Tit. 3, 5), im Christenthum hergestellt wird, ist auch die Lehre der älteren Briefe (Vgl. §. 117, c.). Die Erziehung, welche die Schrift an dem, der sie recht versteht, übt, ist eine παιδεία ἐν δικαιοσύνῃ (2 Tim. 3, 16), an der Spitze dessen, was der Christ zu erstreben hat, steht die δικαιοσύνη (1 Tim. 6, 11. 2 Tim. 2, 22. Zu Tit. 1, 8. vgl. §. 151, c. Anmerk. 1). Der wahre Christ ist daher δίκαιος (1 Tim. 1, 9) und wird für seine δικαιοσύνη im Gericht gekrönt (2 Tim. 4, 8 und dazu §. 152, d.). Ein unsern Briefen eigenthümlicher Begriff ist aber die σωφροσύνη[1]) d. h. die

[1]) In den älteren Briefen steht σωφρονεῖν nur 2 Cor. 5, 13 von gesunden Sinnen im Gegensatz zum Wahnsinn und Röm. 12, 3 von dem gesunden Maßhalten in der Selbstschätzung.

sittliche Selbstzucht, welche die Begierden (2 Tim. 4, 3) im Zaume hält und welche nach 1, 7 das πνεῦμα σωφρονισμοῦ wirkt. Sie wird nicht nur von den Bischöfen (Tit. 1, 8. 1 Tim. 3, 2), sondern auch von alten und jungen Männern (Tit. 2, 2. 6) und vor Allen von den Frauen gefordert (1 Tim. 2, 9. 15. Tit. 2, 5. Vgl. 2 Tim. 3, 6).[2]) Dahin gehören namentlich die wiederholten Ermahnungen zur Nüchternheit (νηφάλιος: 1 Tim. 3, 2. 11. Tit. 2, 2) und zur Enthaltsamkeit (Tit. 1, 8), namentlich von übermäßigem Weingenuß (1 Tim. 3, 3. 8. Tit. 1, 7. 2, 3). Damit verbindet sich endlich noch die σεμνότης (Vgl. Phil. 4, 8) d. h. das Ehrbare und Würdevolle in der äußeren Erscheinung der christlichen Sittlichkeit. Es erscheint dieselbe 1 Tim. 2, 2 neben der εὐσέβεια als charakteristisch für das gesammte christliche Leben und wird von den alten Männern (Tit. 2, 2) wie von den Kindern (1 Tim. 3, 4), von den Diakonen und ihren Frauen (1 Tim. 3, 8. 11), wie von den Lehrern der Gemeinde (Tit. 2, 7) gefordert.[3])

b) Mit dem Dringen auf die Bewährung der gesunden Lehre in einem normalen christlich-sittlichen Leben (not. a.) hängt die Hervorhebung der guten Werke in unsern Briefen zusammen, die keineswegs an sich unpaulinisch ist (Vgl. §. 87, c.), wenn man nur nicht mit Baur, S. 341 behauptet, daß in sie das Wesen des Christenthums gesetzt werde. Vielmehr ist es sicher echt paulinisch, daß, während der Mensch in seinem vorchristlichen Zustande (Tit. 1, 16 und dazu §. 152, a. Anmerk. 1) zu jedem guten Werke untüchtig ist, er erst im Christenthum dazu geschickt (2 Tim. 2, 21. 3, 17. Tit. 3, 1. Vgl. 2 Cor. 9, 8) und geneigt wird, sofern das Eigenthumsvolk Christi seinem Wesen nach ein ζηλωτὴς καλῶν ἔργων (Tit. 2, 14) und der Leiter der Gemeinde ein τύπος καλῶν ἔργων ist (Tit. 2, 7. Vgl. 1 Tim. 4, 12). Uebrigens scheint καλὰ ἔργα nicht nur in diesem allgemeinen Sinne (1 Tim. 5, 25), sondern auch speciell von Liebeswerken zu stehen, worin die Frauen (1 Tim. 5, 10. Vgl. 2, 10), die Reichen (6, 18), aber auch alle Christen sich auszeichnen sollen (Tit. 3, 8. 14). Als die christliche Cardinaltugend erscheint nämlich auch hier, wie §. 134, b., die Liebe, welche daher 1 Tim. 1, 5 (Vgl. v. 3) das intendirte Ziel der Warnung vor der ἑτεροδιδασκαλία ist, welche 1 Tim. 1, 14. 2, 15. 4, 12. 2 Tim. 1, 13 neben der πίστις als das Nothwendigste genannt wird (Vgl. §. 153, b.), welche vor Allem der heilige Geist im Menschen wirkt (2 Tim. 1, 7 und dazu §. 153, d.), und welche

---

[2]) Ein verwandter Begriff ist die ἁγνεία, welche bald die Sittenreinheit überhaupt bezeichnet (1 Tim. 4, 12. 5, 22), bald speciell in geschlechtlicher Beziehung steht, wie §. 117, a. Anmerk. 1 (1 Tim. 5, 2. Tit. 2, 5). Dagegen ist nach 1 Tim. 2, 15 mit der σωφροσύνη der ἁγιασμός (Vgl. §. 117, a. b.) verbunden, der nach 2 Tim. 2, 21 durch Enthaltung von aller Unreinigkeit (besonders der Irrlehrer und der Abgefallenen) zu Stande kommt. Nur 1 Tim. 5, 10 heißen die Christen schlechthin ἅγιοι.

[3]) Vom äußeren Anstande, namentlich in der Kleidung (1 Tim. 2, 9), steht κόσμιος: 1 Tim. 3, 2.

auch sonst unter den christlichen Tugenden besonders hervorgehoben wird (2 Tim. 2, 22). Als Erweisungen derselben erscheinen auch hier die ἐπιείκεια (1 Tim. 3, 3. Tit. 3, 2. Vgl. Phil. 4, 5 und dazu §. 148, d.), die jeden Anlaß zu Streit und Hader vermeidet (1 Tim. 3, 3. Tit. 3, 2: ἄμαχος. Vgl. 2 Tim. 2, 22. 24. Tit. 1, 7), die πραότης (2 Tim. 2, 25. Tit. 3, 2) und die μακροθυμία (2 Tim. 3, 10. 4, 2), die den Zorn (1 Tim. 2, 8. Tit. 1, 7) und jeden Ausbruch desselben (1 Tim. 3, 3. Tit. 1, 7) unterdrückt, die Gastlichkeit (Tit. 1, 8. 1 Tim. 3, 2. Vgl. 5, 10), die allen Geldgeiz (1 Tim. 3, 3. 2 Tim. 3, 2) und alle Gewinnsucht ausschließt (1 Tim. 3, 8. Tit. 1, 7. Vgl. die Empfehlung der Genügsamkeit 1 Tim. 6, 6—8), und die Fürbitte für alle Menschen (1 Tim. 2, 1. 5, 5). Vgl. §. 134, b.

c) Mit der πίστις und ἀγάπη erscheint Tit. 2, 2. 2 Tim. 3, 10 die ὑπομονή verbunden (Vgl. 1 Tim. 6, 11: ὑπομονή, πραϋπάθεια). Dieselbe ist auch nach §. 119, d. ein Charakteristicum des Christenlebens und wird 2 Tim. 2, 12 in einer Weise neben der Lebensgemeinschaft mit Christo genannt, welche an die Art erinnert, wie Paulus §. 119, c. die Nothwendigkeit des Leidens für den Christen ableitet. In der Stelle 3, 12 dagegen wird dieselbe nur schlechthin als factische Nothwendigkeit für den Christen ausgesprochen, wie §. 82, d. Im zweiten Timotheusbriefe wird, seiner Situation entsprechend, insbesondere die Pflicht, für das Evangelium zu leiden, nachdrücklich betont (1, 8. 2, 3. 4, 5), in welcher Paulus das Vorbild gegeben hat (2, 9. 10. 3, 11).

d) Wenn auch die Teufelslehren (1 Tim. 4, 1), welche principiell die Ehe und den Speisegenuß verbieten (v. 3), erst als zukünftig auftretend gedacht zu werden scheinen, so muß doch eine falsche Askese schon in dem Gesichtskreise unserer Briefe gelegen haben (1 Tim. 4, 8: ἡ σωματικὴ γυμνασία. Vgl. 5, 23. Tit. 1, 14: ἐντολαὶ ἀνθρώπων). Wenn ihr gegenüber geltend gemacht wird, daß dem Reinen alles rein sei (Tit. 1, 15) und daß Alles von Gott dem Menschen zum Genuß dargeboten werde (1 Tim. 6, 17. Vgl. 4, 3), so ist das genau der von Paulus vertretene Grundsatz der christlichen Freiheit in den Adiaphoris (Vgl. §. 134, c.). Vor Allem aber wird wie dort betont, daß Alles von Gott geschaffene gut und nichts verwerflich sei, wenn es nur mit Danksagung empfangen wird (1 Tim. 4, 3. 4). Auffallen kann nur, daß die Speise nach v. 5 erst durch Wort Gottes und Gebet geheiligt wird. Allein für den Christen (v. 3), der in seinem ganzen Leben gottgeweiht sein soll (not. a. Anmerk. 2), handelt es sich nicht nur darum, ob etwas an sich rein und gut ist, sondern ob es auch die Weihe empfangen hat, die es ihm als dem Geweihten homogen macht. Wenn nun die ἔντευξις (Vgl. 2, 1) nichts anderes sein kann als das v. 3. 4 geforderte Dankgebet, durch welches er seinerseits die Speise zu einer geweihten macht, so kann das Gotteswort wohl nur das bei der Schöpfung gesprochene Segenswort sein (Gen. 1, 29), durch welches Gott seinerseits die Speise dem Menschen bestimmt und daher ihren Gebrauch zu einem ihm wohlgefälligen gemacht hat.

§. 156. Die Gemeindeordnung.

Die rechte Leitung der Gemeinde forbert die angemessene Unterweisung der verschiedenen Geschlechter, Altersclassen und Stände in der Gemeinde, insbesondere die des Sclavenstandes. a) Vor Allem aber erfordert dieselbe die allseitige Regelung des ehelichen und häuslichen Lebens in seinen verschiedenen Beziehungen. b) Zur Ordnung der Gemeindeverhältnisse gehört sodann die Bestellung der Gemeindeämter, des Episcopats und Diaconats, sowie die Disciplin über sie, welche die apostolischen Gehülfen leiten und üben. c) Endlich ordnen unsere Briefe die kirchliche Beamtung gewisser Wittwen und die kirchliche Armenpflege. d)

a) Die besondere Aufgabe unserer Briefe, Organe der Gemeindeleitung für ihren Beruf zu instruiren, bringt es mit sich, daß vielfach auf das Verhalten der verschiedenen Lebensalter, Geschlechter, Stände und Classen in der Gemeinde eingegangen wird. So findet sich Tit. 2, 2—6 eine Anweisung, wie die alten und jungen Männer, die alten und jungen Frauen auf Grund der gesunden Lehre (v. 1) ermahnt werden sollen (Vgl. 1 Tim. 5, 1. 2), letztere, wenigstens nach Tit. 2, 4, nur durch Vermittlung älterer Frauen; ebenso 1 Tim. 6, 17—19 eine Anweisung, wie die Reichen zur Demuth und guten Anwendung ihrer Güter anzuleiten sind. Besonders wichtig ist auch ihnen die Vermahnung der Sclaven (1 Tim. 6, 1. 2. Tit. 2, 9. 10). Ihnen ganz insbesondere wird es auferlegt, durch ihre Ehrfurcht, ihren Gehorsam und ihre Treue dem Christenthum Ehre zu machen (Tit. 2, 9. 10. 1 Tim. 6, 1). Es wird aber auch bereits 6, 2 der Fall in den Blick gefaßt, daß die Sclaven ihre gläubigen Herren sich als christliche Brüder in falscher Weise gleichgestellt achten, und ganz in paulinischem Sinne (Vgl. §. 135, d. 149, d.) von ihnen gefordert, daß sie denselben nur um so eifriger in einer ihnen wahrhaft wohlthuenden Weise (Vgl. Eph. 6, 7) dienen sollen, weil sie ihnen im Glauben und in der Liebe verbunden sind (Vgl. Philem. v. 11—16). Der Obrigkeit gegenüber wird nicht nur wie §. 135, a. Gehorsam (Tit. 3, 1), sondern auch die Fürbitte für sie gefordert, die nach 1 Tim. 2, 2 bereits eine kirchliche zu sein scheint.

b) Auch die Frauen sollen angewiesen werden, durch willige Unterordnung unter die Männer, durch Liebe zu Mann und Kind, durch Keuschheit und Wirthschaftlichkeit dafür Sorge zu tragen, daß das Wort Gottes nicht gelästert werde (Tit. 2, 4. 5). Ganz wie §. 136, c. wird das öffentliche Auftreten als damit unvereinbar ihnen untersagt (1 Tim. 2, 11. 12) und das Vorbeten in der Gemeinde (das also noch an kein Amt gebunden erscheint) den Männern vorbehalten, die freilich dazu in der rechten Stimmung und Verfassung sein müssen (v. 8). Diese Unterordnung der Frauen wird

aber nicht nur wie §. 136, a. dadurch begründet, daß der Mann zuerst geschaffen ist (v. 13), sondern auch dadurch, daß das Weib durch Verführung zuerst gefallen ist (v. 14. Vgl. übrigens 2 Cor. 11, 3). Ihre Kleidung soll ehrbar und einfach sein, ihr Schmuck in guten Werken bestehen (Tit. 2, 3. 1 Tim. 2, 9. 10. Vgl. §. 155, b.). Ihre eigentliche Lebensaufgabe, in deren Erfüllung sie, abgesehen von der allgemeinen Christenpflicht (*ἐὰν μείνωσιν — σωφροσύνης*), die Heilsvollendung zu erstreben haben, ohne nach einem über ihre Sphäre hinaus liegenden Wirkungskreise zu suchen (Vgl. v. 11. 12), ist die *τεκνογονία* (1 Tim. 2, 15). Wenn 5, 14 verlangt wird, daß die jüngeren Weiber heirathen, Kinder zeugen und wirthschaften sollen, um böser Nachrede zu entgehen, so zeigt v. 15, daß Fälle vorgekommen waren, wo dieselbe keineswegs ohne Grund war und daß daher die Ermahnung zum Heirathen dieselben Motive hat, wie §. 137, a. Doch scheint solchen Erfahrungen gegenüber überhaupt die Hochschätzung des Cölibats (§. 137, c. d.) der Erwägung seiner Gefahren Platz gemacht zu haben und demgemäß die Naturgemäßheit der Ehe stärker betont zu sein. Nur von den Gemeindebeamten (1 Tim. 3, 2. 12. 5, 9. Tit. 1, 6) wird verlangt, daß sie nur einmal verheirathet gewesen sein dürfen, wodurch aber wohl auch mehr dem Makel der Unenthaltsamkeit, welcher im Bewußtsein der Zeit der zweiten Ehe anhaftete, Rechnung getragen werden soll. Das Eheverbot wird 1 Tim. 4, 3 ausdrücklich als teuflische Irrlehre gebrandmarkt. Für die christliche Erziehung der Kinder werden die Väter dermaßen verantwortlich gemacht, daß diejenigen, deren Kinder ungläubig oder ungehorsam sind und ein schwelgerisches Leben führen, vom Gemeindeamt ausgeschlossen werden sollen (1 Tim. 3, 4. 5. Tit. 1, 6).

c) Zu der Ordnung der Gemeindeverhältnisse gehört vor Allem die Sorge für die rechte Besetzung der Gemeindeämter. Handelt es sich für Creta (Tit. 1, 5) um die erstmalige Einsetzung des Aeltestenamts, so ist für die Gemeinde zu Ephesus, welche längst ihre *πρεσβύτεροι* hatte (Act. 20, 17), bereits der Fall späterer Neuwahlen in den Blick gefaßt (1 Tim. 3, 1. 2). Handelt dort der apostolische Gehülfe auf Befehl des Apostels ganz selbstständig, so weisen auch hier die ihm gegebenen Vorschriften über die Erfordernisse zum Gemeindeamt darauf hin, daß er mindestens wie §. 133, d. die Gemeindewahl zu leiten und auf die rechten Männer zu lenken hat. Daß es die Gemeindeältesten sind, welche hier den paulinischen Namen der *ἐπίσκοποι* (§. 148, b.) führen, zeigt deutlich Tit. 1, 5. 7 (Vgl. auch Act. 20, 28 mit v. 17). Die Erfordernisse für den Episcopat (1 Tim. 3, 2—7. Tit. 1, 6—9) sind zunächst die der allgemeinen christlichen Sittlichkeit (§. 155); denn sie müssen einen fleckenlosen Ruf haben in der Gemeinde und außerhalb derselben; sie müssen sodann gezeigt haben, daß sie ihrem eigenen Hause wohl vorstehen können, um der Kirche Gottes vorstehen zu können (not. b.). Ueber die besonderen Erfordernisse der Einehe und der Lehrtüchtigkeit vgl. not. b. und §. 150, c. Auf ein

vorgeschrittenes Stadium der Gemeindeentwicklung weist es hin, daß bereits vor der Anstellung von Neophyten gewarnt werden kann, sofern dieselben leicht durch solche Bevorzugung zum Hochmuth verleitet werden (1 Tim. 3, 6). Den Gemeindeleitern, sofern sie zugleich berufsmäßig das Lehramt üben (Vgl. §. 150, c.), wird unter gleicher Begründung wie 1 Cor. 9 (§. 128, c.) die Verpflegung durch die Gemeinde zugestanden (1 Tim. 5, 17. 18). Die apostolischen Gehülfen sollen die Disciplin über die Presbyter führen, streng aber gerecht, sie sollen vorsichtig in der Wahl, aber unnachsichtig in der Disciplin sein (1 Tim. 5, 19—22). Aus v. 22 erhellt, daß sie die Presbyter durch Handauflegung weihen sollen, wie sie selbst durch Handauflegung des Presbyteriums und des Apostels geweiht sind (4, 14. 2 Tim. 1, 6). Aus beiden Stellen folgt übrigens, daß durch die Handauflegung, welche nach §. 47, c. als Symbol des auf sie bezüglichen Gebetes zu denken ist, wirklich die Gabe der Amtstüchtigkeit (Vgl. §. 150, c.) mitgetheilt ist, was Ritschl, a. a. O., S. 386. 387 zu übersehen scheint. Dies schließt natürlich nicht aus, daß sie bereits auf Grund einer vorhandenen Begabung (Vgl. Act. 6, 3 und dazu §. 47, b.) durch die Prophetenstimmen, deren 1 Tim. 1, 18. 4, 14 gedacht ist, zu ihrem Amte designirt waren, aber die daraus erwachsende Tüchtigkeit zu dem besondern ständig zu übenden Amte wird ihnen erst durch die Ordination mitgetheilt. In gleichem Sinne wie die Erfordernisse zum Episcopat werden 1 Tim. 3, 8—13 die zum Diaconat erörtert (Vgl. §. 133, d. 148, b.). Bei der Bestellung der Diaconen ist gleichfalls eine sorgfältige Prüfung nothwendig (v. 10), bei der namentlich auch ihre Frauen in Betracht kommen (v. 11), die ihnen in ihrem Beruf vielfach zur Hand gehen müssen.

d) Zu den kirchlichen Beamten gehören auch die Wittwen, von deren Bestellung 1 Tim. 5, 9—16 gehandelt wird. Ihnen scheint die Aufsicht über den weiblichen Theil der Gemeinde übertragen zu sein (Vgl. Tit. 2, 4 und dazu not. a.). Sie sollen mindestens 60 Jahr alt, nur einmal verheirathet gewesen, guten Rufs und in Liebeswerken erprobt sein (v. 9). Jüngere Wittwen werden ausdrücklich ausgeschlossen, weil sie in Gefahr stehen, entweder durch eine zweite Ehe die in ihrem Berufe Christo gelobte Treue zu brechen (v. 11. 12), oder in der Ehelosigkeit den Versuchungen der sich wieder regenden Fleischeslust zu verfallen (v. 14. 15 und dazu not. b.). Auch kann bei ihrer Jugend gerade diese Stellung und Thätigkeit ihnen gefährlich werden (v. 13). Nach v. 16 scheinen diese Wittwen nur ein Recht auf Gemeindeverpflegung zu haben, wenn es ihnen an Angehörigen mangelt, die für sie sorgen können. Dagegen handelt es sich 1 Tim. 5, 3—8 lediglich um die geordnete Unterstützung der Wittwen, welche die gewöhnlichsten Objecte der kirchlichen Armenpflege sind. Dieselbe soll nur eintreten, wenn sie wirklich ganz vereinsamt (ὄντως χῆραι) und darum völlig hilflos (v. 3. 4. 8), aber auch nur, wenn sie der Unterstützung von Seiten der Gemeinde würdig sind und nicht durch sittenloses Leben dieselbe verscherzen (v. 5—7).

§. 157. Das Gemeindebekenntniß.

Die letzten Zeiten, in denen dem Glauben und der christlichen Sittlichkeit schwere Gefahren drohen, stehen nahe bevor. a) Die Gemeinde aber wartet der Erscheinung ihres angebeteten göttlichen Herrn, der das Gericht halten und sie in sein himmlisches Reich einführen wird. b) Die Aussagen über ihn nehmen in unsern Briefen bereits die stereotype Form des aus paulinischer Verkündigung hervorgewachsenen Gemeindebekenntnisses an. c) Auch in den großen Doxologieen derselben mündet der Paulinismus in die liturgische Form des Gemeindebekenntnisses aus. d)

a) Die Gemeinde lebt noch in dem vormessianischen Weltalter (Tit. 2, 12: *ὁ νῦν αἰών*, = *ὁ αἰὼν οὗτος*. §. 91, d.), welches den Charakter des Irdischen in seiner Entgegensetzung gegen das Göttliche (1 Tim. 6, 17. 2 Tim. 4, 10) trägt (Vgl. noch 1 Tim. 4, 8: *ἡ νῦν ζωὴ καὶ ἡ μέλλουσα*). Die letzten Zeiten (*ὕστεροι καιροί*) stehen noch bevor und werden in Folge der Verführung durch Irrgeister und Teufelslehren (Vgl. §. 36, b. 84, c.) einen großen Abfall vom Glauben bringen (1 Tim. 4, 1. 2 Tim. 4, 3. 4). Besonders schwer werden die letzten Tage sein, in denen ein greuliches Sittenverderben einreißen wird, das selbst unter dem Deckmantel der Frömmigkeit sich birgt (2 Tim. 3, 1—5), und diese Tage werden die Leser nicht nur erleben, wie aus den mit Bezug darauf an sie gerichteten Belehrungen (1 Tim. 4, 3—5) und Ermahnungen (2 Tim. 3, 5) hervorgeht, sondern es zeigen sich schon ihre Vorboten (v. 6—8). Die nach §. 138, c. von Paulus erwarteten Drangsale der letzten Zeit nehmen also dem Gesichtskreise unserer Briefe entsprechend die Gestalt schwerer Gefährdungen des reinen Glaubens und des sittlichen Lebens an. Um so fester hat sich die Gemeinde zusammenzufassen in dem, was sie auf Grund ihres Glaubens von der Zukunft erwartet (Tit. 2, 13).

b) Der Briefempfänger wird voraussichtlich noch die Erscheinung Christi erleben, da er sich bis zu derselben unsträflich bewahren soll (1 Tim. 6, 14) und bei ihr beschworen wird, sein Amt treu zu erfüllen (2 Tim. 4, 1). Erfolgen wird sie ebenso zu der von Gott bestimmten Zeit (1 Tim. 6, 15: *καιροῖς ἰδίοις*) wie die Kundmachung (Tit. 1, 3. 1 Tim. 2, 6 und dazu §. 150, b.) des in der ersten Erscheinung gegebenen Heils, die ebenso wie die letzte als *ἐπιφάνεια* bezeichnet wird (2 Tim. 1, 10). Mit ihr ist der Gerichtstag gekommen (*ἡ ἐκείνη ἡμέρα*: 2 Tim. 1, 12. 18. 4, 8. Vgl. §. 86, a.), an welchem Christus, als Richter der Lebendigen und Todten (2 Tim. 4, 1. 8), die Vergeltung (§. 152, d.) ertheilt (Vgl. 2 Tim. 1, 16. 18. 4, 14); mit ihr beginnt aber auch das himmlische Reich Christi (2 Tim. 4, 1. 18), weshalb alle, die in dasselbe hineingerettet zu werden hoffen dürfen, auf seine Erscheinung sich freuen (v. 8). Sahen wir schon in den Gefangenschaftsbriefen die Vorstellung der älteren Briefe, wonach in

dem vollendeten Gottesreich das Mittlerthum Christi aufhört (§. 140, b.), verschwinden (§. 142, d. 144, b.), so ist das vollendete Reich hier bereits völlig ein Reich Christi geworden, der bei der Erscheinung seiner Herrlichkeit (Vgl. §. 138, a.) ausdrücklich als unser großer Gott und Erretter bezeichnet (Tit. 2, 13) und mit einer Doxologie gefeiert wird (2 Tim. 4, 18). Sein Name ist es, den die Gemeinde bekennt und anruft (2 Tim. 2, 19. 22), der neben Gott (4, 1) und seinen auserlesenen Engeln (1 Tim. 5, 21), vielleicht sogar allein (2 Tim. 2, 14, wenn κυρίου zu lesen), zum Zeugen angerufen wird. Hat alles dies auch in dem, was die älteren Briefe von der κυριότης Christi lehren (§. 105, b.), bereits seinen Vorgang, so dürfte den unsrigen doch die Art eigenthümlich sein, wie 2 Tim. 1, 18. 2, 19 nicht neben einander κύριος von Gott (Vgl. 1 Tim. 6, 15) und Christo gebraucht wird.[1]) Dennoch wird auch hier der Eine Gott Christo gegenübergestellt, freilich nicht als dem Einen Herrn wie §. 105, c. 141, e. Anmerk. 4, aber als dem Mittler zwischen Gott und Menschen, dem Menschen Christus Jesus (1 Tim. 2, 5)[2]), was in der Sache auf dasselbe herauskommt, da Christus eben als der Herr der Heilsmittler ist (§. 105, a.).

c) Vergeblich sucht man in unseren Briefen außer den not. b. erörterten Bezeichnungen für die göttliche Herrlichkeit des erhöhten und wieder erscheinenden Christus eigentlich dogmatische Aussagen über seine Person. Dagegen hat sich in der Bezeichnung seines Kommens in die Welt (1 Tim. 1, 15) als einer der Wiederkunft analogen Epiphanie (2 Tim. 1, 10) die Vorstellung von ihm als einer präexistenten Person bereits ihren plastischen Ausdruck gegeben. Von den Thatsachen seines geschichtlichen Lebens werden 2 Tim. 2, 8 die Auf-

---

[1]) An Stellen wie 2 Tim. 2, 7. 14. 3, 11. 4, 17 kann man zweifeln, ob mit ὁ κύριος Gott oder Christus gemeint ist; doch steht es 1, 16. 18. 2, 19. 22. 24. 4, 8. 14. 18. 22 wohl sicher von Christo, aber nur im zweiten Timotheusbrief. Dagegen heißt derselbe 1 Tim. 1, 14. 2 Tim. 1, 8 ὁ κύριος ἡμῶν, 1 Tim. 6, 3. 14 ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός und 1 Tim. 1, 2. 12. 2 Tim. 1, 2 Χριστὸς Ἰησοῦς ὁ κύριος ἡμῶν; die Formel κύριος Ἰησοῦς Χριστός kommt nur fünf Mal in sehr zweifelhaften Varianten vor. Ueberhaupt zeigen die Benennungen Christi im Vergleich mit §. 105, a. und §. 141, e. Anmerk. 4 einige Abweichungen. Der bloße Name Jesus ist ganz verschwunden, Ἰησοῦς Χριστός ist gesichert wohl nur 2 Tim. 2, 8. Tit. 2, 13. 3, 6 und in der oben angeführten Zusammensetzung mit ὁ κύριος ἡμῶν. Auch das bloße ὁ Χριστός kommt nur noch 1 Tim. 5, 11 vor; dagegen scheint Χριστὸς Ἰησοῦς das herrschende zu sein. Ganz gesichert ist es wohl 1 Tim. 1, 15. 2, 5. 4, 6. und stets (neun Mal) in der Formel ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ; es dürfte aber auch an den elf Stellen, wo die Codd. zwischen Ἰησοῦς Χριστὸς und Χριστὸς Ἰησοῦς schwanken, meist vorzuziehen sein.

[2]) Dabei ist aber zu erwägen, daß die Einheit Gottes nicht hervorgehoben wird im Gegensatz zur Gottheit Christi, sondern zur Begründung seines einheitlichen, universellen Liebeswillens (v. 4 und dazu §. 154, b.).

erstehung und die Abstammung aus dem Samen Davids in so aphoristischer und doch so abgerundeter Weise zusammengestellt und mit dem feierlichen μνημόνευε eingeleitet, daß dies bereits eine stereotype Form geworden sein muß, in welcher die Gemeinde ihren Glauben an die Messianität Jesu begründete. Doch ist nicht zu übersehen, daß es gerade die beiden Momente sind, durch welche Paulus nach Röm. 1, 3. 4 (Vgl. §. 106, a. b.) die Gottessohnschaft Christi begründete und daß die Stelle sich dabei ausdrücklich auf das paulinische Evangelium beruft. Schwerlich wird das schöne Bekenntniß, das Timotheus vor vielen Zeugen abgelegt hat (1 Tim. 6, 12), etwas wesentlich anderes enthalten haben (Vgl. die paulinische ὁμολογία Röm. 10, 9. Phil. 2, 11 und dazu §. 105, a.), und wenn es v. 13 heißt, daß Christus dasselbe vor Pontius Pilatus bezeugt hat, so ist dabei wohl an das Bekenntniß seiner Messianität (Marc. 15, 2) zu denken. Auch diese in feierlicher Beschwörung vorkommende Hinweisung auf eine geschichtliche Thatsache aus dem Leben Christi deutet wohl auf eine bereits stehend gewordene Form hin, in welcher die Gemeinde ihr Grundbekenntniß durch die Berufung auf den ersten Bekenner desselben rechtfertigte. Unzweifelhaft aber haben wir in der Stelle 1 Tim. 3, 16, wie der beziehungslose Anfang (lies ὅς statt θεός) und das dreifache Paar kurzer gleichklingender Parallelsätze zeigt, ein Fragment eines altkirchlichen Gesanges, in welchem die Gemeinde ihr Bekenntniß zu Christo aussprach und vielleicht soll das ὁμολογουμένως ausdrücklich darauf hinweisen. Das ἐφανερώθη ἐν σαρκί deutet ganz wie der Begriff der ἐπιφάνεια auf ein höheres übermenschliches Subject hin, das früher nicht ἐν σαρκί existirte und erst in Folge seines Kommens ἐν σαρκί (Vgl. §. 107, c.) offenbar geworden ist. Der Gegensatz von ἐν σαρκί und ἐν πνεύματι erklärt sich am natürlichsten aus Röm. 1, 3. 4 (§. 107, d.), wonach dann das ἐδικαιώθη wohl auf die Rechtfertigung seines Anspruchs auf die Messianität hinweist, die ihm in der Auferstehung zu Theil ward. Bei dem ὤφθη ἀγγέλοις denkt man am natürlichsten an seinen Eintritt in die himmlische Welt, wo er den Engeln als der erhöhte erschien, während er auf Erden als solcher unter den Völkern verkündet wurde (ἐκηρύχθη ἐν ἔθνεσιν. Vgl. §. 150, b.). Dem Glauben, den er in der Welt fand (ἐπιστεύθη ἐν κόσμῳ), entspricht endlich in umgekehrter Ordnung die Verherrlichung, die ihm in der göttlichen δόξα zu Theil ward (§. 105, d. 106, d.), nachdem er zum Himmel erhoben war (ἀνελήφθη ἐν δόξῃ). Auch hier ist also das Gemeindebekenntniß, in welches die Summe des Heilsgeheimnisses zusammengefaßt wird, aus der paulinischen Verkündigung herausgewachsen.

d) Mit Beziehung auf Christum als unsern Herrn und Heilsmittler wird Gott in den Eingangsgrüßen unserer Briefe in allgemein apostolischer Weise (§. 106, b.) als θεός πατήρ bezeichnet (1 Tim. 1, 2. 2 Tim. 1, 2. Tit. 1, 4). Er ist der lebendige Gott (1 Tim. 3, 15. 4, 10. Vgl. §. 88, c.) und die Quelle alles Lebens (6, 13. Vgl. Röm. 4, 17), der ἀψευδής θεός (Tit. 1, 2. Vgl.

Röm. 3, 4) und die Quelle aller Wahrheit (Tit. 2, 10 und dazu §. 150, a.), der selige Gott (1 Tim. 6, 15) und die Quelle aller Seligkeit (1, 11. Vgl. Tit. 2, 13). Fremd sind der sonstigen paulinischen Lehrweise die großen Doxologieen 1 Tim. 1, 17. 6, 15. 16. Gott wird hier gepriesen als der *μόνος θεός* oder *δυνάστης* (Vgl. Röm. 16, 27: *μόνῳ σοφῷ θεῷ*), als der *βασιλεὺς τῶν αἰώνων* oder *βασιλεὺς τῶν βασιλευόντων καὶ κύριος τῶν κυριευόντων*, als der *ἄφθαρτος* (Vgl. Röm. 1, 23) oder der allein Unsterblichkeit besitzt, als der *ἀόρατος* (Vgl. Röm. 1, 20) oder als der, welcher ein unzugängliches Licht bewohnt und daher von Niemandem gesehen werden kann. Obwohl also die einzelnen Aussagen über Gott paulinischen Aussagen entsprechen, so weist doch ihre doxologische Ausführung und die Correspondenz der Hauptmomente in beiden Doxologieen auf ein im liturgischen Gebrauch der Gemeinde stehend gewordenes Bekenntniß zu der unvergleichlichen Herrlichkeit Gottes hin. Es entspricht der ganzen Tendenz unserer Briefe, welche die apostolische Lehre als Gemeindebesitz zu sichern streben (Vgl. §. 150, c. 154, a.), daß hier die individuelle Lehrform, welche sich nirgends schärfer ausgeprägt hatte als im Paulinismus, in die allgemein kirchliche Form des Gemeindebekenntnisses übergeht.

Vierter Theil.

Der urapostolische Lehrtropus in der nachpaulinischen Zeit.

Einleitung.

§. 158. Der Hebräerbrief.

Der Hebräerbrief fordert und rechtfertigt die dem drohenden Abfall gegenüber unvermeidlich gewordene völlige Loslösung der judenchristlichen Muttergemeinde von der nationalen und Cultusgemeinschaft mit dem Judenthum. a) Die ältere Auffassung, welche denselben einem Schüler des Paulus zuschreibt oder in ihm das Document einer späteren Entwicklungsphase des Paulinismus sieht, vermochte der Lehreigenthümlichkeit desselben nicht gerecht zu werden. b) Erst von Riehm ist die Lehre unseres Briefs als eine gereiftere Form des urapostolischen Judenchristenthums in ihrem ganzen Umfange mit vollem Verständniß dargestellt worden. c) Der hellenistische Verfasser gehörte von vornherein einer Richtung innerhalb des Judenthums an, welcher die Hauptsache im alten Bunde die priesterliche Sühnanstalt war, und seine Lehrweise ist in formeller Beziehung durch seine alexandrinische Schulbildung bestimmt, steht aber materiell dem palästinensischen Judenthum näher als dem durch die hellenische Philosophie hindurchgegangenen. d)

a) Der Hebräerbrief, der wohl bald nach der Mitte der sechziger Jahre geschrieben ist, und dessen Leser troß aller noch jüngst von Wieseler aufgebotenen Beweismittel (Vgl. Untersuchung über den Hebräerbrief, 2. Kiel, 1861 und Studien und Kritiken. 1867, 4) sicher nicht in Alexandrien, sondern in Palästina und insbesondere in Jerusalem zu suchen sind, versetzt uns in die Zustände der Urgemeinde hinein, wie sie sich nach dem Hintritt der ersten christlichen Generation, welche den Herrn selbst noch gesehen hatte, entwickelten. Die Apostel waren bereits gestorben oder hatten Jerusalem verlassen, Jacobus, der

ruder des Herrn, hatte den Märtyrertod erlitten. Die Gemeinde
elt noch an dem väterlichen Gesetze fest, wie es einst die Urapostel
lbst gethan hatten (§. 48, c.) und wie es auch auf dem Apostelconcil
s selbstverständlich vorausgesetzt war (§. 49, c. d.). Allein das Be-
ußtsein der Motive, welche dieses Festhalten ursprünglich gerecht-
rtigt hatten und welche auch Paulus als solche anerkennt (§. 121, d.),
ar erloschen. Je länger, je mehr mußte die Werthschätzung der ge-
tzlichen Ordnungen und insbesondere der in ihnen gegebenen Heils-
ittel zur Entwerthung und Verkennung der im Christenthum ge-
benen führen, namentlich wenn die Voraussetzung, unter der es
lche allein bieten konnte, zweifelhaft wurde. Nun mußte aber der
laube an die Messianität Jesu, der in der Hoffnung auf seine un-
ittelbar nahe Parusie einst jeden Widerspruch zwischen der von den
ropheten verheißenen messianischen Zeit und zwischen der Er-
heinung des Verheißenen in der geschichtlichen Gegenwart über-
unden hatte (Vgl. §. 44, c.), wankend werden, als mit dem uner-
artet langen Verzug der Parusie die Hoffnung auf den Eintritt der
ndvollendung und die Erfüllung aller Verheißungen ermattete. In-
vischen war der Zelotismus innerhalb der ungläubig gebliebenen und
h immer hoffnungsloser verstockenden Judenschaft gewachsen, die Ver-
lgungen der messiasgläubigen Juden von ihrer Seite mehrten sich.
as Band der nationalen Gemeinschaft, das einst um der jetzt aus-
chtslos gewordenen Arbeit an der Bekehrung Israels willen festge-
lten war, konnte nur noch festgehalten werden um den Preis der
erleugnung des Christenglaubens, der seinen Bekennern die in ihnen
regten Erwartungen nicht zu erfüllen schien. Unter solchen Umständen
gann eine bedenkliche Neigung zum Abfall vom Christenthum und
völliger Rückkehr zum Judenthum immer mehr um sich zu greifen.
ur eine entschlossene Loslösung der judenchristlichen Urgemeinde von
rer bisherigen nationalen und Cultusgemeinschaft mit der jüdischen
emeinde, wie sie bei den Judenchristen auf paulinischem Missions-
biete sich bereits vollzogen hatte (Vgl. §. 147, c.), konnte dieser
ohenden Gefahr vorbeugen. Indem der Hebräerbrief zu diesem ent-
heidungsvollen Schritte auffordert, enthält derselbe eine Darlegung
r Motive, welche das Judenchristenthum zu dem definitiven Bruche
it seiner Vergangenheit berechtigen und verpflichten mußten.

b) Die kritische Streitfrage über den Verfasser des Hebräerbriefs
t zuerst zu einer näheren Untersuchung seiner Lehreigenthümlichkeit
führt. Im Allgemeinen blieb die Ansicht herrschend, daß der Brief
ar nicht von dem Apostel Paulus selbst, aber von einem seiner
chüler geschrieben sei. Von diesem Standpunkte aus begnügte man
h damit, theils auf wesentliche Punkte der Uebereinstimmung seiner
hrweise mit der paulinischen hinzuweisen, theils einige abweichende
igenthümlichkeiten zu notiren. In diesem Sinne behandelte Neander
nseren Brief im Anhange zu seiner Darstellung der paulinischen
hre (S. 839—858) und noch aphoristischer thun es Schmid
I. S. 356—359) und Lechler (S. 159—163). Etwas eingehender hat
utterbeck (S. 245—251) aus unserm Briefe die Lehre des Apollos

als eines strengen Pauliners dargestellt, am umfassendsten und eingehendsten hat von diesem Standpunkt aus Meßner (S. 296—316) die Lehre des Hebräerbriefs behandelt, der zwar eine gewisse Verwandtschaft mit petrinischer Lehre anerkennt (Vgl. S. 57), aber den Brief doch noch einem paulinischen Schüler zuschreibt. Es fehlt aber auch hier noch viel an der Vollständigkeit und dem inneren Zusammenhange in der Darstellung seiner Lehreigenthümlichkeiten. Einen Schritt weiter ging die Tübinger Schule, welche unseren Brief einer späteren Entwicklungsphase des Paulinismus zuwies, in welcher derselbe das Christenthum als das wahre Judenthum erweisen (Vgl. Köstlin, der Lehrbegriff des Evangeliums und der Briefe Johannis und die verwandten NTlichen Lehrbegriffe. Berlin, 1843. Vgl. Buch II, 1, 4. S. 387—472) oder geradezu den Paulinismus mit dem Judaismus durch Hinüberleitung dieses in jenen vermitteln wollte (Vgl. Schwegler, II. S. 304—325). Auf diesem Standpunkte steht wesentlich auch die Darstellung von Reuß, welcher den Hebräerbrief als erstes Document der Theologie des Uebergangs vom Paulinismus zur johanneischen Theologie behandelt (II. S. 265—290), und die von Baur, welcher in dem Lehrbegriff des Hebräerbriefs (S. 230—256) die erste Stufe einer Vermittlung der Antithese zwischen dem Paulinismus und dem Judaismus der Apocalypse nachzuweisen sucht und dabei die Ambiguität seiner Auffassung desselben dem Verfasser selbst aufbürdet (S. 248). So lange man aber für das Verständniß der Lehre unseres Briefes vom Paulinismus ausgeht, kann man der Eigenthümlichkeit derselben nicht vollkommen gerecht werden.

c) Schon David Schulz hatte in seinem Commentar (der Brief an die Hebräer. Breslau, 1818) die Gesammtanschauung unseres Briefes für eine von der paulinischen wesentlich verschiedene, noch durchaus jüdische erklärt. Er fand, wie es bei seiner einseitigen Uebertreibung dieser Auffassung nicht anders sein konnte, fast nur Widerspruch (Vgl. de Wette, über die symbolisch-typische Lehrart des Br. a. d. H. in der theologischen Zeitschrift von Schleiermacher, de Wette und Lücke. 1822, 3. S. 1—51). Erst in Folge der von der Tübinger Schule ausgegangenen Anregung (not. b.) wurde sein Grundgedanke wieder aufgenommen von Plank (Judenthum und Urchristenthum, in den theologischen Jahrbüchern. 1847, 2. 3. 4), der unseren Brief als das vom Judenchristenthum ausgehende vollkommene Gegenstück zu der paulinischen Anschauung betrachtete. Auch Köstlin (in den theologischen Jahrbüchern. 1853. 1854) modificirte seine Ansicht (Vgl. not b.) dahin, daß derselbe nicht der paulinischen Schule, sondern dem allerdings von Paulus influirten allgemein apostolischen Christenthum angehöre und ein auf Anregung des Paulinismus geistig umgebildetes Judenchristenthum repräsentire. Näher noch bestimmte Ritschl den Lehrtropus unseres Briefes als eine spätere Entwicklungsstufe des urapostolischen Lehrtropus, wobei er übrigens den Einfluß des Paulinismus auf die Christologie einschränkte (S. 159—171. Vgl. dazu Weiß, in den Studien und Kritiken. 1859, 1). Diese richtige Auffassung unseres Briefes liegt auch der einzigen selbstständigen, allseitigen und dieselbe

in ihrem inneren Zusammenhange lichtvoll und treffend entwickelnden Darstellung seiner Lehre zu Grunde, der von Riehm (der Lehrbegriff des Hebräerbriefs. Ludwigsburg, 1858. 1859. 2. Ausg. 1867. Vgl. besonders S. 861—863)[1]), nur daß derselbe den Einfluß des Paulinismus etwas höher veranschlagt (S. 865. 866). Die biblische Theologie hat die schwierige geschichtliche Frage, wie weit die Lehreigenthümlichkeit unseres Briefes einen Einfluß des Paulus auf den Verfasser anzunehmen fordert oder berechtigt, nicht zu lösen; sie hat nur seine Uebereinstimmungen mit dem Paulinismus zu constatiren, die ja noch keineswegs an sich den Schluß auf einen directen oder indirecten Einfluß des Paulus rechtfertigen. Sie hat aber entschieden von der durch Riehm nach allen Seiten hin überzeugend erwiesenen Thatsache auszugehen, daß die Wurzeln der Lehranschauung unseres Briefes in dem urapostolischen Judenchristenthum in seinem Unterschiede vom Paulinismus liegen, und diese Voraussetzung, auf Grund derer wir die Besprechung unseres Briefes an dieser Stelle einreihen, wird sich uns in der Darstellung seiner Lehre überall aufs Evidenteste bestätigen (Vgl. noch Kluge, der Hebräerbrief. Auslegung und Lehrbegriff. Neuruppin, 1863).

d) Der Verfasser unseres Briefes ist nach 2, 3 ein Schüler der Urapostel. Obwohl kein geborener Palästinenser, sondern ein Hellenist, wie seine reine und gewählte griechische Diction zeigt, muß er sich doch längere Zeit in der Urgemeinde aufgehalten und eine hervorragende Wirksamkeit in derselben geübt haben. Wenn auch die eigenthümliche Auffassung des Judenthums, welche dasselbe vorzugsweise als die vorbildliche, aber in sich noch unvollkommene Heilsanstalt ansieht, durch die specielle Aufgabe unseres Briefes (not. a.) mitbedingt ist, so ist dieselbe doch mit der ganzen Lehreigenthümlichkeit des Verfassers so nach allen Seiten hin verwachsen, daß derselbe bereits vor seiner Bekehrung einer Richtung des Judenthums angehört haben muß, welche weder wie Jacobus (§. 41, c.) auf die Erfüllung des Gesetzes, noch wie Petrus (§. 40, c.) auf die Erfüllung der Weissagung den Hauptnachdruck legte, sondern in dem Priesterthum und der durch dasselbe vermittelten ATlichen Sühnanstalt den Hauptvorzug des Judenthums erblickte. Man darf sich nur erinnern, wie bei Paulus in seinen Erörterungen über die Versöhnung des Menschen die Reflexion auf das ATliche Sühninstitut in fast auffallender Weise zurücktritt (§. 110, a.) und wie er das Gesetz wesentlich als Lebensordnung auffaßt, deren pünktliche Erfüllung das Heil vermittelt (§. 77, b.), um zu erkennen, wie eigenthümlich verschieden die Ausgangspunkte der religiösen Grundanschauung bei beiden Schriftstellern waren. Wie weit unserm Verfasser bereits an der Hand der Prophetie die Unzulänglichkeit oder der vorbildliche Charakter der ATlichen Heilsanstalt aufgegangen war, läßt sich nicht sagen. Jedenfalls aber konnte er, nach-

[1]) Ueber die 1847 erschienene dissertatio theologica exponens doctrinam de veteri novoque testamento, in ep. ad Hebr. exhibitam des Holländers van den Ham, die mir nicht bekannt ist, vgl. Riehm, S. 15.

dem er in Christo den Messias und damit die seinem Volke verheißene Heilsvollendung gefunden hatte, die Gewißheit derselben nur durch die Vergleichung der im Christenthum gebotenen Sühnanstalt mit der ATlichen sich vermitteln. Auch unser Verfasser ist ferner, wie Paulus, kein Laie in theologischer Hinsicht; aber er ist auch nicht in der Schule pharisäisch-rabbinischer Schriftgelehrsamkeit gebildet, wie jener (§. 77, a.), sondern in einer Schule, in welcher der Geist des Alexandrinismus waltete. Diese alexandrinische Bildung desselben ist seit Grotius von den meisten erkannt, aber auch vielfach in einseitiger Uebertreibung hervorgehoben worden. Schon Baumgarten-Crusius meint, daß er von dorther den ganzen Hauptgedanken seines Briefes entlehnt habe (S. 90), und am entschiedensten läßt ihn Schwegler (S. 313—315) die aus Philo's Schriften entlehnte Logoslehre mit der altchristlichen Messiasidee combiniren. Allein schon Neander hat nachgewiesen, wie völlig verschieden der Geist unseres Briefes von dem der alexandrinischen Speculationen sei, und Riehm hat überzeugend dargethan, daß nichts specifisch-philonisches in unserm Briefe nachgewiesen werden könne. Ueberhaupt aber müsse die alexandrinische Schule, welcher er seine Bildung verdankte, mehr von dem Geist des A. T. als der hellenischen Philosophie beherrscht gewesen sein und den geistigen Zusammenhang mit dem palästinensischen Judenthum treuer bewahrt haben als die eigentlich alexandrinische Gnosis (S. 864). Es scheint überhaupt die alexandrinische Schulbildung des Verfassers mehr die formelle Seite seiner Lehrweise bedingt zu haben. Die Frage, wer dieser Verfasser sei, interessirt die biblische Theologie nicht näher; doch darf bemerkt werden, daß nur die Barnabashypothese einen wirklich traditionellen Anhalt hat und die Eigenthümlichkeiten unseres Briefes allseitig zu erklären vermag.

§. 159. Der zweite Brief Petri und der Judasbrief.

Das zweite Denkmal dieser Epoche ist, auch abgesehen von der Echtheitsfrage, der sogenannte zweite Brief Petri, der sich in seiner Lehrweise jedenfalls am nächsten an den ersten anschließt, aber der nachpaulinischen Zeit angehört. a) Das Auftreten eines principiellen Libertinismus sowie der Besorgnisse wegen der scheinbaren Verzögerung der Parusie bilden den historischen Hintergrund für die Paränese des Briefes. b) Wie wenig die bisherigen Darstellungen die Eigenthümlichkeit seiner Lehrweise getroffen haben, erhellt daraus, daß man in ihm Alexandrinismus muthmaßte. c) Da der Brief sich in einem Hauptabschnitt aufs Engste an den gegen das erste Auftauchen jenes Libertinismus gerichteten Judasbrief anschließt, so erscheint es angemessen, diesen mit ihm gemeinsam zu behandeln. d)

a) Die Frage nach der Echtheit des zweiten unter dem Namen des Petrus überlieferten Briefes darf nicht, wie es häufig geschieht, als bereits entschieden betrachtet werden (Vgl. Weiß, die petrinische

Frage. II, in den theologischen Studien und Kritiken 1866, 2). Ist derselbe echt, so fällt seine Entstehung bald nach der Mitte der sechziger Jahre und dann ist er unzweifelhaft ein Denkmal dieser Epoche. Allein auch wenn er unecht ist, muß er als solches betrachtet werden. Seine ganze Lehrweise ist eine specifisch judenchristliche, in ATlichen Bildern, Geschichten und Vorstellungen sich bewegende, und zeigt in allen ihren Grundzügen so vielfache Verwandtschaft mit der des ersten Petrusbriefes (Vgl. a. a. O. S. 286—294), daß wir den Verfasser nur aus dem urapostolischen Kreise hervorgegangen denken können. Von der andern Seite ist derselbe gerichtet an die durch die paulinische Wirksamkeit wesentlich heidenchristlich gewordenen Gemeinden Kleinasiens (1, 1), er kennt bereits paulinische Briefe (3, 15. 16) und zwar jedenfalls auch die nach Kleinasien gerichteten Gefangenschaftsbriefe, ja vielleicht finden sich selbst Anklänge an die Lehrsprache der Pastoralbriefe. Unser Brief gehört also jedenfalls den Denkmälern des urapostolischen Lehrtropus aus der nachpaulinischen Zeit an, wenn es auch schwer sein dürfte, in ihm irgend welche Anklänge an eigenthümlich paulinisches nachzuweisen.

b) Der zweite Brief Petri ist ein paränetischer, wie der erste; wenn aber in diesem die Stellung der Christen inmitten der ungläubigen Welt den Anlaß zur Paränese bot (§. 40, a.), so ist dieselbe in jenem durch eigenthümliche Gefahren motivirt, welche dem innern Gemeindeleben drohten. Das große Sittenverderben, welches die Pastoralbriefe für die letzten Zeiten weissagten (§. 157, a.), sehen wir hier bereits theilweise eingerissen. Das Gefährlichste aber war, daß dasselbe sich durch libertinistische Grundsätze deckte, welche angeblich eine Consequenz der wahren Christenfreiheit waren und durch Berufung auf mißverstandene oder mißdeutete Paulusworte und Bibelstellen begründet wurden. Es war aber vorauszusehen, daß dieser Libertinismus immer mehr eine umfassendere theoretische Begründung sich geben und so zu einer seelengefährlichen Irrlehre sich ausgestalten werde. Jemehr unser Verfasser für seine Paränese, wie Petrus (§. 61, c.), die Motive aus der christlichen Hoffnungslehre entlehnt, um so bedenklicher war es, wenn die Fundamente der Christenhoffnung selbst zu wanken begannen. Nun begann man aber bereits in der Gemeinde in klagendem oder anklagendem Tone von einer Verzögerung der Erfüllung dieser Hoffnung zu reden (Vgl. §. 158, a.) und es war vorauszusehen, daß, wenn wirklich die ganze Generation, innerhalb derer man den Eintritt der Parusie sicher erwartet hatte, dahin sterben sollte, ehe dieselbe kam, der frivole Zweifel jede Möglichkeit dieser Erfüllung leugnen und so die Fundamente des christlichen Tugendstrebens untergraben werde. Diese zeitgeschichtliche Situation ist es, welche der Paränese unseres Briefes ihre eigenthümliche Färbung giebt, und welche darum Inhalt und Umfang seiner Lehre mitbedingt.

c) Die Lehre des zweiten Petrusbriefes behandelt Schmid (II, S. 212—217) im Anhange zu seiner Darstellung des petrinischen Lehrbegriffs, indem er zwar manches Richtige, aber nichts Erschöpfendes über die Verwandtschaft beider beibringt und in Folge einer fal-

schen Auffassung der darin betonten ἐπίγνωσις dem Briefe eine alexandrinische Färbung zuschreibt, die ihn zu einem Mittelgliede zwischen dem petrinischen und johanneischen Lehrbegriff stempeln soll. Während Lechler (S. 191. 192) und Lutterbeck (S. 179—182) über einige unbedeutende Bemerkungen, die für die Echtheitsfrage ein entgegengesetztes Resultat ergeben, nicht hinauskommen, hat Meßner (S. 154—170) den Lehrbegriff unseres Briefes am ausführlichsten behandelt. Er sucht hauptsächlich seine Abweichungen von dem ersten petrinischen ins Licht zu setzen, die ihm groß genug scheinen, um gegen seine Echtheit zu entscheiden, und nimmt ebenfalls eine alexandrinische Färbung an. Von Seiten der Tübinger Schule hat Schwegler (II, 495—517) unsern Brief der Entwicklungsgeschichte der römischen Kirche eingereiht und ihn mit dem angeblich von ihm empfohlenen Marcusevangelium und den clementinischen Recognitionen zu den neutralen Schriften gerechnet, welche den vollzogenen Friedensschluß darstellen. Seinen dogmatischen Charakter erklärt er für petrinisch und findet die philonischen Schriften in ihm fleißig benutzt, wofür freilich die von ihm angeführten Indicien unmöglich etwas beweisen können. Baur dagegen hebt nur hervor, daß auch in ihm das Christenthum theoretisch als ἐπίγνωσις, praktisch als ἀγάπη oder ἀρετή gefaßt und so Paulinismus und Judenchristenthum combinirt werden, worin sich die katholisirende Richtung des sich bildenden kirchlichen Lehrbegriffs zeige (S. 297).

d) Der wahrscheinlich um die Mitte der sechziger Jahre geschriebene Judasbrief rührt von dem Bruder des Jacobus her, den wir §. 41 unter den Repräsentanten des urapostolischen Lehrtropus aufführten. Es läge darum scheinbar nahe, seine Lehre mit der dieses Jacobus zusammen zu stellen, und dazu haben sich Schmid (II, S. 140—150) und Meßner (S. 99—107) in der That verleiten lassen. Er soll mit seiner Lehre vom Gericht ein Seitenstück zu der Lehre des Jacobus vom Gesetze darbieten. Aber weder enthält unser Brief eine irgend eigenthümliche Lehre vom Gericht, das nur bei seinen Drohungen gegen die von ihm bekämpften Libertinisten (welche beide noch fälschlich für eigentliche Irrlehrer halten) naturgemäß zur Sprache kommt, noch zeigt er sonst irgend eine Verwandtschaft mit dem Jacobusbrief außer der gemeinsamen judenchristlichen Grundlage. Da nun der zweite Petrusbrief den Brief Judä nicht nur gekannt, sondern in seiner Polemik gegen die Libertinisten (not. b.) großentheils sich an ihn angeschlossen hat, so hat er damit selbst ihre beiderseitige Geistesverwandtschaft constatirt. Freilich zeigen sich in diesem Briefe, obwohl auch er mit seiner ganzen Lehrweise im A. T. wurzelt, im Unterschiede von dem Petrusbriefe bereits Anklänge an paulinische Lehrweise. Doch werden wir immer noch ein Recht haben, die ohnehin spärliche Ausbeute, welche der Judasbrief der biblischen Theologie gewährt, gelegentlich bei der Darstellung der Lehre des zweiten Briefes Petri unterzubringen. Lechler (S. 170. 171) und Lutterbeck (S. 176. 177) haben sich damit begnügt, im Allgemeinen seinen judenchristlichen Charakter zu constatiren, Reuß hat unsere beiden Briefe gelegentlich als Quellen der judenchristlichen Theologie benutzt (I. livr. IV). Schwegler hat ihn

nur anhangsweise behandelt (I, 518—522), um auch in ihm eine tendentiöse Empfehlung der apostolischen Paradosis nachzuweisen, die wunderlich genug einem ganz unbekannten Manne in den Mund gelegt wäre, für den man nur die Ehre in Anspruch nahm, der Bruder des gefeierten Hauptes der Judenchristen zu sein.

§. 160. Die johanneische Apocalypse.

Das dritte Denkmal dieser Epoche, in welcher die inneren Gefahren und die äußeren Drangsale eine Neubelebung der sinkenden Hoffnung auf die Nähe der Parusie erforderten, ist die Apocalypse. a) Dieselbe rührt wahrscheinlich von dem Apostel Johannes her, muß aber jedenfalls ohne Rücksicht auf die andern johanneischen Schriften als ein Erzeugniß des urapostolischen Judenchristenthums dieser Zeit betrachtet werden. b) Der prophetische Charakter des Buchs erschwert seine biblisch-theologische Verwerthung, beschränkt sie aber nicht. c) In der bisherigen Auffassung seiner Lehrweise ist vor Allem die Frage controvers geworden, ob darin eine Antithese gegen den Paulinismus ausgeprägt ist. d)

a) An der Grenze der sechziger Jahre steht jedenfalls noch die einzige prophetische Schrift des N. T., mag man nun die zeitgeschichtlichen Anspielungen der Apocalypse auf das Jahr 68 oder richtiger aufs Jahr 70 deuten. In ihr tritt noch einmal den Zweifeln und Besorgnissen wegen des Verzugs der Parusie, welche in dieser Zeit auftauchten (§. 158, a. 159, b.), die gewaltigste Verkündigung ihrer unmittelbaren Nähe gegenüber. Der Verfasser hat in einer Reihe von Gesichten theils die Versicherung empfangen, daß sie nahe bevorsteht, theils sie selbst, ihre Vorzeichen und den mit ihr beginnenden Prozeß der Endvollendung in glänzenden Bildern geschaut. Ja er unternimmt es, in der Weise der jüdischen Apocalyptik die Zeichen der Zeit zu deuten und innerhalb seines geschichtlichen Gesichtskreises auf die Merksteine hinzuweisen, an denen man die Schritte abzählen kann, welche die Entwicklung der letzten Zeiten noch bis zur Schlußkatastrophe durchzumachen hat. Auch sonst erinnert Alles an diese Periode. In den Gemeinden ist das christliche Leben gesunken und ein ethnisirender Libertinismus macht sie durch seine Pseudoprophetie irre, die sich für tiefe Weisheit ausgiebt (Vgl. §. 159, b. d.). Verfolgungen von Juden und Heiden (Vgl. §. 158, a.) haben die Gemeinden getroffen, vor Allem aber sind es die Greuel der neronischen Zeit, die dem Verfasser das Bild der vom Blut der Märtyrer trunkenen Welthauptstadt immer wieder vor Augen führen. Wie im Hebräerbrief und in dem zweiten Brief Petri, so ist auch hier die Verkündigung der Parusie ebenso ein gewaltiger Bußruf, wie eine mächtige Trostpredigt.

b) Die älteste Ueberlieferung, welche schon mit Justin beginnt, schreibt die Apocalypse eben so früh als einmüthig dem Apostel Johannes zu. Die Zweifel, welche später in der alexandrinischen Kirche auf-

tauchen und der Apocalypse im Morgenlande lange ihre canonische Geltung streitig machen, sind des Ursprungs aus einer Abneigung gegen den Inhalt des Buches dringend verdächtig. Die glühende Phantasie und der flammende Zorneseifer gegen die Feinde des Reiches Gottes, welche das Buch charakterisiren, entsprechen dem Bilde des Donnersohnes, das die älteren Evangelien uns zeigen, und daß der Grundtypus seiner Lehranschauung der urapostolisch-judenchristliche ist, kann nicht bezweifelt werden. Mit Recht hat daher die Tübinger Schule die neuere Kritik, welche in dem Dilemma, entweder die Apocalypse oder das Evangelium und die Briefe des Johannes dem Apostel zuzuschreiben, sich ohne weiteres für letzteres entschied, der Parteilichkeit beschuldigt. Jenes Dilemma selbst aber, an dem auch sie festhält, ist noch keineswegs zur Evidenz erwiesen (Vgl. Hase, die Tübinger Schule. Leipzig, 1855. S. 25—30). Die biblische Theologie hat die Frage nach der Berechtigung desselben so wenig wie die Echtheitsfrage zu lösen, sie hat die Lehre der Apocalypse als eines Denkmals des urapostolischen Judenchristenthums darzustellen, wie es sich in dieser nachpaulinischen Epoche gestaltete, und hat sich nur dagegen zu verwahren, daß nicht die Bezugnahme auf die Lehrweise der jedenfalls so andersartigen und so viel späteren Schriften, welche den Namen des Johannes tragen, die unparteiische Würdigung der Eigenart unsers Buches beeinträchtige.

c) Der speciellen Aufgabe unsers Buches (not. a.) entsprechend, steht natürlich die christliche Hoffnungslehre im Vordergrunde seiner Lehranschauung; doch läßt dasselbe auch nach mancherlei anderen Seiten hin die Eigenthümlichkeit der Lehrweise des Verfassers hervortreten, da die dasselbe durchziehende Paränese vielfach auf seine Auffassung des christlichen Heils und der in ihm liegenden sittlichen Motive zurückweist. Die größte Schwierigkeit für die biblisch-theologische Behandlung des Buches liegt darin, daß, der ganzen Anlage desselben gemäß, viele bedeutungsvolle Anschauungen nur in Bildern vorgeführt werden, deren Deutung nicht leicht und bei denen häufig die Grenze zwischen dem, was noch einer lehrhaften Ausdeutung fähig ist und was nur zur dichterischen Ausmalung gehört, schwer mit Sicherheit zu ziehen ist. Dagegen darf der prophetische Charakter des Buches seine biblisch-theologische Verwerthung in keiner Weise beschränken. So gewiß der Darstellung des Buches Gesichte zu Grunde liegen, welche dem Verfasser Träger göttlicher Offenbarungen waren, so gewiß sind die kunstvoll angelegten, mit sichtlich dem Studium der ATlichen Prophetie und der jüdischen Apocalyptik entlehnten Farben ausgeführten, in planmäßiger Folge fortschreitenden sieben Gesichte unsers Buches (Vgl. meine Recension von Düsterdiecks Commentar in dem theologischen Literaturblatt von 1860. № 1. 2) eine freie schriftstellerische Reproduction dessen, was dem Verfasser auf Grund dieser Offenbarungen von der Zukunft zu schauen gegeben war. Dieselbe kann darum wie jede Lehrschrift des N. T. den gottgegebenen Inhalt nur in einer individuellen Ausprägung zur Darstellung bringen, welche die eigenthümliche Lehranschauung des Verfassers erkennen läßt.

d) Bei Schmid und Lutterbeck wird die Apocalypse nur gelegentlich zur Vergleichung bei der Darstellung des johanneischen Lehrbegriffs herangezogen, Lechler, obwohl auch von ihrer Apostolicität ausgehend, hat ihren Lehrbegriff zuerst selbstständig dargestellt (S. 199—205) und dann mit dem johanneischen verglichen (S. 228—232). Dagegen hat Meßner, der sie nicht für apostolisch hält (S. 363), ihren Lehrbegriff als den letzten (S. 365—381) ziemlich ausführlich dargestellt, dabei aber sich fast ganz auf die Eschatologie und Christologie beschränkt. Eine eingehendere Untersuchung des gesammten theologischen Charakters unsers Buches hat erst die Tübinger Schule angeregt, welcher sie als das einzige Denkmal des urapostolischen Judenchristenthums von besonderer Bedeutung war (Vgl. Köstlin in seinem johanneischen Lehrbegriff S. 482—500). Wenn aber auch Reuß unser Buch als Quelle für die älteste judenchristliche Theologie benutzt (Vgl. I. livr. IV.), so ist das offenbar nicht richtig; denn die Zeitstellung desselben läßt jedenfalls die Möglichkeit offen, daß in ihm die ursprüngliche urapostolische Lehrform bereits positiv oder wenigstens antithetisch durch den Paulinismus, dessen volle Ausbildung ihr vorhergeht, beeinflußt ist. Die Tübinger Schule nimmt nach ihrer Grundansicht von den Gegensätzen des apostolischen Zeitalters natürlich das letztere an und so hat Baur den Lehrbegriff der Apocalypse sehr ausführlich als das Gegenstück zum paulinischen Lehrbegriff dargestellt (S. 207—230). Sein Versuch zeigt aber aufs deutlichste, wie wenig die der Apocalypse zugeschriebene Antithese gegen den Paulinismus sich irgend durchführen läßt (Vgl. dagegen auch Ritschl, S. 120—122).

§. 161. Die geschichtlichen Bücher.

Die spätesten der hierher gehörigen Documente sind die synoptischen Evangelien und die Apostelgeschichte. a) Auch ihre Entstehung ist wohl durch die Zeitverhältnisse bedingt, in welchen der scheinbare Verzug der Parusie den Glauben an die Messianität Jesu und die Erfüllung der Verheißung wankend zu machen drohte. b) Ihre biblisch-theologische Verwerthung ist abhängig von der kritischen Scheidung der schriftstellerischen Bearbeitung von den benutzten Quellen und Ueberlieferungsstoffen, die freilich nur bis zu einem gewissen Grade vollzogen werden kann und darf. c) Die bisherigen Vorarbeiten bieten für die Lösung unserer Aufgabe wenig, weil sie die kritische Frage entweder ignoriren oder in falscher Einseitigkeit lösen. d)

a) Daß die beiden ersten Evangelien, welche die Namen des Matthäus und Marcus tragen, als Erzeugnisse des urapostolischen Judenchristenthums anzusehen sind, leidet keinen Zweifel. Nicht nur sind ihre Verfasser anerkanntermaßen Judenchristen, sondern das Marcusevangelium beruht nach §. 11, a. auf petrinischer Ueberlieferung, das sog. Matthäusevangelium nach §. 11, b. hauptsächlich auf der schriftlichen Ueberlieferung des Apostel Matthäus. Wenn wir damit

zugleich die Evangelienschrift des Lucas und ihre Fortsetzung, die sog. Apostelgeschichte, zusammenfassen, obwohl ihr Verfasser ohne Zweifel ein Heidenchrist und Pauliner war, so würde das schon in der Verwandtschaft jener mit den beiden anderen synoptischen Evangelien seine Rechtfertigung finden. Diese Verwandtschaft beruht aber eben darauf, daß in der Evangelienschrift das Marcusevangelium und die urapostolische Quelle des ersten Evangeliums (§. 11, a. b.), sowie noch andere mittelbar oder unmittelbar urapostolische Quellen benutzt sind (§. 11, c.), und ähnliche Quellen müssen nach §. 39, c. namentlich dem ersten Theile der Apostelgeschichte zu Grunde gelegen haben. Ein Schriftsteller aber, der so reichlich urapostolische Quellen benutzt, wird trotz seiner Abhängigkeit von Paulus nicht als Vertreter des reinen Paulinismus gelten können. Es werden sich in seiner Lehranschauung urapostolische und paulinische Elemente gemischt haben und seine Schriften werden sich von den anderen in diesem Theil besprochenen Documenten nur dadurch unterscheiden, daß hier ein directer Einfluß des Paulinismus unzweifelhaft vorhanden, und daß, wenn auch in jenen ein solcher anzunehmen sein sollte, doch hier derselbe nicht den Einschlag, sondern den Aufzug für das Gewebe seiner Lehranschauung bildet.

b) Unsere synoptischen Evangelien sind theils kurz vor, theils bald nach dem Jahre 70 entstanden, die Apostelgeschichte etwas später, sie gehören also schon zeitlich in diese Periode hinein. Es ist aber auch sehr wahrscheinlich, daß die Entstehung unserer Evangelienliteratur mit der ganzen Zeitlage dieser Epoche zusammenhängt. Je mehr mit dem scheinbaren Verzug der Parusie (§. 158, a. 159, b. 160, a.) der entscheidendste Beweis für die Messianität Jesu in Frage gestellt schien, um so mehr mußte sich die Betrachtung der Gemeinde zurückwenden zu dem geschichtlichen Leben Jesu und in ihm diejenigen Momente aufsuchen, welche, auch abgesehen von der glorreichen Wiederkehr desselben, den messianischen Charakter seiner Erscheinung sicher stellten. Zudem konnte ja eine Darstellung des Lebens Jesu gar nicht gegeben werden, ohne durch die Vorführung seiner Parusieweissagung (Vgl. §. 17. 22) die Hoffnung auf seine baldige Wiederkehr neu zu beleben. Haben sich diese Aufgabe speciell die beiden ersten Evangelien gestellt, so bot dieselbe für den Pauliner Lucas noch eine andere Seite dar. Wir haben §. 129—131 gesehen, wie Paulus sich den scheinbaren Widerspruch der Geschichte des Christenthums, welches seine reichste und bedeutendste Entwicklung auf heidenchristlichem Boden fand, mit der Israel gegebenen Verheißung, an welche sich die älteste Form der Hoffnung auf die messianische Endvollendung knüpfte (§. 48, a.), vermittelte. Als nun mit dem Falle Jerusalems die einstweilige Verwerfung Israels entschieden war, mußte dieser scheinbare Widerspruch immer greller hervortreten und es lag darum nahe, in dem Leben Jesu wie in der Geschichte der Apostel diejenigen Momente aufzusuchen, welche den Uebergang des Christenthums von den Juden zu den Heiden als einen gottgeordneten darstellten. Von dieser Seite her angesehen,

n auch die Lucasschriften, welche sich ausdrücklich diese Aufgabe
t, dazu beitragen, die Gewißheit des messianischen Heils trotz
nerwarteten Gestalt seiner geschichtlichen Entwicklung zu stärken
amit jedem Zweifel an der gehofften Vollendung desselben zu be-
t. Aber auch das erste Evangelium hat diese Aufgabe sichtlich
s erwogen und, soweit es in einer Erzählung von dem Leben
möglich war, zu lösen gesucht.
) Die biblisch-theologische Verwerthung der geschichtlichen Schriften
keineswegs von der in der Tübinger Schule herrschenden Auf-
g ab, nach welcher die älteste Kirche bei denselben gar nicht den
tspunkt historischer Urkunden hatte, sondern sie, wie sie aus dem
itischen Zeitbewußtsein hervorgegangen waren, auch demselben
echend immer aufs Neue modificirte (Vgl. Schwegler, I. S. 258).
wenn der in ihnen verarbeitete Ueberlieferungsstoff ein wesentlich
htlicher war und als solcher betrachtet wurde, läßt sich schon aus
uswahl und Gruppirung des Stoffs, sowie aus einzelnen schrift-
schen Reflexionen über denselben vielfach der Gesichtspunkt er-
t, aus welchem ihn der Verfasser betrachtet hat. Soweit wir
ie Quellenbenutzung der Verfasser noch controliren können, kommt
daß in den Motiven ihrer Abweichungen von den Quellen, wo
ieselben noch constatiren lassen, ebenfalls die ihnen eigenthüm-
Auffassungen und Anschauungen sich ausprägen. Am wenigsten
es bei Marcus möglich, wo abgesehen von der sehr freien Ver-
ung einzelner Stücke aus der apostolischen Quelle die Grenzlinie
en dem, was der Verfasser aus mündlicher (petrinischer) Ueber-
ung schöpft, und dem, was er von seiner eigenthümlichen Auf-
g aus hinzubringt, nicht überall sicher zu ziehen ist (Vgl. §. 12, b.).
mmen läßt sich dagegen die Bearbeitung des Marcus in unserm
und dritten Evangelium controliren und auch die Behandlung
postolischen Quelle, wo sie von beiden selbstständig benutzt ist
§. 12, c.). Aus der Analogie der so gewonnenen Lehreigen-
ichkeiten einerseits und dem Charakter der apostolischen Quelle
erseits läßt sich dann weiter zurückschließen auf das, was in den
Einem der beiden allein aus der apostolischen Quelle aufge-
enen Abschnitten geändert oder zugesetzt ist (§. 11, d.). Die
Schwierigkeit entsteht da, wo wir über die mündlichen oder
lichen Quellen, aus welchen der erste oder dritte Evangelist ge-
haben, nichts zuverlässiges mehr auszumachen im Stande sind
§. 12, c.). Hier bleibt nichts anderes übrig, als die in solchen
itten enthaltenen Thatsachen, Reflexionen oder Aussprüche Jesu
r Form und Auffassung, in der sie von den einzelnen Evange-
aufgenommen sind, als ihr eigenthümliches geistiges Besitzthum
als ein Moment für die Bestimmung ihrer Lehranschauung zu
hten, wo es nicht etwa in der Natur der Sache liegt, daß die
Quellen entnommenen Angaben auf Vorstellungen einer frühern
zurückweisen, wie manches in der Vorgeschichte des Lucas. Die
htliche Frage, ob hierin noch glaubwürdige Ueberlieferungen aus

dem Leben und aus dem Munde Jesu erhalten sind, oder ob sich darin nur die Vorstellungen der Gemeinde, resp. der Verfasser über Jesum und der Ausdruck dessen, was sie für die Ansicht oder das Gebot Christi hielt, ausgeprägt haben, kommt hier, wie §. 9, b. 10, a., für die biblische Theologie nicht in Betracht. Für sie sind erst für die Epoche, wo unsere Evangelien entstanden, die von jedem eigenthümlich berichteten Thatsachen oder Aussprüche Jesu als im Bewußtsein der Gemeinde, resp. der Evangelisten vorhanden und für ihre Lehrentwicklung maßgebend constatirt. Die größte Schwierigkeit bietet in dieser Beziehung die Behandlung der Apostelgeschichte dar, wo eine besonnene Kritik an eine durchgeführte detaillirte Scheidung des aus den Quellen aufgenommenen oder direct aus Augen- und Ohrenzeugenschaft berichteten und des von Lucas hinzugebrachten nicht denken kann (Vgl. §. 39, c.). Wir haben dieselbe namentlich in ihrem ersten Theile zur Darstellung der ältesten urapostolischen Verkündigung und des religiösen Lebens der Urgemeinde benutzt (Vgl. Theil II. Abschnitt 1) und ebenso manches aus den späteren Abschnitten zur Illustration paulinischer Lehre und des Lebens in den paulinischen Gemeinden (Vgl. §. 78, a. c. 79, a.). Allein wie schon im ersten Theile sich manches als eigenthümlich lucanische Auffassung von der benutzten Ueberlieferung unterscheiden läßt, so können doch auch die späteren Abschnitte vielfältig benutzt werden, um aus der Art, wie Lucas die Reden seines Apostels reproducirt, seine Auffassung des Paulinismus zu ermitteln. Daneben aber bleibt nicht nur der Plan und die lehrhafte Tendenz der Apostelgeschichte bedeutungsvoll, sondern durch das ganze Buch hin findet sich genug, was als Darstellung des Schriftstellers direct auf seine Anschauungen schließen läßt. Allerdings wird manches, was jetzt als eine Eigenthümlichkeit der lucanischen Auffassung erscheint, ursprünglich seinen Quellen angehören; aber sofern er dieselben in der vorliegenden Fassung sich angeeignet hat, darf es doch als sein geistiges Eigenthum betrachtet werden.

d) Für die Lösung unserer Aufgabe ist wenig damit gethan, wenn Schmid und Lechler das Matthäusevangelium mit dem Jacobusbrief (Vgl. Schmid, II. S. 133—139. Lechler, S. 171. 172), die Lucasschriften mit dem Paulinismus (Vgl. Schmid, II. S. 355. 356. Lechler, S. 156—158) zusammenstellen und ersterer noch die beiden judenchristlichen Evangelien mit dem petrinischen Lehrbegriff (II. S. 211. 212). Sehr eingehend behandelt Lutterbeck die Lehre des Matthäusevangeliums als erste Stufe des petrinischen Lehrbegriffs (S. 158—169), aber in einer mit seiner auch von ihm vorausgesetzten geschichtlichen Glaubwürdigkeit kaum verträglichen Weise; das Marcusevangelium mit den petrinischen Briefen gemeinsam als dritte Stufe desselben (S. 182—184), wobei aber ebenfalls in einer mit der Orginalität dieses Evangeliums unverträglichen Weise der Maßstab des Matthäus und Lucas als seiner Vorgänger an dasselbe angelegt wird. Besonnener ist in dem Abschnitt über die Lehre des Lucas das Evangelium besprochen (S. 238—242) und ganz kurz S. 243. 244

die Apostelgeschichte, die mit Schneckenburger als eine Rechtfertigung des Apostel Paulus gefaßt wird. Von seinem Standpunkte aus (Vgl. not. c.) durchaus consequent hat Baur, S. 297—338 den Lehrbegriff der synoptischen Evangelien und der Apostelgeschichte als das vierte Stück in der zweiten Periode dargestellt, wobei dieselben als reine Lehrschriften behandelt werden, die ihre Stoffe der lehrhaften Tendenz gemäß ganz frei erdichtet oder umgebildet haben. Im vollsten Gegensatze dazu hat Reuß in seiner Behandlung der drei Evangelien livr. VI. Cap. 6. 7. II. S. 344—366) sich hauptsächlich mit dem Nachweise beschäftigt, daß die angeblichen theologischen Parteistandpunkte in unseren Schriften sich nicht ausgeprägt finden und dieselben nicht unter den Gesichtspunkt lehrhafter Tendenzschriften gestellt werden können, wenn man sie nicht in Widersprüche mit sich selbst verwickeln will.

Erster Abschnitt.

Der Hebräerbrief.

Erstes Capitel.

Der alte und der neue Bund.

§. 162. Das Wesen des alten Bundes.

Der Hebräerbrief faßt das Verhältniß von Judenthum und Christenthum aus dem Gesichtspunkte des alten und des neuen Bundes auf. a) Der am Sinai geschlossene Bund beruht von der einen Seite her auf dem mosaischen Gesetz, während im neuen Bunde das Gesetz ins Herz geschrieben ist, ohne daß darin der specifische Unterschied desselben liegt. b) Zwar gab es schon im alten Bunde einen frevelhaften und darum todeswürdigen Ungehorsam, welcher der gerechten Vergeltung verfiel, aber daneben gab es auch Schwachheitssünden, von welchen selbst die Gerechten nicht frei waren. c) Um diese zu sühnen und so die mangelhafte Gesetzeserfüllung auszugleichen, war das Sühninstitut des alten Bundes gegeben, das daher als Hauptstück des Gesetzes die zur Erfüllung der Bundesverheißung nothwendige Vollendung der Bundesglieder herbeiführen sollte. d)

a) Was Christus als das Gekommensein des Gottesreiches (§. 15, a.), was die urapostolische Predigt als den Anbruch der messianischen Endzeit (§. 45, a.) und die begonnene Vollendung der Theokratie (§. 50, a.), was Paulus als die Erfüllung der Zeit und den Eintritt der Gnadenökonomie (§. 104, a.) verkündete, das bezeichnet der Hebräerbrief so, daß der erste Bund (8, 7. 13. 9, 15) dem jüngst gestifteten (*νέα*: 12, 24), seinem Wesen nach neuen (*καινή*: 9, 15), seiner Dauer nach ewigen (13, 20) Bunde Platz gemacht hat. Diese Anschauung gründet sich auf die Weissagung Jerem. 31, 31 (8, 8. 10, 16), welche auch Paulus anzieht (Röm. 11, 27), ohne dieselbe eingehender zu verwerthen (§. 110, b.); sie ist bereits von Christo in den Worten der Abendmahlseinsetzung angedeutet (§. 25, d.) und wird von Petrus an bedeutungsvoller Stelle (1, 2) verwerthet (§. 56, d.). Der Bund ist ein Vertrag Gottes mit seinem Volke; aber dem Verhältniß

m Paciscenten entsprechend, geht die Bundschließung allein
aus (8, 9. 10). Er ist es, der seinem Volke gewisse Ver=
t gegeben hat, zu deren Erfüllung er sich durch die Bundes=
verpflichtet, und diese Verheißungen bilden gleichsam das
nt, auf Grund dessen das Bundesverhältniß als rechtsgültige
festgestellt ist, wie man wenigstens ad analogiam aus der
, 6, die freilich auf den neuen Bund geht, schließen kann
— *ἐπαγγελίαις νενομοθέτηται*)[1]). Gleichzeitig aber verpflichtet
Volk im Bunde zur Erfüllung des Gesetzes, das Gott ihm
d das daher bei der Bundesstiftung verlesen wird (9, 19.
d. 24, 7). Die sinaitische Gesetzgebung gehört dem Verfasser
um Wesen des alten Bundes, daß in der hochpoetischen Stelle
-21 der Eintritt Israels in denselben durch die schreckhaften
ngen charakterisirt wird, welche jene Gesetzgebung begleiteten
od. 19).

Das Gesetz des alten Bundes hat Gott nicht unmittelbar,
durch Vermittlung von Engeln gegeben (2, 2: *ὁ δι' ἀγγέλων*
λόγος), eine Anschauung, die schon Paulus aus dem
nsischen Judenthum überkommen hatte (§. 99, c. 48, d.),
r dem Moses (10, 28: *νόμος Μωϋσέως*), dem Diener in
Hause (3, 2. 5), d. h. in der Theokratie des alten Bundes.
setz kann, da es zum Wesen des Bundes gehört (not. a.),
auch dem neuen Bunde nicht fehlen, aber es wird nun dem
s Herz geschrieben nach der Weissagung Jerem. 31, 33 (8, 10.
Von dieser Anschauung ging schon Jacobus aus (§. 69, c.),
liegt, freilich in etwas anderer Wendung, der paulinischen
m Grunde, wonach der neue Bund der Geistesbund ist im
zum Gesetzesbunde (§. 110, b. 121, c.). Allein der durch
ssagung dem Verfasser an die Hand gegebene Gedanke, wo=
Mangelhaftigkeit des alten Bundes eben darin lag, daß das
och nicht ins Herz geschrieben war, wird in unserm Briefe
iter verfolgt und darf daher auch nicht mit Riehm, S. 101
rakteristik des in ihm gelehrten Unterschiedes des alten vom
Bunde herangezogen werden. Eben darum ist auch unserm
ie Unterscheidung des alten und neuen Bundes durch die
hen Gegensätze von Buchstabe und Geist, Knechtschaft und
fremd, trotzdem der letztere sich schon in der urapostolischen
findet (§. 57, a. 69, d.).

---

[1]) Auch die Stelle 9, 15 zeigt, daß Bund und Verheißung Correlatbegriffe
e ATliche Anschauung findet sich natürlich ebenso bei Paulus (§. 101, b.
doch mit dem Unterschiede, daß Paulus meist an die mit den Erzvätern
n Bündnisse denkt (daher der Plural Röm. 9, 4. Eph. 2, 12), unser Brief
en mit dem Volke am Sinai geschlossenen Bund (Exod. 24). Natürlich
Paulus ebenso, wie im Texte gezeigt, die Gesetzgebung mit zum Wesen
Bundes (Röm. 9, 4. Vgl. §. 99, c.), ja so sehr, daß 2 Cor. 3, 14 die
des Gesetzes als Vorlesung des alten Bundes bezeichnet wird.

c) Daß das Gesetz im alten Bunde nicht gehalten wurde, steht dem Verfasser schon auf Grund der Weissagung Jerem. 33, 32 fest, wonach Gott eben einen neuen Bund stiftet, weil die Väter in dem alten nicht (mittelst Erfüllung des Gesetzes) geblieben (8, 9), vielmehr unter ihm beständig Uebertretungen vorgekommen sind (9, 15: αἱ ἐπὶ τῇ πρώτῃ διαθήκῃ παραβάσεις). Zwar gab es auch im alten Bunde δίκαιοι (12, 23. Vgl. 11, 4. 10, 38); aber auch sie bedürfen nach 12, 23 (Vgl. 11, 40) noch der τελείωσις. Ihre δικαιοσύνη (11, 33), wie die solcher, die noch gar nicht unter dem Gesetz standen (11, 4. 7. 7, 2), kann darum nicht als vollkommene Gesetzeserfüllung oder absolute sittliche Normalität gedacht sein.[2]). Es wird vielmehr 10, 22 vorausgesetzt, daß alle Glieder des alten Bundes ein böses Gewissen haben d. h. ein Bewußtsein begangener Sünden (v. 2), hinsichtlich dessen sie einer Reinigung und Vollendung bedürfen (9, 14. 9)[3]). Allein unser Brief unterscheidet deutlich zwischen diesen Schwachheits- oder Verfehlungssünden (ἀσθένεια: 5, 2. 7, 28. Vgl. 4, 15. ἀγνοήματα: 9, 7. 5, 2) und zwischen der aus geflissentlicher Nichtachtung des Gesetzes (10, 28) und bewußtem Ungehorsam hervorgegangenen Uebertretung, welche im alten Bunde der gerechten Vergeltung verfiel, weil das Wort der Strafandrohung βέβαιος bleiben mußte (2, 2. Vgl. 10, 28), wie denn gleich die Generation, welche Moses aus Egypten geführt hatte, um ihres hartnäckigen Ungehorsams willen in der Wüste sterben mußte und zu der verheißenen Ruhe nicht gelangte (3, 15—19)[4]). Dem entsprechend werden auch die sündigen Werke der vorchristlichen Zeit, soweit sie jener Kategorie angehören, ähnlich wie bei Petrus (§. 66, a.), mehr negativ als ἔργα νεκρά (6, 1) charakterisirt d. h. als Werke, welche nicht wie alles Lebendige, eine lebenskräftige Wirkung haben, wobei natürlich an die Wirkung, welche alle Werke haben sollen, an die Erzielung des göttlichen Wohlgefallens gedacht ist. Vielleicht wird dabei zugleich auf die Befleckung reflectirt, die sie, wie nach ATlicher Anschauung alles Todte, mit sich führen (Vgl. 9, 14, wo das Gewissen von ihnen gereinigt werden soll). Auf die Frage, wie es kam, daß es im alten Bunde nirgends an solchen Sünden fehlte, läßt sich unser Brief nicht ein, es kann darum auch nirgends von ihrer Zurückführung auf die σάρξ, wie bei Paulus, die Rede sein. Es kann aber auch bei seiner Unterscheidung der Schwachheitssünden von den Bosheitssünden nicht alle Sünde in gleicher Weise als principieller Gegensatz gegen Gott, der den Tod herbei-

[2]) Hier folgt also der Hebräerbrief dem urapostolischen Sprachgebrauch im Unterschiede von dem paulinischen (Vgl. §. 87, b.).

[3]) Die συνείδησις ist also hier, ganz wie bei Paulus (§. 96, b.), nicht das Bewußtsein des Menschen über sein Verhältniß zu Gott, wie Riehm, S. 676 definirt, sondern das Bewußtsein über die sittliche Qualität seiner Handlungen oder Gesinnungen (13, 18), das freilich nach dem göttlichen Gesetze sich bestimmt.

[4]) Die ATliche Unterscheidung zwischen Bosheits- und Schwachheitssünden fanden wir bei Petrus (§. 48, b. 50, c.) und in gewissem Sinne schon in der Lehre Jesu (§. 25, b.). Paulus reflectirt nirgends darauf.

führte und so den nächsten Zweck des Gesetzes vereitelte und in sein Gegentheil verkehrte (§. 100, b.), gedacht sein, wie bei Paulus, vielmehr waren jene bereits bei der Constituirung des Bundes als solche, für die es in ihm eine Vergebung geben sollte, in den Blick gefaßt.

d) Wenn einerseits das Gesetz im alten Bunde voraussichtlich stets durch die Uebertretungen verletzt wurde (not. c.) und andererseits doch die Erfüllung desselben zum Bestande des Bundes gehörte (not. a.), sofern jedes Sündigen ein Bundesbruch war, der Gott seiner Verpflichtungen gegen das Volk entband (8, 9 nach Jerem. 31, 32)[5]), so gehörte zum Gesetz des alten Bundes wesentlich eine Ordnung, durch welche die Sünde gesühnt und so die mangelhafte Erfüllung desselben gleichsam ausgeglichen wurde, wenigstens soweit als eine Vergebung der Sünde überall möglich und nicht eine todeswürdige Bosheitssünde (not. c.) begangen war. Diese Ordnung war das Priester- und Opferinstitut, durch welches das Volk in den Zustand der *τελείωσις* versetzt werden sollte d. h. in diejenige dem Willen des Bundschließers vollkommen entsprechende Beschaffenheit, in welcher das Bundesverhältniß sich erst vollkommen realisiren konnte (7, 11: *τελείωσις διὰ τῆς — ἱερωσύνης ἦν*). In dieser Ordnung, welche bei Paulus hinter die im Gesetz gewiesene Lebensordnung ganz zurücktritt (Vgl. §. 110, a. 158, d.), sieht daher der Verfasser den eigentlichen Schwerpunkt des ATlichen Gesetzes. Wo er vom Gesetz und seinen Geboten redet, ist fast überall das Priestergesetz (7, 5. 16. 18. 19. 28) oder das Opfergesetz (8, 4. 9, 22. 10, 1. 8) sammt den damit zusammenhängenden gottesdienstlichen Satzungen (9, 1: *δικαιώματα λατρείας*) und Verordnungen über Speisen, Getränke und Waschungen (9, 10) gemeint. Nach 7, 11 ruht die ganze gesetzliche Verfassung auf dem Priesterinstitut und mit diesem ändert sich das ganze Gesetz (v. 12), nach 8, 6 ist die Priesterverrichtung der Maßstab für die Vollkommenheit des Bundes; denn durch sie erst konnte mit der Herbeiführung der *τελείωσις* der Bundesglieder der Zweck des Bundesverhältnisses realisirt werden, mittelst ihrer erst wurde der alte Bund zu einer Heilsanstalt. Was also das in dem Bundesverhältniß verheißene Heil vermitteln soll, ist nicht wie bei Paulus die durch vollkommene, auch die Opferthora einschließende (Vgl. §. 110, a. Anmerk. 1) Gesetzeserfüllung zu bewirkende *δικαιοσύνη*, sondern die trotz der immer mangelhaft bleibenden Gesetzeserfüllung durch das Sühninstitut des alten Bundes zu bewirkende *τελείωσις*. War nun im alten Bunde die *τελείωσις* nach unserm Briefe so wenig eingetreten (7, 11. 19. 9, 9. 10, 1. 11, 40), wie die *δικαίωσις* nach Paulus, so mußte freilich der Grund, aus welchem der alte Bund seinen Zweck nicht erfüllt hatte, bei beiden ein durchaus verschiedener sein und nach diesem werden wir deshalb zunächst zu fragen haben.

---

[5]) Diese ATliche Anschauung ist bei Paulus, der nicht an die sinaitische Bundesschließung, sondern an die Bündnisse denkt, die Gott mit den Vätern geschlossen (not. a. Anmerk. 1. Vgl. §. 101, b.), und die Ertheilung der Verheißung darin für einen Gnadenact erklärt (§. 101, c.), nicht mehr festgehalten, sofern nach §. 101, d. die Untreue der Menschen Gottes Bundestreue nicht aufheben kann.

§. 163. Die Unvollkommenheit des alten Bundes.

Die Alttestamentliche Sühnanstalt konnte ihren eigentlichen Zweck, die Vollendung herbeizuführen, ihrer eigenen Natur nach nicht erfüllen. a) Sie hat darum nur den Zweck, die Versöhnungsanstalt des neuen Bundes als typische Weissagung vorbildlich darzustellen. b) Darin liegt schon der transitorische Charakter des Alttestamentlichen Gesetzes und damit des ganzen auf ihm beruhenden alten Bundes, auf welchen das Alte Testament selber hinweist. c) Der Zeitpunkt seiner Abrogation aber ist für unseren Verfasser bereits eingetreten, wenn er dieselbe auch aus pädagogischen Gründen nur indirect proclamirt. d)

a) Wenn wirklich durch das ATliche Priesterthum die Vollendung eingetreten wäre, hätte es eines neuen Bundes mit einem neuen Priesterthum nicht bedurft (7, 11)[1]. Da nun aber das Gesetz, welches dies Priesterthum einsetzt, nichts zur Vollendung geführt hat (v. 19), wie ja daraus erhellt, daß alle und selbst die Gerechten des alten Bundes noch der Vollendung bedürfen (11, 40 und dazu §. 162, c.), so hat sich dasselbe als ohnmächtig und nutzlos erwiesen (*τὸ αὐτῆς ἀσθενὲς καὶ ἀνωφελές*: v. 18). Es setzte Priester ein, die selbst Schwachheit haben und darum selbst der Versöhnung bedürfen (7, 27. 28. Vgl. 5, 2. 3), es übertrug das Priesterthum auf sterbliche und darum wechselnde Menschen (7, 8. 23), indem es dasselbe an fleischliche Abstammung knüpfte und sich so selbst als eine *ἐντολὴ σαρκινή* erwies, (7, 16). Diese Priester dienten wohl im Heiligthum, aber nur in dem mit Händen gemachten (9, 11. 24), schattenhaften Abbilde des wahren Heiligthums (v. 23. 24: *τὰ ὑποδείγματα, τὰ ἀντίτυπα τῶν ἀληθινῶν*, vgl. 8, 5: *οἵτινες ὑποδείγματι καὶ σκιᾷ λατρεύουσιν*), das der irdischen Welt angehört (9, 1: *τὸ ἅγιον κοσμικόν*). Ihre Opfer können nicht bewirken, was sie bewirken sollen, das *τελειῶσαι τὸν λατρεύοντα* (9, 9), wie schon das Bedürfniß ihrer steten Wiederholung zeigt (10, 1); das Gewissen wird durch sie nicht vom Bewußtsein der Sündenschuld gereinigt (v. 2. 3), weil Thierblut unmöglich die Sünde wegnehmen kann (v. 4. 11. Vgl. 9, 12); sie können nur eine levitische Reinigkeit d. h. eine *καθαρότης τῆς σαρκός* wirken (9, 13). Sie können daher auch kein wirkliches Nahen zu Gott vermitteln, wie die Einrichtung eines Vorderzelts in seiner Scheidung von dem Allerheiligsten selbst im Sinnbilde darstellt (9, 8. 9), und auch alle übrigen Satzungen, welche auf die levitische Reinheit abzielen, sind nur Fleischessatzungen (9, 10: *δικαιώματα σαρκός*) und darum in Bezug auf den höchsten Zweck des Gesetzes (§. 162, d.)

[1]) Ganz ähnlich steht es bei Paulus nach §. 90, b. dem christlichen Bewußtsein a priori fest, daß die an sich mögliche Gesetzesgerechtigkeit nie zur Wirklichkeit geworden sein kann, weil sonst die in Christo gegebene Gnadenanstalt unnöthig wäre.

nutzlos (13, 9). Während also bei Paulus der Grund, weshalb das Gesetz seinen nächstliegenden Zweck nicht erreicht, in der sarkischen Natur des Menschen liegt (§. 100, b.), liegt er bei unserm Verfasser in der sarkischen Natur des Gesetzes selbst.[2])

b) Obwohl die Sühnanstalt des alten Bundes nicht ihren eigentlichen Zweck erfüllte (not. a.), so muß sie doch als der Haupttheil des gottgegebenen Gesetzes (§. 162, b.) einen Zweck gehabt haben. Obwohl nun auch Paulus nach §. 100, c., von einer ähnlichen Reflexion geleitet, dem Gesetze (in seinem Sinne) einen andern als den scheinbar zunächst liegenden Zweck vindicirte, so darf man doch nicht mit Riehm, S. 135 annehmen, daß unser Verfasser ebenfalls dem Opfergesetz den Zweck beilegt, durch Erinnerung an die Sünden das Heilsbedürfniß und damit das Verlangen nach dem vollkommenen Heil rege zu erhalten; denn 10, 3 wird die Bewirkung der *ἀνάμνησις ἁμαρτιῶν* nur als Beweis für das Ungenügende der ATlichen Sühnanstalt, nicht aber als Andeutung eines höheren Zwecks geltend gemacht und anderwärts findet sich für jenen Gedanken in unserm Briefe kein Anknüpfungspunkt. Vielmehr muß man dabei stehen bleiben, daß unserm Verfasser die ATliche Sühnanstalt ihrem höchsten Zwecke nach lediglich eine, wenn auch unvollkommene, doch abbildliche Vorausdarstellung des Zukünftigen (10, 1: *σκιὰ — τῶν μελλόντων ἀγαθῶν, οὐκ — εἰκὼν τῶν πραγμάτων*), eine thatsächliche Weissagung auf die Sühnanstalt des neuen Bundes war. Diese bereits in der Lehre Jesu (§. 27, d.) und der Urapostel (§. 66, d. 69, b.) angedeutete typische Auffassung der heiligen Institutionen Israels findet sich bereits in den älteren Briefen des Paulus (§. 102, c.) und wird in den Gefangenschaftsbriefen auf ihren principiellen, ganz an 10, 1 erinnernden Ausdruck gebracht (Col. 2, 17 und dazu §. 147, c.). Wir haben es hier also nicht mit einer paulinischen Anschauung zu thun, die der Hebräerbrief adoptirt, sondern mit einer urapostolischen, die Paulus zwar gelegentlich aufnimmt, die aber erst im Hebräerbrief zu ihrer umfassenden Durchführung kommt. Wie weit diese Durchführung geht, erhellt am klarsten aus 13, 11. 12, wo selbst eine solche Einzelheit, wie die Verbrennung der Leiber der Opferthiere außerhalb des Lagers, typisch gedeutet wird. Den wesentlichen Unterschied dieser Betrachtung des Cultusgesetzes von der philonischen hat Riehm, S. 256—259. 660—662 treffend dargelegt.

c) Ist die ATliche Sühnanstalt nur eine Vorausdarstellung der zukünftigen, welche in Wahrheit bringt, was jene nur in Aussicht stellt (not. b.), so ist die *ἐντολὴ προάγουσα*, welche sich als unfähig erwies, den höchsten Zweck des Bundes zu realisiren (not. a.), nicht

[2]) Dabei ist freilich zu erwägen, daß Paulus bei dem Gesetz vorzugsweise an die von ihm geforderte Lebensordnung denkt, der Hebräerbrief an die von ihm dargebotene Sühnanstalt (§. 162, d.) und daß *σάρξ* in unserm Briefe nie in dem specifisch-paulinischen Sinn (§. 94. Vgl. §. 162, c.), sondern wie bei Petrus (§. 55, c. Vgl. §. 29, d.) immer nur von dem Fleische im eigentlichen Sinne d. h. von dem irdisch-materiellen Stoffe der menschlichen Leiblichkeit (Vgl. §. 93, b.) steht.

nur eine vorgängige, sondern zugleich eine lediglich vorläufige, deren Außerkraftsetzung (ἀϑέτησις) endlich eintreten muß (7, 18). Diese ἐντολή ist nun zunächst die fleischliche Satzung, welche das levitische Priesterthum einsetzt (v. 16), aber mit der Umwandlung des Priesterthums, das durch ein anderes höheres Priesterthum ersetzt wird (v. 11), wird zugleich das ganze Gesetz, welches die auf diesem Priesterthum ruhende Sühnanstalt einsetzt, umgeändert und also in der alten Form abrogirt (v. 12 und dazu §. 162, d.). Ein solches neues Priesterthum ist aber bereits durch ein im alten Bunde, wenn auch erst nach der Gesetzgebung gesprochenes Gotteswort (Psalm 110, 4) eingesetzt (7, 21. 28), ebenso hebt das Wort Psalm 40, 7—9 die unvollkommenen Thieropfer des Gesetzes auf (10, 8. 9), und da mit dem Priesterthum das ganze Gesetz sich ändert, so ist dadurch der provisorische Charakter desselben im A. T. selbst constatirt. Alle seine Fleischessatzungen sind nur auferlegt bis auf die Zeit, wo die verheißene Verbesserung eintritt (9, 10). Da nun nach §. 162, d. die Sühnanstalt ein wesentliches Stück des alten Bundes war, so muß mit ihrer Abrogation die Abrogation des ganzen alten Bundes in Aussicht genommen sein. Und wirklich weist ja die Weissagung nach §. 162, a. auf eine solche hin. Sie würde keinen neuen Bund verheißen, wenn der erste untadlig wäre (8, 7), sie macht, indem sie von einem neuen redet, den ersten zu einem alternden, der dem Verschwinden d. h. seiner Abrogation schon damals nahe war (8, 13), und weist auf den vorzüglicheren neuen Bund hin (κρείττων διαϑήκη: 7, 22). Auch Paulus erweist den transitorischen Charakter des Gesetzes (§. 101, d.), ohne daß sich unser Brief näher mit ihm berührt, da dort das Gesetz mit seinen Werken dem rechtfertigenden Glauben, hier das Gesetz mit seinem Sühninstitut der neuen in Christo gegebenen Sühnanstalt Platz macht.

d) Augenscheinlich vermeidet es der Verfasser absichtlich, sich direct darüber auszusprechen, daß die Zeit, welche die Weissagung für den transitorischen Bestand der ATlichen Sühnanstalt in Aussicht genommen habe (not. c.), vorüber sei. Dennoch kann darüber kein Zweifel sein, daß sie nach der Anschauung des Verfassers vorüber ist. Die Cultusordnung des ersten Bundes gehört für ihn der Vergangenheit an (9, 1: εἶχεν), die Zeit, wo das Vorderzelt noch Bestand hatte, ist eine vergangene (9, 8. Vgl. 10, 19), mit dem Eintritt der vollen Sündenvergebung hat das Sühnopfer aufgehört (10, 18. Vgl. v. 9: ἀναιρεῖ τὸ πρῶτον) und die Gott wohlgefälligen Lobopfer sind nicht mehr die ATlichen (13, 15. 16). Es ist darum auch ganz unrichtig, wenn Baur, S. 248 Schweglern darin beistimmt, daß der levitische Cultus bis zur Parusie als ein integrirendes Element zwar nicht des vollendeten, aber des gegenwärtig bestehenden Christenthums fortdauern soll. Die Stelle 8, 13 kann dafür gar nichts beweisen, da das Gotteswort, welches den ersten Bund so antiquirt hat, daß er dem Verschwinden nahe kam, bereits von einem ATlichen Propheten gesprochen ist (not. c.), also nicht besagen kann, daß er jetzt immer noch dem Verschwinden nur nahe sei. Die Paränese des Briefs gipfelt in der directen Aufforderung zum Verlassen der ATlichen

Cultusgemeinschaft (13, 13. Vgl. §. 158, a.) und setzt demnach voraus, daß der levitische Cultus jeden Anspruch an die Leser verloren hat, wenn auch der Verfasser dieses Ziel im ganzen übrigen Briefe mehr indirect durch Ueberführung der Leser von der Vollgenugsamkeit der christlichen Heilsanstalt, auf welche die alte selbst als auf ihre höhere Vollendung hinweise (not. c.), anstrebt. Aber schwerlich denkt der Verfasser die Abrogation des Gesetzes auf den Opfercult beschränkt, wie Ritschl, S. 163 meint, da auch die 9, 10 erwähnten Satzungen nur bis zur Zeit der Verbesserung auferlegt sind, die ohne Zweifel bereits begonnen hat und die Befolgung jener nutzlos macht (13, 9). Allerdings ist der Satz, daß mit der Aenderung des Priesterthums das ganze Gesetz geändert wird (7, 12), insofern von nicht genau zu bemessender Tragweite, als der νόμος häufig in unserm Briefe das Gesetz, sofern es die Sühnanstalt einsetzt, bezeichnet (§. 162, d.). Aber nicht ohne Absicht ist derselbe wohl so allgemein ausgedrückt. Die Rücksichten, aus welchen Paulus selbst noch das Festhalten am Gesetz von den Judenchristen forderte (§. 121, d.), sind in dem geschichtlichen Gesichtskreise unsers Verfassers (§. 158, a.) weggefallen, und in dem Maße, in welchem jede Anhänglichkeit an das alte Gesetz für die Leser gefahrdrohend geworden war, mußte die völlige Loslösung von demselben indicirt sein, welcher principiell nichts mehr im Wege stand.

§. 164. Die Verheißung des alten Bundes.

Der neue Bund hat vorzüglichere Verheißungen, sofern mit seinem Eintritt unmittelbar die wirkliche Realisirung dessen verheißen war, was die unvollkommene Sühnanstalt des alten Bundes vergebens erstrebte. a) Dagegen ist die Verheißung, auf deren Erfüllung der alte Bund abzielte, dieselbe, welche durch den neuen Bund erfüllt werden soll und wird. b) Beiderlei Verheißung enthält bereits das Wort Gottes im alten Bunde, das mit dem durch Christum und seine Apostel geredeten völlig gleichen Wesens ist. c) Danach bemißt sich auch die Schriftbenutzung unsers Verfassers, deren gelehrte Art Spuren alexandrinischer Bildung zeigt. d)

a) Hört nach §. 163, c. der erste Bund auf, um einem vorzüglicheren Bunde (7, 22) Platz zu machen, so muß dieser Bund auf Grund vorzüglicherer Verheißungen festgestellt sein (8, 6), weil ja ein neuer Bund überall nicht verheißen wäre, wenn nicht der erste die Hoffnung, die er weckte, in wesentlichen Punkten unerfüllt gelassen hätte (v. 7). Welches aber diese besseren Verheißungen sind, sagt die v. 8—12 angezogene Jeremiasweissagung (31, 31—34); der neue Bund verheißt das ins Herz geschriebene Gesetz (§. 162, b.), die allgemein gewordene Gotteserkenntniß und die volle Sündenvergebung. Da nun dem Verfasser der Hauptmangel des alten Bundes war, daß sein Sühninstitut nicht im Stande war, volle Sündenvergebung zu erwirken (§. 163, a.), so wird es ihm vor Allem auf die dritte Verheißung

ankommen. In der That wird auch 7, 19 die nach §. 163, b. bereits im A. T. geweissagte Einsetzung eines neuen vollkommenen Priesterthums (v. 11—17) als Einführung einer besseren Hoffnung, d. h. der durch dasselbe zu hoffenden wirklichen, nicht bloß vorbildlichen Sühne bezeichnet, und ebenso ist mit der ebendaselbst geweissagten Einführung eines neuen Opfers (10, 5—9) die Gewißheit der im neuen Bunde zu erwartenden vollkommenen Sündenvergebung gegeben (v. 17. 18). Es ist aber wohl zu beachten, daß der neue Bund nur insofern bessere Verheißungen hat, als in ihm eine vollkommnere Realisirung dessen verheißen war, was im alten Bunde durch die Sühnanstalt desselben angestrebt wurde (§. 162, d.), daß es sich dabei also nur um diejenigen Verheißungen handelt, welche sich auf die Stiftung des neuen Bundesverhältnisses selbst beziehen und welche darum unmittelbar mit dem Eintritt desselben erfüllt werden.

b) Von den Verheißungen, welche sich auf die Stiftung des Bundesverhältnisses selbst beziehen (not. a.), ist wohl zu unterscheiden die Verheißung, welche durch das Bundesverhältniß erst realisirt werden soll und darum nach §. 162, a. zum Wesen des Bundes gehört, der eben gestiftet ist, um eine bestimmte Verheißung zu erfüllen. Da diese Verheißung durch den alten Bund wegen seiner Mangelhaftigkeit (§. 163) nicht realisirt werden konnte, so bleibt ihre Realisirung dem neuen Bunde vorbehalten. Es ist ein und dieselbe Verheißung, welche der alte Bund realisiren sollte und nicht konnte, der neue dagegen erst wirklich realisiren kann und wird. Ausdrücklich weist der Verfasser nach, daß die verheißene Gottesruhe, welche dem Volk des alten Bundes nicht zu Theil werden konnte, jetzt im neuen Bunde zu erwarten steht (3, 7 — 4, 10), und daß alle Gerechten des alten Bundes, selbst wenn sie der Erfüllung einzelner Verheißungen theilhaftig geworden sind (6, 15. 11, 33), dennoch die Verheißung schlechthin d. h. die Bundesverheißung noch nicht erlangt haben (11, 39), weil sie erst zugleich mit den Gliedern des neuen Bundes zu der Vollendung gelangen sollten (v. 40), welche der alte Bund nicht zu geben vermochte und welche doch allein dazu befähigt. Wir haben daher in dem Evangelium, das die Erfüllung der Verheißung in Aussicht stellt, dieselbe frohe Botschaft empfangen, wie das Volk des alten Bundes (4, 2. 6), und das Ziel des neuen Bundes ist der Empfang der Verheißung schlechthin (9, 15. 10, 36), wobei nur an die ATliche Bundesverheißung gedacht werden kann. Wenn aber jene besseren Verheißungen sich unmittelbar mit dem Eintritt des neuen Bundes erfüllten (not. a.), so kann die Erfüllung dieser Verheißung nur das Ziel des neuen Bundesverhältnisses sein, das aber, weil es die dazu nothwendigen Vorbedingungen verwirklicht, die Erlangung desselben unbedingt sicher stellt. Gerade so fanden wir schon bei Petrus von dem Beginn der messianischen Vollendung (§. 50—53), welche sich auf Grund der Erscheinung des Messias bereits vollzogen hatte (§. 54—57), unterschieden das Ziel jener Vollendung, welches noch Gegenstand der Christenhoffnung bleibt (§. 58—61). Gerade so ist aber auch bei Paulus einerseits die Weissagung der Schrift (§. 102)

in der Fülle der Zeit erfüllt (§. 104), andererseits bleibt aber auch die Israel gegebene Verheißung (§. 101, b.) der Gegenstand der Christenhoffnung (§. 124, d). Ja, wenn Paulus diese Verheißung bereits von Abraham datirt (§. 101, b.), so erhellt auch hier aus 6, 13—18, daß die abrahamitische Verheißung auch noch für den Christen die Grundlage seiner Hoffnung ist, wie umgekehrt Abraham nach 11, 10. 13—16 bereits dasselbe Hoffnungsziel in den Blick gefaßt hat wie die Christen.[1]) Auch hier ist also diese Verheißung nicht erst bei der sinaitischen Bundesstiftung gegeben, sondern diese ist gleichsam nur der erste, freilich noch ungenügende Schritt zur Erfüllung derselben. Aber daß bereits die patriarchalische Weissagung auf das von der Christengemeinde erwartete Vollendungsziel hinweist, ist ein auch der urapostolischen Verkündigung geläufiger Gedanke (§. 49, a.).

c) Daß es schon im alten Bunde eine Weissagung sowohl des im neuen unmittelbar gegebenen (not. a.) als des in ihm seiner sicheren Realisirung wartenden Heiles (not. b.) gab, liegt an der Identität der Gottesoffenbarung im alten und im neuen Bunde. Schon im alten Bunde hat Gott vielmals und auf vielerlei Weise zu den Vätern geredet in den Propheten als seinen Organen (1, 1),[2]) wie jetzt im Sohne, und nach 2, 2—4 ist das Wort des Gesetzes ebenso unverbrüchlich fest wie das durch Jesum und seine Ohrenzeugen geredete, durch Zeichen bekräftigte. Doch kann man nicht sagen, es werde dem NTlichen Offenbarungswort eine höhere Autorität beigelegt (Riehm, S. 82); denn wenn 10, 28. 29 die Verachtung Christi als strafbarer gewerthet wird wie die Verachtung Mosis, so wird dies nicht durch die höhere Autorität seines Wortes begründet, sondern durch die reichere Gabe, die man von ihm empfangen hat, und die daher die Verachtung um so strafbarer macht, ein Gedanke, der auch der Stelle 2, 2—4 zu Grunde liegt, wo jene Gabe ausdrücklich als die im Worte Jesu und der Apostel verkündete Errettung bezeichnet wird. Auch die Art, wie Riehm aus 12, 25 abzuleiten sucht, daß die Gottesoffenbarung im alten Bunde einen irdischen, im neuen einen himmlischen Charakter trage, da jene den durch die irdischen Verhältnisse einer bestimmten Zeit eigenthümlich modificirten Gotteswillen verkündet (S. 94—97), trägt wahre aber fremdartige Gedanken in jene Stelle ein, die lediglich den vom Sinai herab und durch irdische Gesandte redenden Gott dem vom Himmel herab redenden und die

[1]) Man kann daher nicht mit Riehm, S. 232 sagen, bei Paulus sei die Verheißung vor, bei unserm Verfasser nach dem Gesetze gegeben; denn die Stelle 7, 28 bezieht sich nicht auf die Bundesverheißung, sondern auf die Verheißung des neuen Priesterthums (Vgl. not. a.). Richtig ist nur, daß jene Verheißung in der sinaitischen Bundesschließung unter die Bedingungen des Gesetzesinstituts gestellt ist, was bei Paulus nicht der Fall ist (Vgl. §. 162, d. Anmerk. 5).

[2]) Das πολυμερῶς καὶ πολυτρόπως scheint eher den Reichthum und die Fülle der göttlichen Offenbarung auszudrücken als den von Riehm, S. 90—92 so geistvoll entwickelten Mangel aller Prophetie als einer bruchstückweisen und darum in verschiedenen Theilen und Formen auftretenden.

von dem NTlichen Bundesmittler vollbrachte Versöhnung (v. 24), an der wir mit allen Frommen des alten Bundes Antheil haben (v. 22. 23), verkündenden gegenüberstellt. Es ist die höchste und letzte Offenbarung Gottes im Sohne nur als die am dringendsten zum Hören und Annehmen auffordernde aufgefaßt, weil sie dem Menschen das höchste Heil anbietet. Ihrem Wesen nach aber ist die NTliche Verkündigung ganz wie bei Paulus (§. 127, b.) und Petrus (§. 63, a.) eben solch ein Gotteswort, wie es Gott im alten Bunde geredet hat (13, 7: ὁ λόγος τοῦ θεοῦ, 6, 5: θεοῦ ῥῆμα, 5, 12: τὰ λόγια τοῦ θεοῦ). Umgekehrt behält aber auch dieses seine unverbrüchliche Geltung im neuen Bunde. Auch zu uns, ja zu den Christen ausschließlich (Vgl. §. 102, a.) redet Gott noch durch das Wort des A. T. (12, 5) und das lebendige und wirkungskräftige Gotteswort, welches um die Leser zu warnen als das in ihm gedrohte Strafgericht sicher vollstreckend und die innerste Gesinnung des Menschen richtend geschildert wird (4, 12), ist nach dem Zusammenhange ein ATliches Psalmwort.

d) Weil Gott selbst im A. T. redet (not. c.), werden die ATlichen Citate, die übrigens ganz überwiegend aus den Psalmen entnommen sind,[3]) abweichend von Paulus (§. 103, a.) überwiegend direct als von Gott geredete Worte eingeführt (1, 5. 13 und öfter), auch wo sie in ihrem Originalzusammenhange gar nicht als von Gott gesprochen erscheinen, ja selbst wo von Gott in dritter Person die Rede ist (1, 6. 7. 8. 4, 4. 7. 7, 21. 10, 30). Wenn 3, 7. 9, 8. 10, 15 der heilige Geist als der Redende erscheint, so ist dabei nur gedacht, daß Gott durch seinen Geist in den heiligen Schriftstellern redete (Vgl. §. 63, a.), da anderwärts dieselben Stellen als Rede Gottes angeführt werden (Vgl. 4, 3. 5. 7. 8. 8, 8. 13).[4]) Der Verfasser folgt, ebenfalls abweichend von Paulus (§. 103, b.), so ausschließlich den LXX., daß er gar keine Kenntniß des Grundtextes verräth und die Uebersetzung selbst in ihren Fehlern und Zusätzen adoptirt (1, 7. 2, 7. 10, 38. 12, 5. 6. 15. Vgl. 1, 6. 12, 21), ja auf falsch übersetzte Stellen seine Argumentationen gründet (10, 5—10. 12, 26. 27), wobei er übrigens den wahrscheinlich ihm vorliegenden, unserm Cod. Alexandr. am nächsten stehenden Text in ungleich genauerer Weise citirt als Paulus (Vgl. Bleek, der Brief an die Hebräer. Berlin, 1828. I. S. 368). Im Uebrigen geht er, wie Paulus, von dem Zusammenhange und den geschichtlichen

[3]) Neben etwa 17 Psalmcitaten und einigen aus dem Pentateuch kommen je zwei aus Jesaja und Jeremia, je eins aus Habacuc, Haggai und den Proverbien vor.

[4]) Nur 2, 6 wird eine Psalmstelle (8, 5) mit der unbestimmten Formel eingeführt: διεμαρτύρατο πού τις λέγων, weil dort Gott selbst angeredet wird und 4, 7 wird mit ἐν Δαυὶδ λέγων David als der Offenbarungsmittler (1, 1) bezeichnet, welchen der Verfasser nach der Ueberschrift der LXX. als den Verfasser von Psalm 95 ansah, weil es dort auf den Zeitpunkt eines Ausspruchs in demselben ankam. Wo Christus als der Redende erscheint (2, 11. 12. 13. 10, 5. 8. 9), ist er wirklich nach der direct messianischen Auslegung als der in jener Stelle redende gedacht, wie 12, 21. 9, 20, wo es sich eigentlich nicht um Schriftcitate, sondern um Worte Mosis, welche die Schrift überliefert, handelt.

Beziehungen der einzelnen Stellen ganz absehend (§. 103, c.), bei seiner Schriftbenutzung von der Annahme aus, daß die Schrift überall, wo der Wortlaut an sich es irgend zuläßt, direct auf den Messias weissage, er deutet also Stellen, in denen höchstens indirect oder typisch etwas messianisches liegt, direct messianisch (1, 5. 8. 9. 13. 2, 6. 5, 6. 10, 5), selbst wo die ATlichen Stellen unzweifelhaft von Jehova handeln (1, 6. 10—12) oder wo nur der Ausdruck der LXX. eine solche Deutung an die Hand gab (6, 14—18. 10, 37), und läßt in den 2, 11—13. 10, 5. 8. 9 citirten Stellen Christus selbst reden (Vgl. Anmerk. 4). Wie aber schon Petrus nach §. 43, d. 44, a. gelegentlich zu beweisen sucht, daß ATliche Stellen nur vom Messias verstanden werden können, so sucht unser Verfasser 4, 6—9 ausdrücklich darzuthun, daß das Wort von der Gottesruhe (Psalm 95, 11) nicht auf die Ruhe im Lande Canaan gehen könne, und 11, 13—16, daß die Klage der Patriarchen über ihre Fremdlingschaft das himmlische Vaterland im Blick haben müsse. Wir würden also hierin noch nicht mit Riehm, S. 261 eine mit der philonischen verwandte kunstvolle Art der Schriftbenutzung sehen können. Wohl aber liegt eine solche darin, daß der Verfasser die Stellen, deren sorgfältige Anführung schon oft einen gelehrten Anstrich hat, zuweilen bis ins Einzelste hinein für seine Argumentation verwendet (2, 6—9. 3, 7 — 4, 10) und daß er namentlich 7, 1—25 das, was die Schrift über Melchisedek sagt, und was *sie nicht sagt* (v. 3), als bedeutungsvolle Weissagung betrachtet.[5]) Doch kommt nirgends ein eigentliches Allegorisiren vor, wie selbst bei Paulus (§. 102, d.); die typologische Verwerthung der Melchisedekgestalt war ihm durch Psalm 110, 4 an die Hand gegeben, die Capitel 11 vorgeführten Gestalten der Vorzeit werden nicht als Typen, sondern als Beispiele in paränetischem Sinne verwandt (Vgl. §. 102, c.).

§. 165. Das Volk des alten Bundes.

Das im neuen Bunde gegebene Heil erscheint überall als bestimmt für das Volk des alten Bundes. a) Aber nur das gläubige Israel hat an dem neuen Bunde Theil, da die ungläubig bleibenden Israeliten der gerechten Strafe ihres Abfalls verfallen. b) Diese Sichtung mußte eintreten, weil mit dem vollkommenen Opfer und der Stiftung des neuen Bundes die messianische Vollendungszeit angebrochen ist. c) Wohl ist die Endvollendung der Theokratie noch zukünftig, aber

[5]) Eigenthümlich ist in diesem Abschnitt überhaupt die Art, wie das, was die Schrift über Melchisedek sagt, nicht als historischer Bericht, sondern ausschließlich als typische Weissagung, die ihre eigentliche Bedeutung für die christliche Gegenwart hat (Vgl. Röm. 4, 23. 24 und dazu §. 102, c.), betrachtet wird. Analog ist es, wenn 9, 8 bei einer gesetzlichen Anordnung in Betracht gezogen wird, was der heilige Geist (der dieselbe *niederschreiben* ließ) damit habe andeuten wollen, wobei, wie bei Paulus (§. 102, a.), wohl hauptsächlich die gegenwärtigen Leser der Schrift, und nicht die damaligen, als vom Geist in den Blick gefaßt gedacht sind.

da sie durch den Eintritt des neuen Bundes garantirt ist, erscheint sie dem christlichen Bewußtsein in ideeller Weise bereits als gegenwärtig. d)

a) Das Volk Israel, mit welchem Gott am Sinai den alten Bund schloß, bald als das Volk schlechthin (7, 5. 11. 27: λαός), bald als Gottes Volk (11, 25) bezeichnet, ist zugleich der Empfänger der Güter des neuen Bundes. Der vollkommene Hohepriester sühnt und heiligt das Volk (2, 17. 13, 12. Vgl. 2, 11), dem Gottesvolke bleibt die Verheißung der Sabbathruhe aufbehalten (4, 9), und daß man dabei nicht etwa an ein neu erwähltes Gottesvolk denken kann, erhellt aus 2, 16, wonach Christus sich des σπέρμα Ἀβραάμ annimmt. Diese Anschauung erklärt sich nicht daraus, daß der Verfasser an judenchristliche Leser schreibt, da zu seiner Zeit factisch bereits mehr Heiden als Juden die christliche Gemeinde bildeten, sondern nur daraus, daß er das Volk des alten Bundes principiell für die eigentliche Substanz der Gemeinde des neuen Bundes hält. Wir stehen hier ganz auf dem Boden der urapostolischen Anschauung (§. 48. 50), wonach das Volk Israel zunächst als der eigentliche Träger des messianischen Heils gedacht ist. Diese Anschauung folgt aber von selbst aus der Auffassung des messianischen Heils als des neuen Bundes (§. 162, a.), der ja dem Volke des alten Bundes zunächst verheißen war und die ihm gegebene Verheißung theils verwirklicht hat, theils verwirklichen soll (§. 164, a. b.). Nach 9, 15 sind offenbar die Genossen des ersten Bundes die Berufenen; denn damit sie die Verheißung der ewigen κληρονομία empfangen, ist ja im neuen Bunde eine Erlösung von den unter dem ersten Bunde begangenen Uebertretungen eingetreten. Ebenso sind die κληρονόμοι τῆς ἐπαγγελίας, welchen Gott schon zu Abrahams Zeit seinen unwandelbaren Rath mit einem Eide versiegelt hat (6, 17 und dazu §. 164, b.), alle Nachkommen Abrahams, mögen sie nun unter dem alten oder unter dem neuen Bunde leben. Wenn Christus selbst das Haus der ATlichen Theokratie bereitet hat (3, 3), so muß dieselbe von Anfang an mit Bezug auf die durch ihn zu bringende Heilsvollendung begründet sein, und wenn das Leiden des ATlichen Gottesvolkes als eine Schmach Christi bezeichnet wird (11, 26), so liegt darin nicht nur, daß in jenem dieser angetastet wird, sondern nach dem Zusammenhange auch dies, daß in dem Begründer der Theokratie zugleich die Bürgschaft ihrer Vollendung ruht, welche alles Leiden des Gottesvolkes in Herrlichkeit verwandeln muß.

b) Es erhellt aus 6, 12, daß die Erlangung der Verheißung für die Genossen des Bundes an eine Bedingung geknüpft ist, daß also nicht das Volk Israel als solches, sondern, sofern es seine Bundespflicht erfüllt, das im neuen Bunde gewährte und garantirte Heil erlangt, wie bei Petrus (§. 50, b.). Das ATliche Gottesvolk bildete bereits das Hauswesen Gottes (οἶκος θεοῦ. Vgl. §. 154, a.), in welchem Moses als sein θεράπων waltete (3, 2—5). Dieses Hauswesen Gottes bildet auch jetzt dasselbe Israel, dem der Verfasser und die Leser angehören (v. 6: οὗ οἶκός ἐσμεν ἡμεῖς), aber nur unter

der Voraussetzung, daß sie an der Hoffnung des Bundesvolkes festhalten (ἐὰν — κατάσχωμεν), und dies ist, wie wir sehen werden, die specifisch NTliche Bundespflicht, welche nur das gläubige Israel erfüllt. Auch hier also wie bei Petrus (§. 48, c. 50, b.) ist nicht Israel als Volk, sondern das gläubige Israel die messianische Gemeinde. Wohl sind alle Genossen des alten Bundesvolks zur Erlangung der Verheißung berufen (9, 15 und dazu not. a.), aber nur die, welche Jesum als den Gottgesandten und Hohenpriester bekennen (Vgl. 4, 14), sind wirkliche Genossen der vom Himmel her ergangenen Berufung (3, 1)[1]). Es folgt daraus von selbst, daß alle ungläubig bleibenden Israeliten aus der Gemeinschaft dieser Gottesfamilie ausgeschlossen sind, wie schon Petrus lehrt (§. 48, b. 50, c.). Darum wird der Unglaube 3, 12 als Abfall von dem lebendigen Gott und 12, 15. 16 der Abfall von Christo mit ATlichen Ausdrücken (Vgl. Deutr. 29, 18 und die häufige Bezeichnung der Abgötterei als Hurereisünde) als Rückfall in die Abgötterei charakterisirt, auf welchem als auf eine Bosheitssünde (Vgl. §. 162, c.) die Ausrottung aus dem Volke stand (Num. 15, 30). Das ungläubige Israel hat an dem Sühnopfer des neuen Bundes und damit an dem Bunde selbst und der Verheißung, deren Erfüllung er bringt, keinen Theil mehr (13, 10—12) und eben darum geziemt den Gläubigen in Israel völlige Scheidung von ihm (v. 13). Daß der Verfasser, welcher die Judenchristen von dem Bande der nationalen und Cultusgemeinschaft mit ihren Volksgenossen loszulösen strebt (Vgl. §. 158, a.), den Heiden nicht die Theilnahme an dem in Christo gegebenen Heil kann abgesprochen oder dieselbe an die Annahme des Gesetzes d. h. an ihren Uebertritt zum Judenthum geknüpft haben, liegt am Tage. Die Stelle 2, 9 (Vgl. v. 15) freilich besagt in dem Gedankenkreise unseres Briefes zunächst nur, daß Christus für jeden, der zum Samen Abrahams gehört (v. 16), den Tod geschmeckt hat, und höchstens könnte man aus 5, 9 folgern, daß, wenn Christus Allen ein Urheber ewiger Errettung geworden ist, welche die dort gestellte Bedingung erfüllen, hierin indirect die Ausschließung jeder nationalen oder gesetzlichen Bedingung liegt, obwohl eine solche nach dem Zusammenhange nicht beabsichtigt ist. Allein, daß der Verfasser die Vollberechtigung der Heidenchristen im neuen Bunde anerkannt habe, kann nicht bezweifelt werden. Wie er aber die Theilnahme der Heiden an dem Heile des alten Bundesvolkes sich vermittelt gedacht habe, darüber enthält unser Brief keine Andeutung. In einer Zeit, wo die überwiegende Mehrheit der Christen bereits aus ehemaligen Heiden bestand, kann er schwerlich mehr wie Petrus (§. 50, d.) dieselben in den Grundstock der Gemeinde aufgegangen denken; eher dürfte er mit Jacobus (§. 49, c.) dieselben als ein neben dem alten Gottesvolk berufenes neues Gottesvolk angesehen haben.

[1]) Die κλῆσις ἐπουράνιος erinnert an die ἡ ἄνω κλῆσις Phil. 3, 14 (§. 142, f.). Im Uebrigen zeigt schon das Fehlen des Begriffs der Erwählung, daß wir es hier nicht mit dem technischen paulinischen Begriff der Berufung zu thun haben (Vgl. §. 127), sondern mit dem ATlich-petrinischen (§. 51, b.).

c) Der Grund, weshalb nicht das ganze Israel, sondern nur das gläubig gewordene an dem Heil des neuen Bundes Antheil hat (not. b.), liegt darin, daß die messianische Vollendungszeit angebrochen ist, wie schon die urapostolische Predigt verkündigte (§. 45, a.) und daß alle Propheten für diese Zeit eine Sichtung geweissagt hatten, in Folge derer nur ein Theil des Volkes wirklich des messianischen Heils theilhaftig wird (Vgl. §. 48, c. 130, b.). Gott hat in dem Sohne zu uns geredet am Ende (*ἐπ' ἐσχάτου*) dieser Tage (1, 1) d. h. der Tage des vormessianischen Weltalters (*ὁ αἰὼν οὗτος*), und am Abschluß der dazu gehörigen Zeitperioden (*ἐπὶ συντελείᾳ τῶν αἰώνων*) ist das vollkommene Opfer dargebracht, das die Sünde wirklich aufhebt (9, 26). Mit der Beschaffung einer vollgültigen Sündenvergebung ist aber nach §. 164, a. die Verheißung, welche sich auf die Stiftung eines neuen Bundes bezog, erfüllt und damit die Zeit der Verbesserung (9, 10: *καιρὸς διορθώσεως*), welche an die Stelle des vorbildlichen Sühninstituts das wesenhafte (Vgl. §. 163, d.) und an die Stelle des unvollkommenen ersten Bundes den vollkommenen neuen setzt, angebrochen. Der Opfertod Christi bildet also die Grenzscheide der beiden Weltalter; mit ihm ist für die Christen die messianische Weltzeit (*ὁ αἰὼν μέλλων*) bereits angebrochen[2]). Sie haben seine Kräfte bereits geschmeckt (6, 5), seine Güter (9, 11. 10, 1: *τὰ μέλλοντα ἀγαθά*) d. h. die mit dem Eintritt des neuen Bundes verheißenen (§. 164, a.) vollkommenen Sühninstitute und ihre Wirkungen bereits empfangen, sie gehören der *οἰκουμένη μέλλουσα* an, die Christo unterworfen ist (2, 5). Auch die Gerechten des alten Bundes können an dem Heil dieser Zeit nur Antheil haben, sofern sie durch das Opfer des neuen Bundes vollendet werden (11, 39. 40. Vgl. 12, 23), das nach 9, 26 offenbar rückwirkende Kraft hat, und so auch Glieder des neuen Bundes geworden sind. Es liegt hier der gleiche Gedanke zum Grunde, wie bei Petrus, wo allen Verstorbenen das in Christo gegebene Heil angeboten sein muß, ehe im Gericht die Entscheidung über Verderben oder Errettung erfolgen kann (§. 60, a.).

d) Obwohl mit der Erfüllung der §. 164, a. erörterten Verheißung die messianische Zeit gekommen ist (not. c.), so warten doch auch die Glieder des neuen Bundes noch der Erfüllung der Bundesverheißung (§. 164, b.) und insofern ist auch für sie die messianische Vollendung noch zukünftig. Offenbar ist in der Stelle 13, 14 (*τὴν μέλλουσαν πόλιν ἐπιζητοῦμεν*. Vgl. 11, 10. 16) diese Endvollendung nach einer in der jüdisch-palästinensischen Theologie heimischen Vor-

---

[2]) Auch nach Petrus ist die messianische Endzeit bereits angebrochen (§. 45, a. 54, a). Doch wird in unserm Briefe mit bestimmterer Beziehung auf die nach Riehm, S. 248 dem Philo fremde Lehre des späteren Judenthums von den beiden Weltaltern (Vgl. §. 91, d.) die Endzeit des vormessianischen (1, 1) von dem Beginn des messianischen unterschieden. Wenn aber die christliche Gegenwart bereits der *αἰὼν μέλλων* ist, so kann die Zeit des alten Bundes sehr wohl als der *καιρὸς ἐνεστηκώς* bezeichnet werden (9, 9), obwohl diese Zeit, in welcher das Vorderzelt noch Bestand hatte, nach §. 163, d. für das christliche Bewußtsein eine vergangene ist.

stellung (Vgl. Riehm, S. 248), die Paulus bereits ganz ihrer apocalyptischen Fassung entkleidet und zum Ausdruck für das ideale Israel gestempelt hat (Gal. 4, 26 und dazu §. 129, c.), die aber ursprünglich die Voraussetzung in sich schließt, daß Israel als Volk die Gemeinde der Vollendungszeit sei (§. 48, c.), als das himmlische Jerusalem gedacht. Eigenthümlich ist aber unserm Verfasser, daß nach 12, 22 die Christen bereits zu dem Berge Zion und der um denselben liegenden Stadt des lebendigen Gottes, dem himmlischen Jerusalem, gekommen sind, während das ungläubige Israel gleichsam immer noch um den Berg Sinai versammelt steht (v. 18—21). Es ist in dieser Anschauung jenes Ineinandersein von Gegenwart und Zukunft, Ideal und Wirklichkeit ausgedrückt, welches schon in der Lehre Jesu vom Gottesreiche lag (§. 17, c.), welches bei Petrus in seiner die Zukunft anticipirenden Hoffnung sich aussprach (§. 61, b.) und bei Paulus in den älteren Briefen nur angedeutet (§. 123, b.), in den Gefangenschaftsbriefen bereits in höherer Vollendung erschien (§. 146, b.). Weil mit dem Eintritt des neuen Bundes jene Endvollendung der Theokratie des alten Bundes vollkommen gesichert ist, erscheint dieselbe ideeller Weise bereits als gegenwärtig. Ja, es erinnert unmittelbar an den Ursprung jener Vorstellung in der Lehre Jesu vom Gottesreich, wenn die Christen nach 12, 28 bereits im Begriff sind, die *βασιλεία ἀσάλευτος* zu überkommen, obwohl dieselbe erst wirklich ins Dasein treten kann, wenn die Hagg. 2, 7 geweissagte Erschütterung des Himmels und der Erde eingetreten ist, während der durch eine bloße Erschütterung der Erde (Exod. 19, 18) inaugurirte Reichsbestand des alten Bundesvolkes eben durch jene Weissagung als ein vergänglicher charakterisirt wird (v. 26. 27).

Zweites Capitel.

Der Hohepriester des neuen Bundes.

Vgl. Moll, christologia in ep. ad Hebraeos scripta proposita. Halle, 1854. 1855. 1859.

§. 166. Der Messias als der Sohn.

Jesus ist zu gottgleicher Herrschaft erhöht, weil er der Sohn Gottes oder der Messias war. a) Der Name des Sohnes Gottes bezeichnet aber für unsern Verfasser bereits ein übermenschliches, ewiges, göttliches Wesen. b) Dieses Wesen kann nur als der Abglanz der göttlichen Herrlichkeit gedacht werden, in welchem sich das göttliche Wesen vollkommen ausgeprägt hat. c) Der Sohn ist aber nur der

messianische Weltherrscher geworden, weil er der selbstthätige Vermittler der Weltschöpfung gewesen ist und die Welt durch sein Allmachtswort erhält, wie er auch das Haus der Alttestamentlichen Theokratie bereitet hat. d)

a) Der Verfasser unseres Briefes gehört nicht zu den Augenzeugen des Lebens Jesu, aber er ist auch nicht wie Paulus (§. 77, c.) einer besonderen Erscheinung des erhöhten Christus gewürdigt worden, sondern was er von ihm weiß, das hat er von den Augenzeugen auf zuverlässige Weise überliefert empfangen (2, 3). Diese aber verkündigen Jesum als den von den Todten ausgeführten und zum Himmel erhöhten göttlichen Herrn (13, 20. 6, 20. Vgl. §. 44. 54) und so wendet auch er ein Wort des A. T., das von dem κύριος-Jehova handelt, unmittelbar auf Christum an (1, 10. Vgl. Psalm. 102, 26), wie Petrus (§. 44, b. 54, c.) und Paulus (§. 105, b.) thaten. Ja selbst, wo er auf das irdische Leben Jesu zurückblickt, erscheint ihm derselbe im Lichte dieser seiner Erhöhung als unser Herr (7, 14. 13, 20) oder als der Herr schlechthin (2, 3).[1]) Indem aber Jesus durch seine Erhöhung in die volle messianische Würdestellung eingetreten (§. 44, b. 54, b. Vgl. §. 105, a.), erscheint er nun als der Messias, dessen Ehrenprädicat auch hier der Name des Gottessohnes ist (Vgl. §. 20, a. 106, a.). Darum ist der Inhalt des Bekenntnisses, an dem die messiasgläubigen Juden festhalten sollen: Ἰησοῦς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ (4, 14). In dem Sohne als dem letzten und höchsten der Gottgesandten (Vgl. §. 15, b.) hat Gott am Ende der vormessianischen Weltzeit (§. 165, c.) zu seinem Volke geredet (1, 1); darum wird er von der Christengemeinde als der Gottgesandte schlechthin bekannt (3, 1: ὁ ἀπόστολος — τῆς ὁμολογίας ἡμῶν). In dieser seiner Qualität als Sohn d. h. also als das erwählte Organ der vollendeten Gottesoffenbarung oder der messianischen Heilsvollendung ist Christus zum Herrn über das Haus der Theokratie (3, 6 und dazu §. 165, b.) gesetzt, in welchem Moses nur Diener war (v. 5). Wenn daher schon auf die Verachtung des Gesetzes Mosis Todesstrafe stand, so steht eine viel schrecklichere Strafe auf die Verachtung des Sohnes Gottes (10, 28. 29. Vgl. 6, 6). Da durch ihn die Theokratie zu der in der messianischen Weltperiode erwarteten Vollendung gebracht ist (§. 165, c. d.),

[1]) Auf die älteste Verkündigung von Jesu weist es zurück, wenn Jesus noch zehn Mal d. h. eben so oft als in sämmtlichen paulinischen Briefen zusammen mit seinem irdisch geschichtlichen Namen als Ἰησοῦς bezeichnet wird. Daneben erscheint 3, 6. 9, 11 Χριστός oder häufiger ὁ Χριστός (3, 14. 5, 5. 6, 1. 9, 14. 24. 28. 11, 26) ganz als Nomen proprium wie schon bei Petrus (§. 54, a.) und Paulus (§. 105, a.) und 10, 10. 13, 8. 21 Ἰησοῦς Χριστός, das wir außer bei Paulus und Petrus auch bei Jacobus (§. 70, b.) fanden, nie aber das specifisch paulinische Χριστὸς Ἰησοῦς (§. 105, a. Vgl. §. 81, b. 141, e. 157, b.). In den ATlichen Citaten und auch in eigener Rede des Verfassers kommt κύριος, seltener ὁ κύριος (8, 2. 11. 12, 14) noch oft als Gottesname vor. Nur 13, 20 aber wird ὁ κύριος ἡμῶν mit dem Jesusnamen verbunden.

so ist ihm die οἰκουμένη μέλλουσα unterworfen (2, 5), in der er fortan sein messianisches Regiment, das wesentlich mit zum Messiasbegriffe gehört, führt. Als der Sohn Gottes d. h. als der zum Messias erwählte, den die Christen als solchen bekennen, ist er durch die Himmel gegangen (4, 14) und von Gott zum Erben über Alles gesetzt (1, 2), indem der Vater ihm göttliche Macht und Herrschaft in dem ewigen Messiasreich (1, 8) übertragen hat.[2])

b) Wenn Jesus als der Sohn zur messianischen Herrschaft erhöht ist (not. a.), so folgt schon daraus, daß der Sohnesname nicht ein bloßer Ehrentitel ist, sondern daß er das specifische Wesen Jesu bezeichnet, kraft dessen er zur vollen messianischen Würdestellung gelangte. Diesen Namen hat er aber bereits im A. T. (Psalm 2, 7. 2 Sam. 7, 14) zum Eigenbesitz empfangen (1, 4),[3]) wo der Messias als der Sohn schlechthin bezeichnet wird (1, 5. 5, 5.), und es wird daher υἱός ohne Artikel bereits ganz wie ein Nomen proprium gebraucht (1, 1. 3, 6. 5, 8. 7, 28). Daraus folgte freilich an sich noch nicht, daß das Subject, dem dieser Name in der weissagenden Schrift des A. Ts. beigelegt wird, bereits existirte, wohl aber folgt es aus der Bedeutung, welche der Verfasser diesem Sohnesnamen beilegt. Wenn 7, 28 der zum Priester bestellte Sohn ausdrücklich den zu Priestern bestellten Menschen entgegengesetzt und durch das καίπερ ὢν υἱός (5, 8) das menschliche Gehorsamlernen als etwas seinem Wesen ursprünglich fremdes bezeichnet wird, so liegt darin deutlich, daß dieser Name als solcher dem Verfasser ein übermenschliches Wesen bezeichnet, was Beyschlag vergeblich zu leugnen sucht (S. 179). Er erscheint dadurch zunächst als ein Genosse der Engel (1, 9: οἱ μέτοχοι αὐτοῦ), die ja auch übermenschliche Wesen sind und in der Schrift als Gottessöhne bezeichnet werden. Wenn dies aber Deutr. 32, 43 geschieht (wenigstens nach dem Cod. Alexandr. der LXX., mit dem der von unserm Verfasser gebrauchte Septuagintatext sonst übereinstimmt), so setzt unser Verfasser dafür zwar absichtlich, wo er diese Stelle anführt (1, 6), ἄγγελοι θεοῦ, bezeichnet aber doch den von ihnen anzubetenden Sohn als den πρωτότοκος, was sich demnach gewiß nicht auf sein Verhältniß zur ganzen Schöpfung (Riehm, S. 292) oder zu den menschlichen Gottessöhnen (Beyschlag, S. 180) bezieht, sondern auf sein Verhältniß zu jenen andern Gottessöhnen. Nach jüdischer Anschauung geht

[2]) Auch bei Paulus ist Christus erst durch seine Erhöhung in die volle Würde der Sohnschaft eingesetzt (§. 106, b.); doch bezeichnet er als das Erbtheil, das der Sohn vom Vater empfangen, nicht sowohl die messianische Herrschaft, als vielmehr die göttliche Herrlichkeit, an welcher er Antheil erlangt hat (§. 106, d.).

[3]) Man kann zweifeln, ob der Verfasser darauf reflectirt hat, daß doch auch Israel im A. T. collectivisch als Sohn Gottes bezeichnet wird. Aber keinesfalls konnte das die einzigartige Bedeutung dieses Jesu ertheilten Namens abschwächen, da derselbe dort nie einer einzelnen Person beigelegt wird. Die Stellen, in denen der theokratische König so bezeichnet wird, gingen nach seiner Auffassung direct auf den Messias, die Stelle Prov. 3, 11 war zu den Christen geredet (12, 5), die erst in abgeleitetem Sinne Söhne Gottes sind (2, 10).

aber der volle Eigenbesitz des Vaters allein auf den Erstgeborenen über, der Erstgeborene unter den Gottessöhnen hat also vom Vater ein Wesen empfangen, das in einzigartiger Weise über das ihre erhaben ist. Dieses Wesen bezeichnet aber der Name des Sohnes schlechthin, den er zum Erbtheil empfangen hat (κεκληρονόμηκεν) und der darum ein über die Engel erhabener ist (1, 4). Wenn nämlich nach 7, 3 Melchisedek dadurch dem Sohne Gottes gleichgemacht ist, daß er — nämlich in der typisch-prophetischen Darstellung des A. T. (§. 164, d.) — weder einen Anfang der Tage noch ein Ende des Lebens hat, so bezeichnet der Sohnesname ein anfangloses, ewiges und also gottgleiches Wesen. Wenn Paulus bei dem Sohnesnamen auf Grund seiner ATlichen Bedeutung, die auch hier noch durchklingt (12, 5. 6), zunächst lediglich an das einzigartige Liebesverhältniß mit Gott (§. 20, b.) denkt, kraft dessen er der erwählte Gegenstand der göttlichen Liebe war (§. 106, c.), so wird hier bereits der Name des Gottessohnes mit völliger Abstraction von seiner ATlichen Grundbedeutung als Bezeichnung einer ewigen göttlichen Person gefaßt, die wegen dieses ihres einzigartigen, alle Engel weit überragenden Wesens zum Messias d. h. zu dem die messianische Vollendung bringenden Gottesboten und zum Herrn der vollendeten Theokratie in der messianischen Weltepoche (not. a.) bestimmt ist.[4])

c) Die gangbare Annahme, daß die Vorstellung von dem ewigen göttlichen Wesen des Sohnes (not. b.) aus der philonischen Logoslehre geschöpft sei, ist schon darum sehr unwahrscheinlich, weil der

---

[4]) Es folgt hieraus, daß Gott 3, 2 nicht als Schöpfer Jesu (Vgl. noch Meßner, S. 298), sondern nur als der bezeichnet sein kann, welcher Jesum zum ἀπόστολος καὶ ἀρχιερεὺς τῆς ὁμολογίας ἡμῶν (v. 1) gemacht hat, und daß bei der wiederholten Anführung von Psalm 2, 7 (1, 5. 5, 5) nicht ein bestimmter Zeitpunkt in den Blick gefaßt sein kann, wo Gott ihn sich zum Sohne gezeugt hat. Dies könnte nämlich nach dem Zusammenhange mit 1, 6 nicht seine Taufe (Beyschlag, S. 181), nicht einmal seine Menschwerdung, sondern nur der Zeitpunkt sein, wo Gott durch die Prophetie ihn zum ersten Male als den über die Engel erhabenen Sohn (1, 4) in die Welt einführte. In jeder Auffassung aber stünde diese Aussage im grellsten Widerspruch mit 7, 3 und es wird darum für dieses Moment des Weissagungsworts so wenig eine bestimmte Deutung in den Blick gefaßt sein, wie für das Futurum der Samuelstelle, auf das sich Beyschlag, S. 180 steift. Das erhellt namentlich auch daraus, daß die Vorstellung einer Zeugung des Gottessohnes unserm Verfasser durchaus fremd ist. Allerdings versteht man das ἐξ ἑνὸς πάντες (2, 11) gewöhnlich davon, daß sowohl Christus als die Christen ihren Ursprung aus Gott haben (Vgl. noch Riehm, S. 366. Beyschlag, S. 187). Da aber im Folgenden das Gemeinschaftsverhältniß Christi mit seinen Brüdern (v. 12. 13) ausdrücklich auf die Blutsgemeinschaft zurückgeführt wird (v. 14) und zwar mit dem Samen Abrahams (v. 16), dessen er sich als seiner Brüder annimmt (v. 17), so kann v. 11, wenn nicht aller Zusammenhang zerrissen werden soll, nur auf die gemeinsame Abstammung von Abraham gehen. Dazu kommt aber, daß auch sonst unserm Briefe die Vorstellung von einer Zeugung der Gottessöhne, die durch ihn zur Herrlichkeit geführt werden (2, 10), vollständig fremd ist (Vgl. §. 173, b.).

Logos bei Philo zwar πρωτόγονος υἱός heißt, aber doch weder von der Welt, als dem νεώτερος υἱός, noch von den Engeln, denen er als ὁ πρεσβύτατος (ἀρχάγγελος) beigeordnet wird, seinem Wesen nach verschieden erscheint (Vgl. Riehm, S. 416. 417). Sie wird aber dadurch völlig ausgeschlossen, daß der göttliche Wesenscharakter nicht an einem a priori gedachten Mittelwesen haftet, welches mit dem geschichtlichen Jesus identificirt würde, sondern nach not b. an dem ATlichen Sohnesnamen, dem eine tiefere, auf das Wesen dessen, der ihn trägt, bezügliche Bedeutung beigelegt wird. Es wird auch hier, wie im Grunde in der ganzen Auffassung des A. T. vom Gesichtspunkte der direct messianischen Weissagung aus, das in der geschichtlichen Erscheinung des Messias Gegebene zurückgetragen in die Weissagung von ihm. Der zur göttlichen Herrlichkeit erhöhte Sohn muß, da er schon im A. T. als der Sohn in einzigartiger Weise bezeichnet wird, von der Weissagung bereits als eine Person in den Blick gefaßt sein, deren durch diesen Namen bezeichnetes Wesen sie zu solcher Herrlichkeit befähigte. Dieser Rückschluß von der messianischen Erhöhung Jesu auf das ursprüngliche Wesen dessen, den Gott zum Messias gemacht hat, liegt noch deutlich der wichtigsten christologischen Aussage unseres Briefes zu Grunde (1, 3). Das Subject dieses Relativsatzes nämlich ist nicht ein präexistentes göttliches Mittelwesen wie der Logos, sondern der Sohn, in welchem Gott am Ende der vormessianischen Weltzeit geredet hat (v. 1) d. h. der Messias in seiner geschichtlichen Erscheinung, der, nachdem er sein Werk ausgerichtet (ὃς — καθαρισμὸν ποιησάμενος), sich zur Rechten der Majestät gesetzt hat und dadurch von Gott in das volle Erbe des Sohnes eingesetzt ist (v. 2: ἔθηκεν κληρονόμον πάντων und dazu not. a.). Diese Aussage über die endliche Erhöhung des Sohnes soll nun offenbar durch den eingeschalteten Participialsatz motivirt werden, sofern aus ihm erhellt, wie das ursprüngliche Wesen dessen gewesen sein muß, der zu solcher gottgleichen Macht und Herrschaft erhoben werden konnte. Es muß nämlich einerseits als ein vollkommen göttliches Wesen gedacht werden und andererseits doch so, daß dem Monotheismus dadurch kein Eintrag geschieht. Dies ist aber nur der Fall, wenn der Sohn seinem ursprünglichen Wesen nach so gedacht wird, daß der von der göttlichen Herrlichkeit ausstrahlende Glanz sich gleichsam in einem zweiten gleichherrlichen Wesen concentrirt hat, in welchem man nun dieselbe wie in ihrem Abglanz schaut (ἀπαύγασμα τῆς δόξης)[5]) und daß sich so das ganze göttliche Wesen in ihm voll-

[5]) Die Bildlichkeit dieses Ausdrucks, die schon durch den Wechsel des Bildes im parallelen Ausdruck constatirt wird, verbietet übrigens durchaus, anzunehmen, daß Gott im eigentlichen Sinne als ein Lichtwesen gedacht oder δόξα in dem paulinischen Sinne einer himmlischen Lichtsubstanz, in der sich Gott versichtbart (§. 105, d.), genommen sei. Vielmehr bezeichnet δόξα auch sonst in unserm Briefe, wo es nicht einfach Ehre heißt (2, 7. 9. 3, 3. 13, 21), nur die göttliche Majestät und Herrlichkeit (9, 5), und wenn dieselbe den Gottessöhnen in der Endvollendung in Aussicht gestellt wird (2, 10 und dazu §. 176, d.), so geschieht es nur in dem

kommen ausgeprägt hat (χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ). Kann man in diesem über Paulus hinausgehenden Versuche, das Wesen des Gottessohnes auf einen seinen Ursprung charakterisirenden Ausdruck zu bringen, immerhin den Anfang einer der alexandrinischen verwandten Speculation sehen, so erhellt doch keineswegs, daß die hier gebrauchten Ausdrücke aus ihr entlehnt sind, zumal Riehm, S. 409 Analoges auch in der palästinensischen Theologie nachgewiesen hat. Am meisten verwandt sind noch die im Buch der Weisheit vorkommenden Aussagen über die göttliche σοφία (7, 25. 26). Die philonische Vergleichung des Logos mit den durch Reflex der Sonne entstandenen Sonnenbildern (Vgl. Riehm, S. 413) entbehrt schon darum der Aehnlichkeit, weil die Vorstellung des Reflexes sprachlich nicht in ἀπαύγασμα liegt. Wenn aber bei Philo die menschliche Seele geprägt ist mit dem Siegel Gottes, deren χαρακτήρ der ewige Logos ist und wegen dieser Verwandtschaft ein ἀπαύγασμα τῆς μακαρίας φύσεως genannt wird (Vgl. Riehm, S. 413. 414), so erhellt hieraus, daß die analoge Vorstellung, die damit für den Logos gewonnen wird, gerade nicht sein einzigartiges Wesen ausdrückt.

d) Wie in 1, 3 die Erhöhung des Sohnes durch den Hinweis auf sein ursprüngliches Wesen (not. c.), gerade so wird 1, 2 seine Erhebung zum Erben über Alles (not. a.) dadurch motivirt, daß er ja auch es sei, durch welchen Gott die αἰῶνες d. h. die Gesammtheit dessen, was die Weltzeiten erfüllt, gemacht hat. Da die Erhebung Jesu zur gottgleichen Herrschaft über das All in der apostolischen Verkündigung jedenfalls das erste gewesen ist, so kann die durch das καί ausgedrückte Angemessenheit der Vermittelung der Weltschöpfung durch ihn zu dieser Thatsache nur das Motiv gewesen sein, von welchem aus jene Vorstellung sich gebildet hat. Der zum Herrn über das All gemachte muß von vornherein eine Beziehung zu diesem All gehabt haben. Daß bei dieser

---

allgemeinen Sinne wie bei Petrus (§. 59, b.) und noch nicht in dem specifischen Sinne wie bei Paulus (§. 124, c.). Es erhellt daraus auch, daß die 1, 3 gegebene Charakteristik von dem ursprünglichen Wesen des Sohnes mit dem paulinischen εἰκὼν τοῦ θεοῦ, welches noch Riehm, S. 386 vergleicht, nichts zu thun hat, sofern diese Bezeichnung nach §. 105, d. 144, c. auf den erhöhten Christus und zwar speciell auf die abbildliche Darstellung der dem göttlichen Wesen eignenden himmlischen Lichtsubstanz in dem σῶμα τῆς δόξης Christi geht. Es hängt das weiter damit zusammen, daß Paulus, der, ähnlich wie unser Verfasser, von der Erhöhung Christi auf sein ursprüngliches Wesen zurückschließt, dabei von dem Erbtheil dieser göttlichen δόξα ausgeht, welches der Sohn durch seine Erhöhung erlangt hat (§. 108, c.), während unser Verfasser von der Theilnahme Christi an der göttlichen Macht und Herrschaft ausgeht, die er als sein Erbtheil empfangen hat (not. a. Anmerk. 2). Und während Paulus in den älteren Briefen noch bei einem nicht näher charakterisirten Sein bei Gott stehen bleibt (§. 108, c.) und erst in den Gefangenschaftsbriefen dieses näher als ein ὑπάρχειν ἐν μορφῇ θεοῦ bestimmt (Phil. 2, 6 und dazu §. 144, c.), versucht unser Verfasser bereits jenes ewige Wesen des Sohnes zugleich mit seinem Ursprunge zu veranschaulichen, welcher Versuch nur aufs Neue zeigt, wie fern ihm die Vorstellung einer Zeugung aus Gott (not. b. Anmerk. 4) liegt.

Combination nicht die philonische Logoslehre maßgebend gewesen ist, zeigt 11, 3, wonach es trotzdem mit Gen. 1, 3. Psalm 33, 6 dabei bleibt, daß die Welt durch das Schöpferwort Gottes in ihren fertigen Zustand versetzt ist, also der Sohn als Mittler des Schöpfungswerkes keineswegs mit diesem Worte identificirt wird. Ebensowenig ist jene Vorstellung aus dem A. T. geschöpft, da der *κύριος* in Psalm 102, 26—28 nicht auf Christum gedeutet wäre (1, 10), wenn nicht die Weltschöpfung durch ihn dem Verfasser vorher festgestanden hätte, der sonst den *κύριος* des A. T. oft genug von Jehova versteht, ja nur diese eine von ihm handelnde Stelle auf Christus bezieht (not. a.) und zwar dem Context nach auch nicht um dieser, sondern um der in v. 11. 12 enthaltenen Aussagen willen. Endlich wird man die Vorstellung unsers Verfassers auch nicht aus der paulinischen ableiten können, die sich nach §. 108, d. 144, b. wesentlich anders vermittelt zeigt und die Mittlerstellung des Sohnes im Werke der Schöpfung viel reiner festhält. Allerdings ist es auch hier in letzter Instanz Gott, durch welchen alle Dinge geworden sind (2, 10) und welcher das Werk der Schöpfung durch den Sohn vollzogen hat, aber wenn nach Psalm 102, 26 Christus selbst die Erde gegründet hat und die Himmel seiner Hände Werk sind (1, 10), so ist doch die Vermittlung des Sohnes unstreitig als eine so selbstthätige gedacht, daß er dadurch Gott noch unmittelbarer gleichgesetzt erscheint als bei Paulus. Dies zeigt sich ebenso, wenn nicht nur die Welt im Sohne ihren Bestand hat wie §. 144, b., sondern wenn dem Sohne, wie Gott selbst (11, 3), das göttliche Allmachtswort beigelegt wird, durch welches er als das wesensgleiche Abbild Gottes das All fort und fort trägt und seine Erhaltung selbstthätig vermittelt (1, 3). Hieraus erhellt denn auch vollends, daß an eine Identificirung des Sohnes mit dem Logos gar nicht gedacht werden kann. Ebenso endlich wie von seiner schließlichen Herrschaft über die Welt auf ihre Schöpfung und Erhaltung durch den Sohn zurückgeschlossen wird, erscheint der Sohn, der als der messianische Herr über das Haus der vollendeten Theokratie gesetzt ist (3, 6 und dazu not. a.), zugleich als der, welcher das Haus der Theokratie von Anbeginn bereitet hat (v. 3 und dazu §. 165, a.), wobei aber v. 4 ausdrücklich bevorwortet wird, daß dies die Urheberschaft Gottes in letzter Instanz so wenig ausschließe, wie seine selbstthätige Vermittlung der Weltschöpfung die Zurückführung derselben auf Gott ausschloß.[6])

[6]) An diesen Aussagen, die stärker als bei Paulus die Vermittlung des Sohnes als eine selbstthätige erscheinen lassen, scheitert unrettbar der Versuch von Beyschlag, die Präexistenz Christi als die eines unpersönlichen Princips zu fassen (S. 190—200), die, ohnehin lediglich durch dogmatische Reflexionen motivirt, durch die unserm Briefe ganz fernliegende Identificirung des Abbildes Gottes mit dem Urbilde der Menschheit gestützt wird und in einer dem jüdischen Geiste ganz fremdartigen Umdeutung der Angelologie (Vgl. §. 108, d. Anmerk. 3) eine unberechtigte Analogie sucht. Haben wir aber die Genesis der christologischen Vorstellungen unseres Briefes richtig dargelegt, so kann von dieser modernisirenden Umdeutung derselben ohnehin nicht die Rede sein.

Auch hier bietet zwar die Wirksamkeit Christi im alten Bunde, wie sie Paulus lehrt (§. 108, d.), eine Parallele, aber keine, die auf eine unmittelbare Aneignung paulinischer Ideen schließen ließe.

§. 167. Der Bundesmittler als Hoherpriester.

Der Messias ist in seiner geschichtlichen Erscheinung der Bundesmittler und muß als solcher Hoherpriester sein. a) Um das zu werden, mußte der Sohn Gottes für kurze Zeit unter die Engel erniedrigt werden und, gleicher Abstammung mit seinen Brüdern, ihr leidens- und todesfähiges Fleisch annehmen, ihre Versuchbarkeit theilen. b) Er mußte aber zugleich sich als sündlos bewähren und in den höchsten Proben seinen Gehorsam und seinen Glauben vollenden. c) Nur auf Grund einer in urapostolischen Kreisen erworbenen anschaulichen Kenntniß des Lebens Jesu konnte der Verfasser diese Seite seiner Lehranschauung ausbilden. d)

a) Die Betrachtung der Erscheinung des Gottessohnes auf Erden, welche vom Gesichtspunkt seines uranfänglichen Seins (§. 166, b.) aus als ein *εἰςέρχεσθαι εἰς τὸν κόσμον* bezeichnet wird (10, 5),[1]) ist wesentlich bedingt durch die Art, wie unser Verfasser den messianischen Beruf Christi auffaßt. Ist das Christenthum wesentlich der neue Bund (§. 162, a.), so bedarf es auch eines neuen Bundesmittlers (12, 24: *διαθήκης νέας μεσίτης*. Vgl. 9, 15. 8, 6). Ein solcher wird zunächst der sein, in welchem Gott beim Ablauf der vormessianischen Weltepoche zu seinem Volke redet (1, 1. Vgl. §. 164, c.), um ihm die im neuen Bunde dargebotene Errettung anzukündigen (2, 3). Da es aber im neuen Bunde wesentlich auf die Herstellung einer vollkommenen Versöhnungsanstalt ankommt (§. 163) und dazu ein Hoherpriester gehört, der an Stelle des durch seine Sünden von Gott geschiedenen Volkes Gott nahen und das Sühnopfer darbringen darf (8, 3), so muß der Bundesmittler zugleich der Hohepriester des neuen

[1]) Die Beziehung dieser Worte auf das geschichtliche Auftreten Christi, den Antritt seiner öffentlichen Laufbahn (Beyschlag, S. 192. 193) würde voraussetzen, daß auch in unserm Briefe Christus als zu der Sünderwelt kommend gedacht ist, während doch stets nur seine Bestimmung für Israel hervorgehoben wird (§. 165, a.), sie entspricht dem Inhalte des Folgenden nicht, da das Selbstopfer Christi wohl als Absicht seines Erscheinens auf Erden, aber nicht als der Zweck seines öffentlichen Auftretens gedacht sein kann, und sie raubt dem weder in diesem Verse noch im Vorigen genannten Subject seine nähere Bestimmung, welche nur in dem auf Christum allein bezüglichen Hineinkommen in die Welt (aus einem höheren Dasein) liegen kann. Die Ausdrücke der Psalmstelle selbst können auf jede der beiden Auffassungen gleich gut bezogen werden; aber die angeführten Gründe entscheiden dafür, daß der Verfasser bei seiner messianischen Deutung des Psalms in ihm den Messias selbst redend denkt, wie der Prophet ihn im Geist bei seiner bevorstehenden Menschwerdung reden gehört hat.

Bundes sein. Der specifische Inhalt unseres Bekenntnisses ist darum nicht nur, daß Jesus der Gottgesandte schlechthin (§. 166, a.), sondern daß er zugleich Hoherpriester ist (3, 1. Vgl. 4, 14). Diese mit den Grundanschauungen unsers Briefes aufs Engste zusammenhängende Idee ist ihm durchaus eigenthümlich. Paulus hat sie nicht, und daß das Logospriesterthum bei Philo wegen seiner lediglich metaphysisch-speculativen Bedeutung etwas ganz anderes ist, hat Riehm (S. 662—669) überzeugend dargethan. Nur als Hoherpriester kann Jesus der Bürge des besseren Bundes sein, welcher die Erfüllung der im Bundesverhältniß gegebenen Verheißung (§. 162, a.) gewährleistet (7, 22).

b) Als erstes und nothwendigstes Erforderniß zum Hohenpriesterthum nennt der Verfasser 5, 1. 2, daß der Hohepriester aus Menschen genommen sei und an der menschlichen Schwachheit theilnehme, damit er mit einer leidenschaftslosen, gegen die Sünder mild gestimmten Gemüthsverfassung (*μετριοπαθῶν*) sein Amt (*τὰ πρὸς τὸν θεόν*) zu ihrem Besten verrichten könne. Zu solchem Dienst scheint nun freilich der Sohn Gottes, dessen Name ihn schon nach §. 166, b. als ein übermenschliches, über alle Engel erhabenes, gottgleiches Wesen charakterisirt, ganz ungeeignet. Allein schon die Weissagung bezeichnet ja den Messias auch als einen schwachen und geringen Menschensohn (Psalm 8, 5) und erklärt das v. 6 ausdrücklich dadurch, daß er für eine kurze Zeit unter die Engel erniedrigt sei (2, 6. 7. Vgl. v. 9). Das irdisch-menschliche Leben des Gottessohnes erscheint also als eine um seines messianischen Berufes willen ihm von Gott auferlegte Erniedrigung.[2]) In Folge derselben haben nun der *ἁγιάζων* und die *ἁγιαζόμενοι* einen gemeinsamen Ursprung (2, 11 und dazu §. 166, b. Anmerk. 4), da der aus dem Stamme Juda aufgesprossene (7, 14) ebenso wie die Glieder des Volkes, dessen Priester er geworden (2, 17 und dazu §. 165, a.), zum Samen Abrahams gehört (v. 16). Wenn auch diese Erniedrigung nicht ausdrücklich wie bei Paulus (§. 108, d. 144, c.) als freiwillige Selbstentäußerung dargestellt wird, so wird doch 2, 11 ausdrücklich aus ATlichen Stellen, in welchen der Verfasser den Propheten im Namen des Messias redend denkt (v. 12. 13), geschlossen, daß er sich nicht schämt, die Kinder Abrahams seine Brüder zu heißen, was, wenn es auch zunächst nur auf die gemeinsame Abstammung mit ihnen zurückgeführt wird (*δι' ἣν αἰτίαν*), doch jedenfalls zeigt, daß er sich willig in die dadurch herbeigeführte Situation gefügt hat. Kraft dieser gemeinsamen Abstammung hatte er nach v. 14 auf ganz entsprechende Weise (*παραπλη-*

[2]) Beyschlag, S. 185 will der Vorstellung von der Menschwerdung als einer Erniedrigung entgehen, indem er die Erniedrigung unter die Engel auf das Leiden bezieht, das ja aber v. 9 ausdrücklich von dieser Erniedrigung unterschieden wird, und übersieht, daß die Berufung auf Jesus als Subject nur bei seiner Unterscheidung des unpersönlich präexistirenden Princips von der Person Jesu etwas beweist, während für uns es nach §. 166 selbstverständlich ist, daß der geschichtliche Jesus und der ewige Gottessohn eine identische Person sind.

σίως) Theil an dem allen Abrahamskindern gemeinsamen Fleisch und Blut d. h. an der materiellen (Vgl. §. 163, a. Anmerk. 2) Substanz der todesfähigen Leiblichkeit. Der Zusammenhang zeigt, daß es hier nicht etwa darauf ankam, den Umkreis dessen zu beschreiben, was ihm von menschlicher Natur eigen war, oder den Uebergang aus der (unpersönlichen) Präexistenz in das geschichtliche Dasein zu bezeichnen, wie Beyschlag, S. 198 annimmt, sondern lediglich hervorzuheben, daß er zum Zweck seiner den Tod erfordernden Berufserfüllung (*ἵνα διὰ τοῦ θανάτου* —) diese todesfähige Leiblichkeit angenommen hatte.[3]) Damit er aber nicht nur ein aus den Menschen genommener, sondern auch ein mitleidiger Hohepriester sei (5, 1. 2), mußte er in Allem (*κατὰ πάντα*) seinen Brüdern gleichgemacht werden (2, 17) und dies konnte nur geschehen, wenn er in allen Stücken *καθ' ὁμοιότητα* versucht wurde, weil er so allein Mitleid haben konnte mit ihren Schwachheiten (4, 15). Dies ist namentlich durch das Leiden (2, 18) geschehen, für das auch sein Fleisch (10, 20) so empfänglich war, daß er in den Tagen seines Fleisches nur mit Angstgeschrei und Thränen um Errettung aus dem ihm bevorstehenden Tode flehen konnte (5, 7).[4])

c) Wenn der Hohepriester des alten Bundes nicht nur an der Versuchbarkeit, sondern auch an der sündhaften Schwachheit, die diesen Versuchungen unterlag, Antheil hatte (5, 2. 7, 28), so befähigte ihn das freilich einerseits ganz besonders, mit den Schwachheiten seiner Brüder Mitleid zu haben (4, 15); aber andererseits hinderte es ihn nach §. 163, a., ein vollkommener Hoherpriester zu sein. Da nun bei dem Hohenpriester des neuen Bundes jene Sympathie durch seine Leidensfähigkeit und Versuchbarkeit bereits sicher gestellt war (not. b.), so konnte und mußte diese Unvollkommenheit bei ihm gehoben werden. Dies geschah aber, indem er heilig und unbefleckt (*ὅσιος, ἄκακος, ἀμίαντος*. Vgl. 9, 14: *ἄμωμος*) und durch seine Erhöhung zum Himmel völlig von den Sündern und aller Befleckung durch ihre Sünde geschieden war, während die Absonderung des ATlichen Hohenpriesters vom Volk doch immer eine äußerliche und unvollkommene blieb (7, 26). Er ward wohl versucht (not. b.), doch ohne Sünde (4, 15), was wohl nicht bloß heißt, daß er die Versuchung überwand, sondern daß auch keine eigene sündhafte Regung ihn versuchte. Doch darf seine Sündlosigkeit nicht bloß negativ gefaßt werden. Bei seinem Eintritt in die Welt sprach er es als seinen Lebensgrundsatz aus, den Willen Gottes zu thun (10, 7. 9 nach Psalm 40, 8. 9), und obwohl er der Sohn

[3]) Wegen der abweichenden Bedeutung der *σάρξ* bei Paulus darf Röm. 8, 3 nicht ohne weiteres mit 2, 14 gleichgestellt werden, wie noch Riehm, S. 388 thut, und eben so wenig das *ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων* (Phil. 2, 7 und dazu §. 144, c.) mit 2, 17, weil das *ὁμοιοῦν* im Hebräerbrief stets die vollkommene Aehnlichkeit d. h. die Gleichheit bezeichnet (4, 15. 7, 15. 9, 21). Sachlich aber ist natürlich die *σάρξ* Christi auch bei Paulus leidens- und todesfähig (§. 107, c.).

[4]) Aehnlich wie bei Petrus (§. 56, a.) steht *παθεῖν* gern vom Tode selbst (9, 26. 13, 12. Vgl. 2, 9: *τὸ πάθημα τοῦ θανάτου*).

war, hat er wie jeder Mensch Gehorsam gelernt (5, 8), indem er die immer stärkeren Proben des Gehorsams, welche ihm das Leiden auferlegte, (Vgl. v. 7), bestand. Er war treu in seinem Beruf (2, 17. 3, 21) und vertraute auf Gott (2, 13); denn er hat als der Heerführer in der Reihe der Glaubensmuster (Capitel 11) den Glauben in seinem Leben zur Vollendung gebracht, indem er den thatsächlichen Widerspruch der Sünder und die Schmach des Kreuzestodes (Vgl. 6, 6. 13, 12. 13) im Blick auf die ihm bevorstehende Freude erduldete (12, 2. 3: ὁ τῆς πίστεως ἀρχηγὸς καὶ τελειωτής), und selbst in der höchsten Todesangst verließ ihn die gottesfürchtige Frömmigkeit (εὐλάβεια) nicht (5, 7). So geziemte es Gott, ihn durch Leiden zu vollenden (2, 10) d. h. ihn zu der sittlichen Vollkommenheit zu führen, die ihm nach v. 9 die himmlische Krone verschaffte. Denn nur, nachdem er durch jenes Gehorsamlernen, dessen Gipfelpunkt die Erduldung des Sühnopfertodes war, vollendet worden, konnte er als vollkommener Priester der Urheber einer ewigen Errettung werden (5, 9), indem er im Gegensatz zu den mit Schwachheit behafteten menschlichen Priestern der für ewig vollendete Sohn war (7, 28). Etwas Anderes als diese zum wahren Priesterthum nothwendige sittliche Vollkommenheit in dieser τελείωσις zu finden (wie Riehm, S. 342 will), sind wir durch den Zusammenhang nirgends berechtigt.

d) Es war nach not. b. und c. zunächst das Bedürfniß, in Christo die Erfordernisse des vollkommenen Hohenpriesters aufzuweisen, was den Verfasser veranlaßt, auf das irdisch-menschliche Leben Christi nach seinen verschiedenen Beziehungen einzugehen. Vielleicht kam das Interesse hinzu, den Anstoß, welchen die Leser an der niedrigen und leidensvollen Gestalt desselben nahmen (Vgl. §. 158, a.), zu heben und ihnen durch die Zurückführung derselben auf die wesentlichen Erfordernisse seines Messiasberufes (not. a.) die innere Nothwendigkeit derselben zu vermitteln. Allein seine Ausführungen über diesen Punkt zeigen deutlich, daß ihm ein reicheres Material von anschaulichen Details aus dem Leben Jesu zu Gebote stand, als dem Apostel Paulus (§. 107, a.), und dieses kann er nur aus der Ueberlieferung der Urapostel geschöpft haben. Erhellt auch nicht mit Nothwendigkeit aus seiner wiederholten Erwähnung der Versuchung Christi, daß ihm dabei die Versuchungsgeschichte aus der ältesten Ueberlieferung (§. 26, a.) vorschwebte, so ist es doch überwiegend wahrscheinlich, daß 5, 7 auf die Gethsemanescene anspielt. Namentlich aber zeigt sich in der wiederholten Hinweisung auf seine vorbildliche, bis zur Vollendung entwickelte, sündlose Bewährung in Gehorsam und Glaube, daß ihm anders als dem Apostel Paulus (§. 107, b.) die auf eigener Anschauung ruhende urapostolische Verkündigung von der Sündlosigkeit Jesu (§. 42, d. 56, a. 63, c.) gegenwärtig war (Vgl. auch die Notiz 13, 12 und die Stelle 2, 9 nach der §. 173, a. Anmerk. 1 gegebenen Erläuterung).

§. 168. Der Hohepriester nach der Ordnung Melchisedeks.

An Stelle des Priesterthums nach der Ordnung Aarons ist Christus von Gott als Hoherpriester nach der Ordnung Melchisedeks

berufen.a) Als solcher ist er Priester nicht kraft menschlicher Abstammung sondern kraft des unauflöslichen Lebens, das vermöge seines ewigen Geistes in ihm war und ihn zur bleibenden priesterlichen Fürbitte befähigte.b) So allein konnte er ein unwandelbares Priesterthum empfangen, wie es ihm Gott durch einen unverbrüchlichen Eid zugesichert hat.c) Dagegen wird das Königthum des zur Rechten der Majestät erhöhten Christus nicht direct auf das Priesterkönigthum Melchisedeks zurückgeführt, sondern nur als ein Merkmal für die Erhabenheit seines Priesterthums betrachtet.d)

a) Als ein zweites Erforderniß zum Hohenpriesterthum nennt der Verfasser neben dem §. 167, b. besprochenen, daß einer sich diese Ehre nicht selbst genommen haben darf, sondern dazu berufen sein muß wie Aaron (5, 4). Dem entsprechend war denn das levitische Priesterthum berufen *κατὰ τὴν τάξιν Ἀαρών* (7, 11). Auch dieses Moment traf bei Christo zu, der sich nicht eigenmächtig zu der Ehre erhoben hatte, Hoherpriester zu werden, sondern der von Gott selbst, welcher ihn für seinen Sohn (Psalm 2, 7) und schon damit solcher Ehre würdig erklärt hatte, ausdrücklich in dem messianisch gedeuteten Psalm 110 (v. 4) zum Hohenpriester nach der Ordnung Melchisedeks berufen (5, 5. 6) und als solcher begrüßt (v. 10) war. Schon aus dieser Einsetzung eines Priesters nach der Ordnung Melchisedeks für die messianische Zeit erhellt, daß die frühere priesterliche Ordnung eine Umänderung erlitten hat (7, 11. 12 und dazu §. 163, c.); denn Jesus ist nach §. 167, b. nicht aus dem Stamme Levi entsprossen, also nicht *κατὰ τὴν τάξιν Ἀαρών*, sondern aus dem Stamme Juda, welchem das mosaische Gesetz keine priesterliche Prärogative beilegt (7, 13. 14). Es ist aber damit nicht etwa der Stamm Juda's in die Rechte des Stammes Levi eingetreten; denn Jesus ist nicht als Nachkomme Juda's, sondern nach der Ordnung Melchisedeks berufen. Daß dies aber eine höhere Ordnung des Priesterthums sei, erhellt schon daraus, daß Melchisedek von Abraham selbst den Zehnten empfing, während die levitischen Priester nur von seinen Nachkommen den Zehnten empfangen (7, 4—7) und auch nur als sterbliche Menschen während ihrer Lebenszeit (v. 8), ja daß Melchisedek in Abraham gewissermaßen dessen Sohn Levi selbst, den Zehntempfänger, bezehntet hat (v. 9), da dieser damals noch in seines Vaters Lenden war (v. 10).

b) Auch hier wie §. 167, c. hing mit dem not. a. besprochenen Erforderniß zum Hohenpriesterthum die Unvollkommenheit des levitischen Priesterthums aufs Engste zusammen. War dasselbe nämlich *κατὰ τὴν τάξιν Ἀαρών* berufen, so beruhte es auf einer fleischlichen Ordnung (7, 16), so fern es das Priesterthum an eine gewisse leibliche Abstammung knüpfte. Damit war aber von selbst gegeben, daß es sterbliche Menschen zu Priestern einsetzte, worin nach §. 163, a. die Unvollkommenheit dieses Priesterthums bestand. War dagegen in Christo ein andersartiger Priester eingesetzt *κατὰ τὴν ὁμοιότητα Μελχισεδέκ* (7, 15), so war derselbe nicht Priester geworden in Kraft der Norm eines fleischlichen Gebots (v. 16: *οὐ κατὰ νόμον ἐντολῆς*

σαρκίνης); denn Melchisedek, von dem die Schrift weder Vater noch Mutter nennt, noch ein Geschlechtsregister giebt, war unbekannten Geschlechts (7, 3), es kann also nicht mit der *τάξις Μελχισεδέκ* gemeint sein, daß in seinem Geschlecht das Priesterthum sich vererben sollte. Vielmehr wie Melchisedek in der Darstellung der Schrift (§. 164, d.) dadurch dem Sohne Gottes gleichgemacht wird, daß weder ein Anfang seiner Tage, noch ein Ende des Lebens von ihm berichtet wird (7, 3), so ist der *κατὰ τὴν ὁμοιότητα Μελχισεδέκ* eingesetzte messianische Hohepriester Priester geworden *κατὰ δύναμιν ζωῆς ἀκαταλύτου* d. h. in Kraft eines unzerstörbaren Lebens, das ihn befähigt in Ewigkeit Priester zu sein (7, 16). Ein solches aber besaß Jesus nicht in Folge seines ursprünglichen Wesens (§. 166, b.), da er ja nach §. 167, b. seinen Brüdern gleich geworden war und ihre todesfähige Leiblichkeit angenommen hatte, wohl aber vermöge des *πνεῦμα αἰώνιον*, das in seinem Fleische war (9, 14) und ihm jene unzerstörbare Lebenskraft verlieh, die ihn fähig machte, in seinem hohepriesterlichen Beruf den Tod zu erleiden und dann doch als der ewige Hohepriester fortzuleben [1]). Welche Bedeutung aber dieses ewige Priesterthum Christi für den Verfasser hat, erhellt aus 7, 25, wonach der bleibende Hohepriester, weil er allezeit lebt, um fürbittend für uns einzutreten, auch allein uns vollgütig erretten kann. Auch Paulus spricht von dieser Fürbitte Christi (Röm. 8, 34 und dazu §. 110, c.); aber hier ist sie nach der Grundanschauung unseres Verfassers als eine priesterliche Function gedacht, durch die er uns bleibend den Zutritt zu Gott vermittelt (*τοὺς προσερχομένους δι' αὐτοῦ*). In dieser Function ist er es auch, der beständig die Lobopfer der Christen (§. 163, d.) vor Gott bringt (13, 15: *δι' αὐτοῦ ἀναφέρωμεν θυσίαν*).

c) Hatte der alte Bund sterbliche Priester eingesetzt, so mußte das Priesterthum beständig wechseln, von einem zum andern übergehen (7, 23). Das war die andere Seite der not. b. besprochenen Unvollkommenheit (§. 163, a.). Auch diese Unvollkommenheit ist im neuen Bunde beseitigt. Wie Melchisedek in der typischen Darstellung der Schrift, welche weder von seinem Lebensende, noch von dem Auf-

[1]) Auch hier also wie in der urapostolischen Verkündigung (§. 42, d. 55, c.) und bei Paulus (§. 107, d.) ist die höhere Seite des Wesens Christi in seinem irdisch-menschlichen Leben, kraft welcher er durch den Tod nicht zum Schattenleben des Hades, sondern durch die Auferstehung (13, 20) zu dem ewigen himmlischen Leben einging, das ewige und daher göttliche *πνεῦμα*, wobei nicht erhellt, ob dasselbe als in der Taufe empfangen oder als constitutiver Factor seines Wesens gedacht ist. Allerdings ist der Geist 9, 14 nicht als Geist Gottes, sondern nur seiner (göttlichen) Qualität nach als ewiger bezeichnet; aber darum mit Riehm, S. 526 an ein menschliches *πνεῦμα* zu denken, das die göttliche Eigenschaft der Ewigkeit in sich trägt, entspricht wohl der dogmatischen Vorstellung einer gottmenschlichen Natur Christi, aber schwerlich der Denkweise des Hebräerbriefes, der so wenig wie Petrus (§. 55, c.) auf das Verhältniß dieses Geistes zu dem natürlich-menschlichen reflectirt.

hören seines Priesterthums redet, lebt (7, 8) und Priester bleibt εἰς τὸ διηνεκές (v. 3), so wird auch der messianische Hohepriester Psalm 110, 4 dieser melchisedekischen Ordnung entsprechend als ἱερεὺς εἰς τὸν αἰῶνα bezeichnet (7, 17. 6, 20), er hat also das Priesterthum als eines, das nicht mehr von Einem zum Anderen übergeht (7, 24: ἀπαράβατον). Das zeigt die Psalmstelle auch dadurch, daß sie Gott ihm das Priesterthum mit einem Eide zusichern läßt, dergleichen bei den levitischen Hohenpriestern nicht vorkommt (v. 20. 21. Vgl. v. 28), und dieser Eid zeigt seinem Wesen nach (Vgl. 6, 16. 17) den göttlichen Rathschluß, welcher den Hohenpriester des neuen Bundes einsetzt, als einen unabänderlichen. Aber auch seine Sündlosigkeit (§. 167, c.), die ihn zu unausgesetzter priesterlicher Function befähigt, sofern er nie durch eigene Befleckung genöthigt wird, seine Functionen für andere zu unterbrechen und erst für sich selbst zu fungiren, garantirt ihm ein continuirliches und insofern unwandelbares Priesterthum (7, 26—28). Darum eben ist Jesus der Bürge eines besseren Bundes (v. 22) geworden, weil derselbe so gewiß unwandelbar und daher seinem Zweck vollkommen entsprechend sein wird, als das für ihn eingesetzte Priesterthum.

d) Die typische Gestalt Melchisedeks bot noch einen Vergleichungspunkt dar; denn Melchisedek war nicht nur Priester des höchsten Gottes, sondern auch König zu Salem (7, 1) und sein Name wird ausdrücklich gedeutet als „König der Gerechtigkeit“ oder „König des Friedens“ (7, 2). Eben so ist nun auch der Hohepriester des neuen Bundes ein solcher, welcher sich gesetzt hat zur Rechten der Majestät im Himmel (8, 1) d. h. welcher an der königlichen Ehre und Herrschaft Gottes Theil nimmt (Vgl. §. 22, b.). Diese Theilnahme an der göttlichen Weltherrschaft ist ihm bereits Psalm 110, 1 verheißen (1, 13) und er hat sie erlangt (1, 3. 12, 2), als er von Gott zum Erben über Alles gesetzt ward (1, 2 und dazu §. 166, a.), wie alle Apostel lehren (§. 44, a. 54, b. c. 105, b.). Dennoch wird dieser Zug in dem Bilde des Priesterkönigs nirgends direct auf Christum angewandt, so nahe es dem Verfasser auch z. B. 8, 1 gelegt war. Hinter die seine ganze Lehranschauung beherrschende Vorstellung des Priesterthums Christi, welches der specifische Ausdruck für seinen Messiasberuf war (§. 167, a.), mußte die Idee des Königthums Christi nothwendig zurücktreten, obwohl sie nach §. 166, a. in seiner christologischen Anschauung nicht fehlen durfte. Sie wird nur verwandt, um auch von dieser Seite die Erhabenheit des NTlichen Hohenpriesters über die aaronitischen zur Anschauung zu bringen (8, 1). Jesus, der zur göttlichen Königsherrschaft erhöhte Sohn, ist ein großer Hoherpriester (4, 14) und waltet als solcher mit königlicher Machtvollkommenheit in der himmlischen Wohnung Gottes (10, 21). Aber auch in dieser Qualität vermittelt er wie not. b. immer aufs Neue unseren Zugang zu Gott (v. 19). Wie er als der Hohepriester der zukünftigen Güter dem Volke die Segnungen der messianischen Zeit (§. 165, c.) verschafft (9, 11), so thut er es auch als der große Hirte der Schaafe (13, 20) d. h. als der Leiter der vollendeten Theokratie (2, 5. 3, 6.

Vgl. 1 Petr. 5, 4 und dazu §. 51, a.), und wie er als solcher den Christen jede Gnadenwirksamkeit Gottes vermittelt, die sie zur Erfüllung seines Willens befähigt (13, 21), so erscheint der dauernde Beistand, den er denselben in ihren Versuchungen leistet (2, 18. Vgl. v. 16), in so engem Zusammenhange mit seiner hohepriesterlichen Thätigkeit, daß auch hieraus erhellt, wie dem Verfasser das königliche Walten Christi immer wieder mit seinem priesterlichen zusammenfließt.

§. 169. Der Hohepriester im Allerheiligsten.

In seiner Erhöhung zum Himmel hat Christus die specifisch-hohepriesterliche Function vollzogen, indem er in das urbildliche Allerheiligste eingegangen ist. a) Dort mit den Engeln die himmlische Gottesstadt bewohnend, ist er doch als der Herrscher der messianischen Weltzeit über sie als die dienstbaren Geister in der vormessianischen Weltepoche unendlich erhaben. b) In dieser seiner himmlischen Erhöhung ist Christus ein ewiger König und so in jeder Beziehung Gott gleich geworden. c) Dennoch wird dieselbe, obwohl sie seinem ursprünglich gottgleichen Wesen entsprach, als eine von Gott ihm verliehene Belohnung betrachtet. d)

a) Obwohl in den §. 167 und 168 betrachteten Aussagen über das Priesterthum Christi er bereits wiederholt als Hoherpriester bezeichnet wird, so liegt doch in ihnen noch nichts, was ihn specifisch als Hohenpriester qualificirt. Was den Hohenpriester des alten Bundes specifisch unterscheidet von den anderen levitischen Priestern, ist, daß er allein jährlich einmal ins Allerheiligste geht, um die Sühne des Volkes zu vollbringen (9, 6. 7. Vgl. v. 25). War Jesus also wahrhaft Hoherpriester geworden und nicht nur Priester überhaupt, so muß auch er ins Allerheiligste (*εἰς τὸ ἐσώτερον τοῦ καταπετάσματος*) gegangen sein (6, 19. 20). Nun war aber das Allerheiligste der Stiftshütte nicht die Wohnung Gottes selbst, sondern nach Exod. 25, 40. (Vgl. Act. 7, 44) nur ein Abbild der himmlischen Wohnung Gottes, die er dem Moses auf dem Berge gezeigt hatte (8, 5. Vgl. 9, 23: *τὰ ὑποδείγματα τῶν ἐν τοῖς οὐρανοῖς*), und auch von dieser Seite her zeigte sich, daß der ATliche Priesterdienst nur ein unvollkommener, vorbildlicher sein konnte (Vgl. §. 163, a.). Die eigentliche Wohnung Gottes ist nach ATlicher Vorstellung der Himmel (Psalm 11, 4. 18, 7. 29, 9. Mich. 1, 2. Hab. 2, 20) oder nach der Vorstellung von mehreren Himmeln (Vgl. 2 Cor. 12, 2. Eph. 4, 10 und dazu §. 144, d. Anmerk. 2) genauer das über allen Himmeln, die gleichsam seinen Vorhof und das Heiligthum bilden, befindliche himmlische Allerheiligste. In diesem wahrhaften Heiligthum, das nicht Menschenhand, sondern Gott selbst bereitet hat (Vgl. 9, 11), ist der Hohepriester des neuen Bundes der *λειτουργός* (8, 2), weil er ja nach §. 168, d. zur Rechten des Thrones der Majestät im Himmel sitzt (v. 1). Er ist nicht in das mit Händen gemachte Allerheiligste (*τὰ ἅγια* im eminenten Sinne wie 9, 8. 8, 2 und sonst), das Abbild des wahrhaftigen, sondern in den Himmel selbst gegangen (9, 24), oder genauer er hat

als Hoherpriester die niederen Himmelsräume durchschritten (4, 14), welche dem Vorderzelt (Heiligthum) entsprechen, aber als nicht mit Händen gemacht, ja nicht einmal zu der irdischen Schöpfung gehörig (οὐ ταύτης τῆς κτίσεως), schon an sich größer und vollkommener sind als dieses (9, 11), und ist so höher als die Himmel geworden (7, 26), indem er in das himmlische Allerheiligste (9, 12) im Gegensatze zu dem kosmischen (v. 1) einging, wo er nun Priester und zugleich Herr (§. 168, d.) über die Wohnung Gottes ist (10, 21: ἱερεὺς ἐπὶ τὸν οἶκον τοῦ θεοῦ). Daraus, daß diese Erhöhung zum Himmel, die übrigens auch nicht 9, 12 als sichtbare Himmelfahrt gedacht zu sein braucht, wie Riehm, S. 347 meint, sofern sie dort lediglich als einmaliges Eingehen in das Allerheiligste vorgestellt wird, erst Christum vollkommen als Hohenpriester charakterisirt, erklärt sich, warum in der Lehrweise unseres Briefes gerade umgekehrt, wie bei Paulus, die Auferweckung Christi (13, 20) soweit hinter seine Erhöhung zum Himmel zurücktritt. In ihr erst bewährte sich vollkommen seine Gleichheit mit wie seine Erhabenheit über den Hohenpriester des alten Bundes im Unterschiede von den Priestern überhaupt.[1])

b) Mit dem Eingange in das himmlische Allerheiligste (not. a.) ist der Mittler des neuen Bundes (12, 24) ein Bewohner der himmlischen Gottesstadt geworden (v. 22 und dazu §. 165, d.), in welcher das himmlische Heiligthum liegt, wie das irdische (9, 1) in dem irdischen Jerusalem. Dort wohnen mit ihm die Myriaden d. h. der Engel unzählbare, in ewiger Freude Gott preisende Festversammlung (12, 22. 23). Aber wie schon sein Name πρωτότοκος oder υἱός schlechthin ihn seinem Wesen nach als erhaben über diese seine Genossen bezeichnet (1, 4—6 und dazu §. 166, b.), so ist er auch durch

[1]) Mit Recht hat Riehm die noch von Meßner (S. 297. 299. 302) vertretene Ansicht zurückgewiesen, wonach erst mit dem Eingange Christi ins Allerheiligste das Hohepriesterthum Christi beginnt. Die Stelle 8, 4. 5 sagt nur, daß das vorbildliche Heiligthum auf Erden seine eigenen Priester hat und darum Christus nur in einem anderen, dem himmlischen (v. 2), functioniren konnte, schließt aber nicht aus, daß er außerhalb des Heiligthums schon priesterliche, ja hohepriesterliche Functionen vollzogen hat. Das Eingehen ins Allerheiligste ist nur diejenige hohepriesterliche Function Christi, an welcher sich sein Hohepriesterthum als solches definitiv bewährt; aber er ist von vornherein als Hoherpriester eingesetzt (5, 4—6 und dazu §. 168, a.) und hat bereits bei seiner Selbstopferung als solcher fungirt (§. 170, c. Vgl. Riehm, S. 477). Dagegen ist es unrichtig, wenn Riehm behauptet, er sei erst durch seine Erhöhung Hoherpriester nach der Weise Melchisedeks geworden (S. 479). Kein Zug in dem typischen Melchisedekbilde weist auf das Eingehen ins Allerheiligste hin, ja nicht einmal auf das Hohepriesterthum in seinem Unterschiede vom Priesterthum, weshalb auch das ἱερεύς der Psalmstelle (110, 4) vielfältig beibehalten wird. Der nach §. 168, b. dem Melchisedekbilde entlehnte Zug des unauflöslichen Lebens und des dadurch ermöglichten ewigen Priesterthums würde nur die Auferweckung, aber nicht die Erhöhung zum Himmel fordern. Die τελείωις aber (5, 9. 7, 28) hat weder mit dem Melchisedekpriesterthum, noch mit der Erhöhung zum Himmel etwas zu thun (Vgl. §. 167, c.).

sein Sitzen zur Rechten Gottes (§. 168, d.) zu einer über sie unendlich erhabenen Würdestellung gelangt (1, 3. 4), wie die Urapostel (§. 54, c. Vgl. §. 22, c.) übereinstimmend mit Paulus (§. 145, a.) lehren. Während er zu gleicher Ehre und Herrschaft mit Gott gelangt ist, sind die Engel Diener (*λειτουργοί*), deren sich Gott bedient bei seinem Walten in der Natur, indem er sie in Winde und Feuerflammen verwandelt (1, 7 nach Psalm 104, 4)[2]). Sie sind dienende Geister (*πνεύματα λειτουργικά*), aber ihr höchster Zweck liegt darin, daß sie Gott in seiner auf die Errettung der Menschen abzielenden Wirksamkeit dienen (1, 14). In diesem Dienst haben sie bereits die mosaische Gesetzgebung vermittelt (2, 2 und dazu §. 162, b.) und in 2, 5 kann man die der palästinensischen Theologie geläufige Vorstellung (Vgl. Riehm, S. 656) vorausgesetzt finden, daß ihnen die vormessianische Weltperiode, die ja auf die Vorbereitung der *σωτηρία* abzielt, unterworfen ist, sofern alles, was Gott in ihr thut, sich durch ihren Dienst vermittelt. An dem von Christo gebrachten Heil haben sie keinen Theil (2, 16), weil sie als Bewohner der himmlischen Gottesstadt (12, 22) desselben nicht bedürfen; und wie die messianische Weltzeit über die vormessianische, so ist natürlich der Herr jener (2, 5 und dazu §. 166, a.) über die Diener Gottes in dieser unendlich erhaben. Dies wird zur vollen Erscheinung kommen, wenn bei seiner Wiederkunft, die auch sonst unter dem dienenden Geleit der Engel erfolgt (§. 22, c. 85, b.), die Engel Gottes ihn anbeten (1, 6). Mögen diese Ausführungen nun die Erhabenheit des NTlichen Bundesmittlers über die ATlichen darthun sollen (Vgl. Riehm, S. 303) oder speciell gegen die Neigung der Leser, Christum den Engeln und das durch ihren Dienst vermittelte Gesetz seinem Wort und Werk an bleibender Bedeutung gleichzustellen (Vgl. Baur, S. 236), gerichtet sein; immer dienen sie dazu, die Erhabenheit des durch ihn vermittelten Bundes anschaulich zu machen.

c) Mit den Aussagen über den zur Rechten Gottes (§. 168, d.) ins himmlische Allerheiligste (not. a.) und über alle Engel Erhöhten (not. b.) kehrt die christologische Betrachtung naturgemäß zu ihrem Ausgangspunkte zurück (§. 166, a.) und verweilt bei der Herrschaft des dort Thronenden. Wenn es in der Verheißung Psalm 110, 1, die hier wie in der urapostolischen Verkündigung (§. 44, a. Vgl. §. 18, b.) direct auf Christum angewandt wird, heißt, der Messias solle sich zur Rechten Gottes setzen, bis dieser ihm alle Feinde zum

---

[2]) Wenn Beyschlag, S. 197 hieraus auf die Unpersönlichkeit der Engel schließt (Vgl. §. 166, d. Anmerk. 6), so verkennt er den Sinn dieser auch sonst dem palästinensischen Judenthum (Vgl. Riehm, S. 656) eigenen Vorstellung. In den von den Auslegern beigebrachten rabbinischen Stellen bezieht sich diese Wandlung lediglich auf die Erscheinungsform, die bei Geistern natürlich wechseln kann, weil sie als solche keine Erscheinungsform haben. Allein wenn durch diese ihre Wandlungen der Wechsel der Naturerscheinungen hervorgerufen wird, so zeigt sich freilich, daß der Unwandelbare, der die ganze Natur geschaffen und ihre größte Wandlung selbst hervorbringt (1, 10—12), unendlich über sie erhaben sein muß.

Schemel seiner Füße gelegt habe (1, 13), so versteht das unser Verfasser nicht nach der Lehre der älteren paulinischen Briefe (§. 140, b.) von einem bestimmten Zeitpunkt, in welchem das Mittlerregiment des Messias zu Ende geht. Denn nach 10, 12. 13 sitzt Christus *εἰς τὸ διηνεκές* zur Rechten Gottes und wartet nur bis die Verheißung des Psalmwortes sich erfüllt, ohne daß damit sein Thronen ein Ende nimmt. Noch nämlich ist ihm nicht alles unterworfen (2, 8), da ja die messianische Zeit zwar angebrochen (§. 165, c.), aber die messianische Vollendung noch nicht gekommen ist (§. 165, d.). Allein da ein Theil des andern Psalmworts, das diese Unterwerfung verheißt (8, 5—7), bereits erfüllt ist (2, 9), so ist darin gleichsam die Bürgschaft für seine volle Erfüllung gegeben (v. 8), die keinen Raum mehr läßt für irgend eine andere Herrschaft über die *οἰκουμένη μέλλουσα* (v. 5) als die seinige. Diese seine Herrschaft ist aber eine ewige (1, 8 nach Psalm 45, 7), wie in den jüngeren paulinischen Briefen (Vgl. §. 144, b. 157, b.). Dem entsprechend wird er, was jedenfalls noch über Röm. 9, 5 hinausgeht (Vgl. §. 105, b.), ohne weiteres *ὁ θεός* angeredet (1, 8. 9) und mit einer Doxologie gepriesen (13, 21). Da die Stelle, welche den *κύριος*-Jehova als den Unwandelbaren preist (Psalm 102, 27. 28), nach §. 166, a. ohne weiteres auf Christum angewandt wird (1, 11. 12. Vgl. 13, 8), so ist nach dieser Deutung der Messias der, welcher einst die Himmel zusammenrollt wie ein Gewand (v. 12), während nach 12, 26. 27 die Erschütterung, welche die letzte Verwandlung von Himmel und Erde einleitet, von Gott ausgeht.

d) Wie die selbstthätige Wirksamkeit des Sohnes bei der Schöpfung und der Gründung der Theokratie nach §. 166, d. der letzten Urheberschaft Gottes nicht präjudiciren soll, so erhellt aus not. c., wie auch die Wirksamkeit Christi beim Weltuntergange nicht ausschließt, daß derselbe Gottes Werk ist, der ja auch allein der letzte Weltzweck bleibt (2, 10: *δι' ὃν τὰ πάντα*). Ueberhaupt aber wird in unserm Briefe trotz aller Betonung des ursprünglich göttlichen Wesens des Sohnes (§. 166, b.) der Monotheismus schon durch die Art gewahrt, wie nach §. 166, c. dieses Wesen seinem Ursprunge nach charakterisirt wird. Wie er hienach aus dem Wesen Gottes selber stammt, so ist er auch durch ihn zum Hohenpriester gemacht (5, 4. 5. 3, 1—3), durch ihn wie §. 44, b. 54, b. zu der gottgleichen Würdestellung erhoben (not. c.), indem Gott ihn zum Erben über Alles gesetzt hat (1, 2) und ihm Alles unterwirft (1, 13. 10, 13. 2, 8),[3] wie Gott ihn auch von den Todten ausgeführt hat (13, 20) und ihm die Wiederkunft bereitet (1, 6). Selbst, wo er als Gott angeredet wird (not. c.), ist doch Gott als sein Gott bezeichnet, der ihn zum König gesalbt hat (1, 9). So sehr nun diese gottgleiche Würdestellung nach §. 166 dem Wesen des gottgleichen Sohnes entsprach und demnach, da seine Erscheinung auf Erden nur eine temporäre, ihm behufs der Ausrichtung seines Messiasberufs

---

[3]) In das intransitive *ἐκάθισεν*, womit wiederholt seine Erhöhung zur Rechten Gottes ausgedrückt ist (1, 3. 8, 1. 10, 12. 12, 2), darf man daher nicht einen reflexiven Sinn legen, als ob er selbst diesen Ehrenplatz sich angeeignet.

…ferlegte Erniedrigung war (§. 167, b.), nothwendig nach der Er-…llung dieses Berufes ihm wieder zu Theil werden mußte, so wird …eselbe doch gerade in unserm Briefe als Belohnung für die Geduld …d den Glauben, den er auf Erden bewiesen (12, 2 und dazu … 167, c.), dargestellt. Gott hat ihn um seines Todesleidens willen …, 9 nach Psalm 8, 6), um seiner Gerechtigkeit willen (1, 9 nach …salm 45, 8) mit Ehre und Herrlichkeit gekrönt und so sein Gebet …n seiner Frömmigkeit willen erhört (5, 7), wie er auch selbst um …n Preis dieser bevorstehenden Freude den Tod erduldete (12, 2). …nmal unter die Bedingungen des menschlichen Lebens gestellt, mußte … wie alle Menschen nach dem Grundsatz der göttlichen Vergeltung …h die künftige Herrlichkeit erringen. Nur daß er gerade durch das …odesleiden dieselbe erringen mußte, lag an der Bestimmung seines …enschlichen Lebens (2, 9: διὰ τὸ πάθημα τοῦ θανάτου — ὅπως …ὲρ παντὸς γεύσηται θανάτου) und daß er gerade diese gött-…liche Herrlichkeit errang, lag darin begründet, daß dieselbe seinem …sprünglichen Wesen entsprach. Man braucht nur die Art zu ver-…eichen, wie Paulus Phil. 2 diese Erhöhung wenigstens zugleich als …ergeltung für den vorgeschichtlichen Act der Selbstentäußerung Christi …ßt (§. 144, d.), um auch hier zu sehen, wie die christologischen Aus-…gen unsers Verfassers überall durch einen lebensvolleren Eindruck …n der Verkündigung des geschichtlichen Lebens Christi bedingt sind …gl. §. 167, d.).

Drittes Capitel.

Das Opfer des neuen Bundes.

§. 170. Der Opfertod Christi.

Die Selbstdarbringung des Messias in seinem Tode am Kreuz ist …s Gott wohlgefällige, vollkommene Opfer. a) Dies vollkommene …pfer ist aber seiner Natur nach ein einmaliges, weil es jede Wieder-…lung unnöthig und unmöglich macht. b) Specieller noch entspricht …r Tod Christi dem Opfer des großen Versöhnungstages, dessen Blut …r Hohepriester ins Allerheiligste brachte. c) Am vollständigsten aber … sein Opfer das Gegenbild des Bundesopfers, welches bei der Stif-…ng des alten Bundes dargebracht wurde. d)

a) Die specifische Aufgabe des Priesterthums ist die Darbrin-…ng des Opfers (5, 1. 8, 3). Da nun auch die Opfer des alten …undes unvollkommen waren (§. 163, a.), so verlangt der neue Bund …ssere Opfer (9, 23). Nun hat aber der Messias bereits Psalm 40, 7—9

ausgesprochen, er komme nicht um die üblichen Opfer darzubringen, die Gott nicht gefallen, sondern um Gottes Willen zu thun (10, 5—7) und hat damit die unvollkommenen Thieropfer (v. 4) des ATlichen Gesetzes (v. 8) aufgehoben (v. 9 und dazu §. 163, d.). Daß aber damit nicht etwa gemeint sei, Gott habe an Stelle der Thieropfer den Lebensgehorsam des Messias gefordert, erhellt aus v. 10, wonach der Wille Gottes auf die *προςφορὰ τοῦ σώματος Ἰησοῦ Χριστοῦ* ging. Nach der Deutung, die der Verfasser der Psalmstelle giebt, hat Gott dem Messias den Leib zubereitet (v. 5), damit er denselben ihm zum Opfer darbringe. Diese Selbstdarbringung des Messias ist daher das Gott wahrhaft wohlgefällige Opfer, und das wichtigste Erforderniß des levitischen Opfers, die Fehllosigkeit (9, 14: *ἄμωμος*), fehlte auch ihm nicht, weil er als der sündlose (§. 167, c.) sich selbst darbrachte. Wenn es 9, 14 heißt, daß er sich *διὰ πνεύματος αἰωνίου* darbrachte, so ist damit der ewige Geist nicht als Sühnmittel gedacht (wie Baur, S. 237 meint), sondern offenbar gemeint, daß Jesus nur als einer, der vermöge dieses *πνεῦμα* ein von dem von Gott zum Opfer geforderten Leibe d. h. von seinem leiblichen Leben ganz unabhängiges unauflösliches Leben besaß (§. 168, b.), jenes freiwillig als Opfer darbringen konnte. [1]) So ist die in den älteren paulinischen Briefen vorbereitete (§. 110, b.), in den Gefangenschaftsbriefen bereits völlig ausgebildete (§. 141, f.) Vorstellung von dem Kreuzestode Christi als einem Sühnopfer hier auf Grund der Gesammtanschauung unsers Briefes von dem priesterlichen Charakter des Messiasberufes (§. 167, a.) zur vollen Geltung gekommen.

b) Mit der Unvollkommenheit der ATlichen Opfer hing es nach

[1]) Dies ist freilich nicht so zu verstehen, als ob nur ein trotz des Todes noch vorhandenes Leben Gotte dargebracht werden konnte (Vgl. Riehm, S. 525. 526); denn das in den Tod gegebene (leiblich-irdische) Leben war ja keineswegs das unauflösliche Leben (7, 16), das er kraft seines ewigen Geistes in sich trug; vielmehr entfloh jenes wirklich mit dem im Tode verströmten Blute, und wenn sein Leben wie das menschliche Geistesleben an die im Blute wohnende Seele gebunden gewesen wäre (Vgl. §. 29, d. Anmerk. 1), so hätte er nicht sich selbst hingeben können, ohne damit die Bedingung alles ferneren priesterlichen Wirkens aufzuheben, da der Geist des Menschen oder die Seele, vom Leibe getrennt, ein wirkungsunfähiges Schattenleben führt. Auch bezeichnet das *προςφέρειν ἑαυτόν* keineswegs die Darbringung des Blutes im Allerheiligsten; vielmehr wird der Werth des im Himmel darzubringenden Blutes (9, 12) in v. 14 ausdrücklich daran bemessen, daß es das Blut dessen war, der sich selbst zum Opfer darbrachte, was nur auf die Selbsthingabe in den Kreuzestod gehen kann. Der Nachdruck liegt, wie die Voranstellung des *ἑαυτόν* ausdrücklich markirt, auf diesem Moment der Selbstdarbringung und das *διὰ πνεύματος αἰωνίου* hebt nur hervor, wodurch eine solche möglich war. Nur der, welcher kraft dieses Geistes noch ein anderes unauflösliches Leben besaß, konnte über sich selbst (d. h. sein leiblich-irdisches Leben) behufs der Opferdarbringung disponiren, ohne sich damit der Bedingungen seiner ferneren priesterlichen Wirksamkeit zu berauben, die erst mit dem Eingehen ins Allerheiligste ihren Abschluß fand (9, 12).

§. 163, a. zusammen, daß dieselben immer wiederholt werden mußten; denn wo der Zweck des Opfers erreicht ist, da findet selbstverständlich eine προςφορὰ περὶ ἁμαρτίας nicht mehr statt (10, 18). Christus aber hat durch seine einmalige Selbstdarbringung oder die Darbringung seines Leibes (not. a.) am Kreuz (v. 14. Vgl. v. 10), durch welche er das Opfer für die Sünden brachte (v. 12), den Zweck erreicht, den die ATlichen Opfer nicht erreichen konnten (Vgl. 9, 9. 10, 1), und braucht daher diese Selbstdarbringung nicht immer aufs neue zu wiederholen, wie die Hohenpriester des alten Bundes ihre Opfer (7, 27). Er kann es aber auch nicht, da jeder Mensch nur einmal stirbt (9, 27) und also das in seinem Tode gebrachte Opfer (v. 26) nicht wiederholt werden kann (v. 28).[2] Es erhellt übrigens aus dem Zusammenhange von 10, 14 mit v. 10. 12, wie aus 9, 26—28, daß jener einmalige Act der Selbstdarbringung ausschließlich im Tode am Kreuze vollzogen ist, wie auch 7, 27 das ἐφάπαξ ἑαυτὸν ἀνενέγκας mit dem ἀναφέρειν θυσίας, aber nicht mit der Darbringung des Bluts im Allerheiligsten in Parallele gestellt wird (Vgl. 9, 14 und dazu not. a. Anmerk. 1).

c) Schon die Betrachtung des Opfers Christi als eines einmaligen (not. b.) führte den Verfasser speciell auf die Analogie des nur einmal jährlich am großen Versöhnungstage dargebrachten Opfers. Da aber Christus als der Hohepriester des neuen Bundes aufgefaßt war (Capitel 2), so mußte sein Opfer unter dem Typus dieses specifisch hohenpriesterlichen Opfers betrachtet werden. Wie dieses Opfer nach Levit. 16, 15 von dem Hohenpriester selbst geschlachtet werden mußte, so hatte der vollkommene Hohepriester am Kreuz sich selbst Gott geopfert (not. a. b.), und hieran schloß sich nun die typische Verwerthung der allein dem Hohenpriester zukommenden Function an diesem Feste, welche in dem Eingehen des wahren Hohenpriesters in das himmlische Allerheiligste (§. 169, a.) ihr Gegenbild fand. Die Function, welche der Hohepriester im Allerheiligsten vollzieht, wird allerdings 9, 7 auch als ein προςφέρειν bezeichnet; aber diese Darbringung des Blutes im Allerheiligsten unterscheidet sich aufs Bestimmteste von der Opferdarbringung außerhalb desselben. Nirgends wird, wie noch Riehm behauptet (S. 476), die Darbringung seines Blutes als Selbstdarbringung Christi bezeichnet oder zu dieser gerechnet. Wie schon im alten Bunde das Sühnende des Opferacts nur in der Blutvergießung liegt, und die Darbringung des Blutes auf dem Altar oder im Allerheiligsten nur die symbolische Darstellung der vollzogenen Sühne

[2]) Das ἅπαξ in Röm. 6, 9. 10. 1 Petr. 3, 18 bietet übrigens keine eigentliche Parallele zu dieser Einmaligkeit des Opfers Christi (wie Riehm, S. 635. 651 annimmt), da dort damit nur der Gedanke an ein Wiedersterben abgewehrt, hier die Einzigartigkeit des περὶ ἁμαρτιῶν erlittenen Todes im Unterschiede von dem im Uebrigen damit verglichenen Leiden der Gerechten hervorgehoben wird, während in unserm Briefe das ἐφάπαξ der Ausdruck für die Vollgenugsamkeit des einmaligen Sühnopfers Christi ist. Ungleich näher als die paulinische steht aber diesem Gedanken die petrinische Stelle (Vgl. §. 56, b.).

ist,[3]) so hat jene Darbringung des Blutes Christi im Allerheiligsten nur den Zweck, das durch das Opfer Christi erworbene Heil vor Gottes Angesicht zu unsern Gunsten zur Geltung zu bringen. Jesus ist zu unsern Gunsten eingegangen (6, 20). Er mußte aber dazu etwas haben, das er darbrächte, wie jeder Hohepriester (8, 3. 4), weil ohne Blut der Hohepriester auch am großen Versöhnungstage nicht das Allerheiligste betreten darf (9, 7). Aber weil es nicht fremdes Blut war, wie das, kraft dessen der Hohepriester Jahr für Jahr eingeht (9, 25), so daß dabei gleichsam eine doppelte Vertretung stattfindet und nicht der Hohepriester als solcher die Sühne vollbringt, sondern weil er mittelst seines eigenen Blutes einging (9, 12), das als das Blut des vollkommenen Opfers (not. a.) eine jede Wiederholung ausschließende Wirkung hatte (not. b.), so war es mit diesem Eingehen ein für allemal gethan (ἐφάπαξ). Er brauchte nicht, wie der ATliche Hohepriester, bei seinem Eingehen immer neue, jährlich wiederholte Opferdarbringungen in Aussicht zu nehmen (9, 25: οὐδ' ἵνα πολλάκις προςφέρῃ ἑαυτόν), welche die Unvollkommenheit jeder einzelnen gleichsam compensiren sollten, sondern konnte zu unserm Besten vor dem Angesichte Gottes erscheinen (v. 24), um dort die Tilgung aller Sündenschuld mit einem Male zu erwirken (v. 26).[4])

d) Das einzige wirklich unwiederholbare Opfer im alten Bunde war das bei der Stiftung desselben dargebrachte (9, 19. 20. Vgl. Exod. 24). War nun das Christenthum als der neue Bund aufgefaßt (§. 162, a.), der durch die Herstellung einer vollkommenen Sühnanstalt begründet werden sollte (§. 163), so lag nichts näher, als in dem vollkommenen Opfer, worauf dieselbe beruhte, das Stiftungsopfer des neuen Bundes zu sehen (Vgl. §. 56, d.). Darum, weil Christus mit dem Blut des vollkommenen Sühnopfers ein für alle Mal in das Allerheiligste eingegangen (9, 12 und dazu not. c.), ist er der Mittler eines neuen Bundes (9, 15), und 9, 19—25 setzt der Verfasser ausdrücklich das Blut, mit welchem Christus ins

[3]) Nur sofern die Sühne durch das Blutvergießen bereits vollzogen ist, kann ja nach 9, 7. 12 das Blut dem Hohenpriester den Eingang ins Allerheiligste vermitteln. So lange die Sünde dadurch nicht gesühnt war, hätte der unreine Vertreter eines unreinen Volkes vor dem Angesichte Gottes nicht erscheinen dürfen. Eben darum mußte er auch für sich ebenso wie für das Volk Opfer bringen (5, 3. 7, 27) und ihr Blut im Allerheiligsten darbringen (9, 7). Wollte man diese Analogie pressen, so könnte man sagen, daß auch Christus, welcher als der Vertreter der sündigen Menschheit ihre Sache zu der seinigen gemacht hatte, nur in Kraft des sühnenden Blutes vor Gott erscheinen konnte (Vgl. Riehm, S. 541). Aber diese Vorstellung, wonach Christus sich mit den Sündern selbst identificirte, beruht auf einer unrichtigen Auffassung der ATlichen Vorstellung vom Sündentragen (Vgl. §. 56, c.) und ist dem N. T. durchaus fremd.

[4]) In specieller Beziehung macht der Verfasser noch den Typus des Ritus am großen Versöhnungstage geltend, sofern die Leiber der Thiere, deren Blut der Hohepriester ins Allerheiligste brachte, außerhalb des Lagers verbrannt wurden und daher auch Christus außerhalb des Thores litt (13, 11. 12 und dazu §. 168, b.).

Allerheiligste einging, in Parallele mit dem Blut des ATlichen Bundesopfers. Ganz wie Christus selbst in den Stiftungsworten des Abendmahls (§. 25, d.), die der Verfasser offenbar als bekannt voraussetzt, bezeichnet er sein Blut als Bundesblut (10, 29) und ihn selbst als den, der in Kraft des Blutes eines ewigen Bundes der große Hirte der Schafe ist (13, 20), sofern er auf Grund des in seinem Tode dargebrachten Bundesopfers ins Allerheiligste eingegangen ist und dort nun (weil zur Rechten Gottes erhöht 10, 12) königlich waltend dem Bundesvolk alle Segnungen des neuen Bundes vermitteln kann (Vgl. §. 168, d.).

§. 171. Die Nothwendigkeit des Opfertodes Christi.

Der Tod Christi war für die Stiftung des neuen Bundes nothwendig, mag man denselben nun als ein Vermächtniß Christi denken, das erst durch den Tod des Testators in Kraft tritt, oder als ein Gemeinschaftsverhältniß mit Gott, das durch die Sündenschuld des Bundesvolkes gehindert war. a) Als sühnendes Opfer hat nun der Tod Christi die Sündenschuld getilgt und darum dieses Hinderniß hinweggeschafft. b) Durch diese Sühne ist aber der Sünder von der Schuldverhaftung erlöst, indem Christus im Tode seine Todesstrafe stellvertretend getragen hat. c) Sofern nun der Tod den schuldverhafteten Sünder der Gewalt des Teufels verfallen läßt, hat Christus durch die Erlösung den Teufel dieser seiner Macht über die Menschen beraubt. d)

a) An die Betrachtung des Todes Christi als des bei der Stiftung des neuen Bundes gebrachten Opfers (§. 170, d.) knüpft sich unserm Verfasser die Frage, woher dieser Opfertod nothwendig war. Zunächst faßt er dabei den Tod Christi rein als solchen in den Blick. Mit der Doppelbedeutung des Wortes διαθήκη sinnig spielend und wie bei der Vorstellung vom Bundesblute (§. 170, d.) der Stiftungsworte des Abendmahls (§. 25, d.) gedenkend, betrachtet er den von Christo gestifteten Bund als sein Vermächtniß, durch welches die Christen Besitzer der Bundesverheißung (§. 164, b.) geworden sind (9, 15). Wie nun, wo ein Vermächtniß in Kraft treten soll, erst der Tod des Testators constatirt sein muß (v. 16. 17), so ist der Tod Jesu nothwendig gewesen, damit die Christen die ihnen mit dem neuen Bunde vermachte Verheißung wirklich in Besitz nehmen konnten. Durch dieses argumentum ad hominem will der Verfasser übrigens wohl selber zunächst nur die Thatsache, daß der Tod Christi zur Realisirung des höchsten Bundeszweckes nothwendig war, an der Analogie eines menschlichen Verhältnisses als natürlich erscheinen lassen. Den eigentlichen Grund davon, daß zur Bundesstiftung ein Bundesopfer gehörte, erörtert er mit Hinweisung auf die Stiftung des alten Bundes, die auch nicht ohne Blut geschehen ist (v. 18), indem das Volk und die Heiligthümer mit dem Blute des Bundesopfers besprengt

wurden (v. 19—21). Wenn als Zweck davon v. 22 die gesetzesgemäße Reinigung angegeben wird, so liegt dabei die Vorstellung zum Grunde, daß auch die Heiligthümer durch die Schuld des Volkes befleckt waren (Lev. 16, 16—19. Vgl. 8, 15) und der heilige Gott nicht eher im Heiligthum Wohnung machen und dort mit dem Volke Gemeinschaft pflegen konnte, als bis diese Befleckung durch das reinigende Opferblut abgethan war. Es wird in dieser Vorstellungsweise die objective Nothwendigkeit einer Sündensühne für Gott, der als der Heilige mit unreinen Menschen keine Gemeinschaft pflegen kann, plastisch veranschaulicht. Da nun das Stiftungsopfer des neuen Bundes (§. 170, d.) zugleich das Opfer des großen Versöhnungstages war, das der Hohepriester ins Allerheiligste brachte (§. 170, c.), so erscheinen 9, 23 die urbildlichen Heiligthümer des himmlischen Allerheiligsten, in welche Christus eingegangen, als solche, die von der Schuldbefleckung erst gereinigt werden mußten. Ist die himmlische Gottesstadt mit ihrem Heiligthum verheißungsmäßig dem Bundesvolk bestimmt, damit es dort zu der vollen Gemeinschaft mit Gott gelange (§. 165, d.), so hat seine Schuld diese Heiligthümer so gut befleckt wie die irdischen und sie müssen in derselben Weise gereinigt werden, wie sie das vorbildliche Gesetz (§. 163, b.) für diese bestimmt, nur nicht durch das Blut der unvollkommenen, sondern des vollkommenen Opfers (κρείττοσιν θυσίαις. Vgl. §. 170, a). Darum kann in der himmlischen Gottesstadt der Mittler des neuen Bundes nicht gedacht werden ohne das Blut der Besprengung, welches lauter, als Abels Blut nach Vergeltung rief (Gen. 4, 10), verkündet, daß durch seine Versprengung die von der Sündenschuld ausgegangene Befleckung getilgt sei (12, 24). Während Paulus sich die Nothwendigkeit des Todes Christi von der in seinen Grundvoraussetzungen gegebenen Forderung der göttlichen Gerechtigkeit aus vermittelt (§. 110, a.), erscheint sie unserm Verfasser vorgebildet in der gesetzlichen Ordnung, wonach die Gott von dem Menschen scheidende Schuldbefleckung nur durch Opferblut getilgt werden kann.

b) Inwiefern das Opferblut reinigende Kraft hat (not. a.), deutet 9, 22 an, wo es in Parallele mit der Aussage darüber heißt, daß ohne Blutvergießen keine Vergebung eintritt. Die ganze Sühnanstalt des alten Bundes beruht ja auf dem Gedanken, daß die Hingabe eines für den Sünder substituirten Lebens oder das Blut des Opferthiers, welches das Zeichen dieser Hingabe ist (Lev. 17, 11), die Sünde sühnt (Vgl. §. 110, a.). Durch die vollgültige Sühne ist aber die Sünde vor dem Angesichte Gottes wirklich getilgt. Wenn das Blut der Thieropfer die Sünden nicht tilgen konnte (10, 4. 11: ἀφαιρεῖν, περιελεῖν ἁμαρτίας), so lag das nicht an der Unmöglichkeit einer wirklich sündentilgenden Sühne durch das Opfer, sondern nur an der Unvollkommenheit der ATlichen Sühnmittel (§. 163, a.). Durch das Opfer Christi ist eine wirkliche ἀθέτησις ἁμαρτίας (9, 26) beschafft, sie hat das Recht und die Macht verloren, den Menschen mit Schuld zu beflecken und ihn so von Gott zu trennen, weil sie gesühnt ist. Eben darum hat Christus seinen Brüdern gleich werden, insbesondere auch ihr Fleisch und Blut annehmen müssen (2, 15), um durch Vergießen

seines Blutes die Sünden des Volkes zu sühnen (2, 17: ἱλάσκεσθαι τὰς ἁμαρτίας). Daß das Blut Christi das Sühnmittel im neuen Bunde sei, lehrt also unser Brief mit Paulus übereinstimmend (Vgl. §. 110, a.). Eben darum gehört auch die Darbringung dieses sühnenden Opferblutes im himmlischen Allerheiligsten wesentlich mit zur Vollendung seines Werkes (§. 170, c.). Nun kann eintreten, was nach Jerem. 31, 34 wesentlich zum neuen Bunde gehört, daß Gott den Ungerechtigkeiten gegenüber gnädig ist (ἵλεως) und der Sünden nicht mehr gedenkt (8, 12. 10, 17). Das ist nach 10, 18 die ἄφεσις ἁμαρτιῶν, die ohne Blutvergießen nicht geschehen konnte (9, 22), mit welcher aber auch alle Schuld getilgt ist. Während nun bei Paulus die im Tode Christi geleistete Sühne Gott versöhnt, indem mit Aufhebung der Sündenschuld der Grund seines Zorns und seiner Feindschaft aufgehoben wird (§. 110, c.), tilgt hier die Sühne die von der Sündenschuld ausgegangene Befleckung des himmlischen Heiligthums, welche Gott hinderte, in demselben mit den Menschen Gemeinschaft zu pflegen (not. a.). Beide Vorstellungsweisen gehen davon aus, daß ohne eine Sühne der Sünde die Schuld nicht aufgehoben wird, aber ihr Unterschied beruht im letzten Grunde darauf, daß bei Paulus alle Sünde als todeswürdig, weil positiv den Zorn Gottes erregend, gedacht ist, bei unserm Verfasser dagegen alle Sünde, von deren Sühne überhaupt die Rede sein kann, als befleckende Schwachheitssünde betrachtet wird, die schon im alten Bunde die volle Realisirung des Bundesverhältnisses hinderte (§. 162, c.), deren Vergebung schon dort intendirt war (§. 162, d.), aber wegen der Unvollkommenheit seiner Sühnanstalt (§. 163) erst im neuen realisirt werden konnte.

c) Wenn die durch die Sünde contrahirte Schuld einerseits Gott hindert, die volle Bundesgemeinschaft mit den Menschen herzustellen (not. a.), so hindert sie andererseits auch den Menschen, das in dieser Gemeinschaft verheißene Heil zu empfangen. Dieser Gedanke liegt deutlich in 9, 15, wonach es eines zur Erlösung von den unter dem ersten Bunde contrahirten Verschuldungen oder Uebertretungen eingetretenen Todes bedurfte, damit die Glieder desselben die Bundesverheißung erlangen konnten. Es beruht derselbe aber darauf, daß die Schuld nothwendig Strafe fordert und die Vollziehung der Strafe die Erlangung der Verheißung aufhebt. Mit diesem Gedanken nähert sich die Anschauung unseres Briefes der paulinischen, sofern dabei auf die göttliche Gerechtigkeit, welche der Schuld ihre Strafe bestimmt, reflectirt wird, und so ist denn auch die nach 9, 15 durch den Tod des Bundesmittlers intendirte ἀπολύτρωσις nicht die petrinische Loskaufung von der Sündenknechtschaft (§. 57, a. Vgl. §. 153, a. Anmerk. 1), sondern die Erledigung von der Schuldhaft, welche die mit der göttlichen Strafe bedrohten παραβάσεις mit sich bringen, wie bei Paulus (§. 110, d.)[1]) Diese ist durch den Opfertod Jesu geschehen; denn

[1]) Daraus folgt freilich nicht, daß diese Anschauung erst aus Paulus entlehnt ist, da schon Christus seinen Tod in diesem Sinne als Zahlung des ἀντίλυτρον darstellte (§. 26, d.).

aus dem Zusammenhange von 10, 26. 27, wonach da, wo keine *θυσία περὶ ἁμαρτιῶν* mehr vorhanden, nur noch ein schreckliches Warten des Gerichtes bleibt, erhellt, daß jenes Opfer eben dazu da ist, mit der Sühne der Sünden oder der Erledigung des Menschen aus der Schuldhaft die Strafe hinwegzunehmen, die ihm im Gerichte droht. Christus ist eben darum der Bundesmittler geworden (9, 15), weil er, die Gewissen von der Schuldbefleckung reinigend (v. 14), eine für ewig gültige Erlösung durch seinen Opfertod erfunden hat (v. 12) und, nachdem er ein für alle Mal ins Allerheiligste eingegangen kraft des bei seinem Opfer vergossenen Blutes, die Befreiung der Bundesglieder von der Schuld und Strafe vor Gott zur Geltung bringt (§. 170, c.). Der Tod Christi wirkt aber diese Erlösung, sofern in ihm Christus die Strafe trägt, welche die Sünder tragen sollten. Er ist nach 9, 28 im Tode einmal als Opfer dargebracht, *εἰς τὸ πολλῶν ἀνενεγκεῖν ἁμαρτίας*, was nach ATlichem Sprachgebrauch, nach dem Vorgange des Petrus (§. 56, c.) und auf Grund der anklingenden Stelle Jesaj. 53, 12 nur heißen kann, daß er die Strafe derselben stellvertretend erlitten hat, nur daß hier die Vorstellung des Sündentragens unmittelbar mit der Opferidee combinirt wird, welche ursprünglich wohl auf der Vorstellung eines stellvertretenden Todes (not. b.), aber nicht auf der einer Strafübernahme beruht. Hienach bestimmt sich auch der Sinn der Stelle 2, 9, welche zunächst nur sagt, daß er zum Besten eines jeden den Tod gekostet hat, dahin, daß er den Andern denselben erspart hat, und schon das *γεύεσθαι*, das auf die Bitterkeit des Todes hinweist, zeigt, daß derselbe hier als das göttliche Gericht über die Sünde gedacht ist. Auch hierin trifft der Hebräerbrief mit Paulus zusammen (§. 109), bei welchem aber diese Bedeutung des Todes Christi ganz anders in den Vordergrund tritt.

d) Ist der Tod Christi eine stellvertretende Uebernahme der Sündenstrafe, so ist der Tod nach allgemein apostolischer Lehre (Vgl. §. 56, c. 76, d. 88, d.) als Strafe der Sünde gedacht, welche das Gericht Gottes über den Sünder verhängt. Da nun aber der Tod 9, 27 als allgemeines Menschenschicksal betrachtet wird, dem das Gericht erst folgt, so hat unser Verfasser den Tod nicht als solchen, sondern mit den Folgen, die er für den Sünder mit sich bringt, als Gottesgericht gedacht, und zwar bestehen diese darin, daß der Teufel als Gewalthaber über den Tod (2, 14) sich des Todes als Mittel bedient, um den Sünder in seine Macht zu bekommen und ihn so zu verderben.[2]) Sofern nun Christus durch seinen Opfertod die Sünde gesühnt (not. b.) und die Menschen von der Schuld und Strafe befreit hat (not. c.), hat er, den Teufel gleichsam mit seinen eigenen Waffen schlagend, durch den Tod, der diesem sonst als Mittel

[2]) Diese Anschauung ist von der Lehre der palästinensischen Theologie, wonach der Teufel, wenn es ihm von Gott gestattet wird, den Menschen, die das Gesetz übertreten haben, das Leben nimmt (Vgl. Riehm, S. 654), wesentlich verschieden, wenn sie auch vielleicht daran anknüpft. Der Teufel ist hier keineswegs als Todesengel gedacht, wie noch Hahn, S. 373 annimmt.

diente, die Menschen in seine Gewalt zu bekommen, den Machthaber über den Tod ohnmächtig gemacht, sofern nun keine Schuld mehr vorhanden ist, die demselben die Macht giebt, den Tod als Mittel seiner Gewaltübung gegen den Menschen zu gebrauchen (2, 14). Dadurch sind die Erlösten zwar nicht vom Tode, aber von der Todesfurcht befreit, die sie ihr Leben lang knechtete, sofern sie nicht mehr fürchten dürfen, durch den Tod der Gewalt des Satans zu verfallen (2, 15). Auch nach Paulus ist durch die im Tode Christi bewirkte Erlösung die Macht des Teufels gebrochen; aber dieser Sieg bezieht sich nach §. 145, d. auf die Herrschaft, welche der Teufel hier schon über die schuldverhafteten Sünder ausübt, und nicht auf seine Gewaltübung, der sie mit dem Tode verfallen. Denn der Tod als das Zornesverhängniß Gottes (§. 88, d.) ist bei Paulus gemäß der not. b. erwähnten Verschiedenheit in seiner Lehre von der Sünde schon an sich und ohne diese Mitwirkung des Teufels als Strafe der Sünde gedacht, so daß das ihm folgende Gericht nur entscheiden kann, wer im Tode bleibt und wer davon errettet wird.

§. 172. Die Wirkung des Opfertodes Christi.

Indem das Bundesvolk mit dem sühnenden Blute des Bundesopfers besprengt wird, wird es gereinigt von der Schuldbefleckung und sein Gewissen des Schuldbewußtseins entledigt. a) Diese Reinigung versetzt es in den Stand der Heiligkeit, in welchem allein der Mensch Gottes Eigenthum werden kann und in welchem es sich daher stetig zu erhalten hat. b) Das aber ist der Zustand der Vollkommenheit, welche die volle Realisirung des Bundesverhältnisses erfordert. c) Daher ist jetzt auch der Weg zum Allerheiligsten geöffnet und das Nahen zu Gott ermöglicht, welches die Bedingung des wahren Gottesdienstes ist. d)

a) Wenn auch die reinigende Wirkung des NTlichen Bundesblutes 9, 23 nur auf die himmlischen Heiligthümer bezogen wird (§. 171, a.), so erhellt doch aus v. 19, daß ebenso wie seine Heiligthümer das Volk selbst bei der Stiftung des alten Bundes mit dem Blut des Bundesopfers besprengt wurde (Vgl. Exod. 24, 8), und da nach §. 171, b. die himmlischen Heiligthümer nur von der ihnen anklebenden Schuldbefleckung gereinigt sind, nachdem die Sünde gesühnt und die Schuld getilgt ist, so kann natürlich die durch das Opfer Christi bewirkte Reinigung ebenso auch auf die Sünder selbst bezogen werden, ja in der Vorstellung jener Reinigung ist eigentlich nur die objective Nothwendigkeit dieser subjectiven Reinigung zur Anschauung gebracht. Da aber 9, 22 das *καθαρίζεται* im Parallelgliede mit *γίνεται ἄφεσις* identisch gesetzt wird, so erhellt, daß dabei nur an eine Entsündigung, eine Reinigung von der Schuldbefleckung, nicht an eine Reinigung von dem unsittlichen Wesen gedacht werden kann, womit auch der Sprachgebrauch der LXX, an welchem sich die Lehrsprache unsers Verfassers herangebildet hat, übereinstimmt (Vgl. Riehm, S. 561).

Demnach wird 1, 3 als der eigentliche Zweck der Erscheinung Christi auf Erden die Reinigung von den Sünden angegeben, welche Christus, und zwar, wie der Aorist zeigt, in einem einmaligen Acte, nämlich seinem Opfertode beschafft hat.[1]) Gewöhnlich wird aber dieser subjectiven Reinigung da gedacht, wo es sich zugleich um das Bewußtsein von der erlangten Schuldbefreiung handelt. So steht der fleischlichen (levitischen) Reinigung, welche die ATlichen Opfer allein bewirken können (9, 13 und dazu §. 163, a.), gegenüber die durch das Blut Christi bewirkte Reinigung des Gewissens von den todten Werken (v. 14 und dazu §. 162, c.), welche dasselbe mit dem Bewußtsein der Schuld beflecken, weil der wahrhaft ein für allemal von der Sündenschuld gereinigte eine *συνείδησις ἁμαρτιῶν* nicht mehr haben kann (10, 2).[2]) Wie das ATliche Bundesvolk mit dem (reinigenden) Blute des Bundesopfers besprengt wurde (9, 19), so sind die Christen *ῥεραντισμένοι* mit dem Blute Christi (Vgl. 1 Petri 1, 2 und dazu §. 56, d.), aber auch hier wird diese Besprengung ausdrücklich näher auf die Herzen bezogen und die dadurch bewirkte Befreiung von dem bösen Gewissen hinzugefügt (10, 22: *ἀπὸ συνειδήσεως πονηρᾶς*). Denn das Blut der Besprengung verkündigt laut die vollbrachte Sühne (12, 24 und dazu §. 171, a.).

b) Daß der Begriff des *ἁγιάζειν* aufs Genaueste verwandt ist mit dem der Reinigung (not. a.), zeigt 9, 13, wo das *ἁγιάζει* im parallel gebildeten Nachsatze durch *καθαριεῖ* v. 14 aufgenommen wird. Eben daraus folgt aber, daß in v. 13 die Reinigkeit nicht als Folge des *ἁγιάζειν* bezeichnet sein kann, wie Riehm, S. 576 meint, sondern daß *πρὸς τὴν τῆς σαρκὸς καθαρότητα* nur die Beziehung bezeichnet, in welcher die ATlichen Sühnmittel Heiligung schaffen. Die wahre Heiligung besteht nicht darin, daß der Mensch hinsichtlich der Reinigkeit des Fleisches zur Gottgemeinschaft geweiht, sondern daß er durch die Reinigung des Gewissens (not. a.) zum wahren Gottesdienst (*εἰς τὸ λατρεύειν θεῷ*) befähigt wird (v. 14), den nur ein schuldfreier Mensch vollziehen darf. Was die Reinigung für das subjective Bewußtsein des Menschen ist, das ist der *ἁγιασμός* für das Verhältniß Gottes zu ihm. Weil der sündenbefleckte Mensch Gott nicht zum Eigenthum geweiht werden kann, so muß Christus durch sein reinigendes Opferblut das Bundesvolk erst weihen (13, 12) und so zu dem dem vollkommenen Bundesverhältniß entsprechenden Verhältniß der Gottangehörigkeit und Gottesgemeinschaft befähigen. Dies ist geschehen,

---

1) Bei Paulus erscheint der *καθαρισμός* in diesem Sinne nur Eph. 5, 26 als Wirkung der Taufe (§. 142, a.). Auch Act. 18, 6. 20, 26 ist *καθαρός* rein von Schuld.

2) Ein Bewußtsein der begangenen Sünden giebt es überall nur da, wo die Sünden noch nicht gesühnt sind; denn durch die Sühne oder die ihr folgende Sündenvergebung wird die Sünde wirklich getilgt (§. 171, b.). Ein Bewußtsein vergebener Sünden giebt es nach biblischem Sprachgebrauch, wo die Sünde überall mit der Schuld, die sie contrahirt, zusammen gedacht ist, nicht und man darf daher nicht mit Riehm, S. 566 zwischen Sünden- und Schuldbewußtsein unterscheiden.

indem die Christen ein für alle Mal durch das Opfer des Leibes Christi (10, 10) oder durch das reinigende Bundesblut geweiht sind (10, 29); daher heißen sie ἅγιοι (3, 1. 6, 10. 13, 24). Daß dieser Begriff, der bei unserm Verfasser noch ganz das ATliche Gepräge trägt, die principielle Befreiung von der Sündenknechtschaft in sich schließe, wie bei Paulus (Vgl. §. 117, b.), hat Riehm (S. 576) nicht erwiesen. Weder 2, 11 noch 10, 14 ist von einem fortgehenden Geheiligtwerden die Rede, sondern an beiden Stellen werden die Christen zeitlos als solche charakterisirt, die von Christo auf dem oben beschriebenen Wege die Weihe zur Gottangehörigkeit empfangen. Auch wenn die Christen ermahnt werden, nach der Heiligkeit (12, 14) d. h. nach der Theilnahme an der göttlichen ἁγιότης (v. 10. Vgl. §. 51, d. Anmerk. 1. §. 117, b.) zu streben, erhält der Begriff nicht die Beziehung auf die positive sittliche Vollkommenheit, sondern es wird nur ausgedrückt, daß der Christ, nachdem er einmal in den Stand der Sündenreinheit versetzt ist, der ihn zur Gottgeweihtheit befähigt, nun auch die Aufgabe hat, sich durch Vermeidung neuer Sündenbefleckung in diesem Stande zu erhalten, da auch das letzte Nahen zu Gott, welches zum Schauen Gottes führt, natürlich nur Gottgeweihten gestattet ist (12, 14). Die Realisirung des ATlichen Grundgebots (Levit. 11, 44) bleibt auch hier wie bei Petrus (§. 51, d.) und in gewissem Sinn auch bei Paulus (§. 117, c.) das Ziel des Christen; aber dies Ziel kann erst erstrebt werden, nachdem er von der Sündenbefleckung gereinigt und zum Eigenthum Gottes geweiht ist (Vgl. §. 52, a.).

c) Wenn die, welche durch den Opfertod Christi geheiligt werden (not. b.), durch ein Opfer für ewig vollendet sind (10, 14), so erhellt, daß unter der τελείωσις der Christen nicht wie unter der τελείωσις Christi (§. 167, c.) die sittliche Vollendung verstanden werden kann, sondern nur die durch den einmaligen Act der Reinigung (Vgl. 10, 2 mit 10, 1) und Heiligung vollzogene Versetzung in den Zustand der Vollkommenheit, welcher zur Realisirung des Bundesverhältnisses befähigt. Der Begriff entspricht daher — was Riehm, S. 641 verkennt — aufs Genaueste dem paulinischen Begriff der δικαίωσις (§. 112), nur daß dieser der charakteristischen Verschiedenheit der beiderseitigen Grundanschauung gemäß auf die Versetzung in den von dem Gesetz geforderten Zustand der δικαιοσύνη, jener auf die Versetzung in den von der Sühnanstalt des alten Bundes erstrebten (§. 162, d.), aber nicht erreichten (9, 9. 10, 1. 7, 11. 19 und dazu §. 163, a.) Zustand der für das vollkommene Bundesverhältniß nothwendigen Vollkommenheit sich bezieht. Wie darum bei Paulus die δικαίωσις der Sache nach identisch ist mit der Nichtanrechnung oder Vergebung der Sünde (§. 112, b.), so ist nach dem Zusammenhang von 10, 14 mit 10, 11. 18 die τελείωσις identisch mit dem Wegnehmen oder der Vergebung der Sünden. Wie dagegen aus 2, 10 nicht folgt, daß die τελείωσις Christi etwas anderes ist als die sittliche Vollendung, so folgt auch nicht daraus, daß das ἄγειν εἰς δόξαν mit zur τελείωσις der Christen gehört, wie noch Riehm, S. 581

annimmt. Ebensowenig aber folgt aus 11, 39. 40, daß die Ertheilung der Bundesverheißung zur *τελείωσις* gehört, wie Riehm, S. 582 behauptet. Denn wenn die Gläubigen des alten Bundes die Verheißung auch nach ihrem Tode noch nicht erlangten, weil Gott für die des neuen Bundes etwas besseres voraus bestimmt hatte, so zeigt der folgende Absichtssatz, wie dies Bessere eben darin bestand, daß die letzteren erst die *τελείωσις* erlangten, welche sie unmittelbar zu der mit dem vollkommenen Bunde gegebenen Erlangung der Bundesverheißung befähigte (Vgl. §. 164, b.). Von dieser Heilsvollendung sind die andern nicht ausgeschlossen, aber sie sollten erst mittelst des Opfers Christi, das Gott für die messianische Zeit in Aussicht genommen hatte, das aber nach 9, 26 rückwirkende Kraft hat, und darum erst mit den jetzt lebenden zugleich (11, 40: *μὴ χωρὶς ἡμῶν*) zu der dazu nothwendigen Vollendung geführt werden (Vgl. §. 165, c.), und darum haben sie so lange auf die Verheißungserlangung warten müssen. Jetzt aber, wo dies Opfer gebracht, sind auch sie zu der Vollendung geführt (12, 23: *δίκαιοι τετελειωμένοι*), obwohl sie noch nicht zur Endvollendung selbst gelangt sind, und die Ansicht Riehms, 584. 585, daß sie in anderm Sinne als die Glieder des neuen Bundes vollendet sind, ist nicht nur unbegründet, sondern gegen die offenbare Intention von 11, 40. Daß es sich bei der *τελείωσις* ebenso wie bei der paulinischen *δικαίωσις* um etwas handelt, was unmittelbar mit der Reinigung und Heiligung schon in der irdischen Gegenwart gegeben ist, erhellt auch daraus, daß das Gewissen von dem Eintritt dieser Vollendung Zeugniß giebt (9, 9).

d) Durch die *τελείωσις* (not. c.) wird man in den Zustand der vollkommenen Gottwohlgefälligkeit versetzt, in welchem man Gott allein nahen darf, und dies Nahen zu Gott (11, 6) ist die Bedingung alles wahren Gottesdienstes. Darum eben wird es als die Unvollkommenheit des ATlichen Gesetzes hervorgehoben, daß es die zu Gott nahenden (*τοὺς προςερχομένους*) nicht vollenden, ihnen also den wirklichen Zutritt nicht verschaffen konnte (10, 1). Darum eben war die Einrichtung des Vorderzeltes, welches den Zugang zum Allerheiligsten d. h. zu Gott selbst verwehrte, ein Sinnbild der ATlichen Gegenwart (Vgl. §. 165, c. Anmerk. 2), in welcher die Opfer den behufs der *λατρεία* Gott nahenden (*τὸν λατρεύοντα*) nicht vollenden und so zum wahren Gottesdienst, der nur vor dem Angesichte Gottes geübt werden kann, nicht befähigen konnten (9, 8. 9). Darum aber steht auch 7, 19 der Abschaffung des Gesetzes, das nichts vollenden konnte, gegenüber die Einführung einer besseren Hoffnung (nämlich des mit dem neuen Bunde zu erwartenden, eine wirkliche Sühne beschaffenden Priesterthums nach §. 164, a.), durch welche (res sperata) wir Gott wirklich nahen (*ἐγγίζομεν τῷ θεῷ*). Erst durch den vollkommenen Hohenpriester können wir zu Gott hinzutreten (7, 25: *τοὺς προςερχομένους δι' αὐτοῦ τῷ θεῷ*), durch ihn können wir die Gott wohlgefälligen Opfer darbringen (13, 15. 16 und dazu §. 168, b.), erst in Folge der durch ihn vollbrachten Reinigung (not. a.) können wir dem lebendigen Gott dienen (*λατρεύειν*: 9, 14 und dazu not. b.) in der ihm wohlgefälligen

Weise (12, 28)[3]), worin sich die auch sonst, besonders bei Petrus (Vgl. §. 57, a. b.) sich findende Vorstellung ausdrückt, daß nur der von Sündenschuld gereinigte ein neues Leben beginnen kann (Vgl. übrigens auch §. 111, b.). Auf Grund des sühnenden Opferblutes Jesu (ἐν αἵματι Ἰησοῦ) haben wir nach 10, 19 Zuversicht in Bezug auf den Eingang in das Allerheiligste, welchen er uns eingeweiht hat als einen frisch eröffneten und lebendig wirksamen, weil wirklich zum Ziele führenden Weg (v. 20), der durch den Vorhang führt, welcher im alten Bunde noch den Zutritt zum Allerheiligsten verwehrte (9, 8). Wenn dieser Vorhang als die σάρξ Christi bezeichnet wird, so ist damit angedeutet, daß das Fleisch Christi erst in den Tod dahingegeben werden mußte, ehe der Vorhang hinweggethan und der Weg zum Allerheiligsten geöffnet werden konnte, daß also sein Opfertod die Vorbedingung dafür war. Andererseits ist Christus selbst zur Geltendmachung seines Sühnopfers (§. 170, c.) mit dem Blute desselben als unser Hoherpriester in das Allerheiligste der himmlischen Wohnung Gottes eingegangen (§. 169, a.) und ist so unser πρόδρομος geworden, der den Weg dahin nicht nur geöffnet, sondern zuerst betreten (6, 20) und dadurch für uns eingeweiht hat (10, 20). Nun können die Christen aufgefordert werden, im Vertrauen auf diesen Hohenpriester (4, 14. 10, 21) mit Zuversicht dem Gnadenthron zu nahen (4, 16), der im Allerheiligsten steht (10, 22 vgl. mit v. 19), ja der Verfasser kann die Christen als solche bezeichnen, die schon zu der himmlischen Gottesstadt genaht sind (12, 22), wo der Richter als ihr Bundesgott wohnt (v. 23) mit dem Mittler des neuen Bundes, dessen Blut die vollbrachte Sühne bezeugt (v. 24). Dies führt uns auf das neue Verhältniß zu Gott, das auf Grund des vollkommenen Opfers im neuen Bunde hergestellt ist.

---

[3]) Das Nahen zu Gott wird schon im Epheserbrief (§. 141, h. 146, b.) als ein Prärogativ der Erlösten hervorgehoben und die λατρεία sowie die Opfer der Christen (§. 147, c.) schon in den älteren paulinischen Briefen (§. 102, c.). Eigenthümlicher noch erscheint bei Petrus das Nahen zu Gott mit dem Opfern verbunden (§. 52, c.) als Prärogativ des priesterlichen Gottesvolks (§. 52, b.). So nahe es nun zu liegen scheint, auch hier an die Priester zu denken, denen ja das Gottnahen, wie das λατρεύειν und das Opfern besonders zustand, zumal auch der ἁγιασμός im Sinne von not. b. und die Besprengung mit Blut (10, 22) den Priestern insbesondere zukam (Exod. 29, 21. Levit. 8, 30), so beherrscht doch die Anschauung Christi als des alleinigen Hohenpriesters, der auch das Nahen zu Gott und die Opferdarbringung der Christen vermitteln muß (s. o.), viel zu sehr die Lehrweise unseres Briefes, als daß die Vorstellung des allgemeinen Priesterthums, die ihm noch Meßner, S. 313 zuschreibt, daneben zur Geltung kommen konnte (Vgl. noch §. 173, c. Anmerk. 3).

Viertes Capitel.

Güter und Pflichten des neuen Bundes.

---

§. 173. Das neutestamentliche Bundesvolk.

In dem neuen Bunde wird Israel verheißungsgemäß das wahre Eigenthumsvolk Gottes, der als sein Gott ihm seine Huld und Gnade wieder zuwendet. a) Die Glieder des Bundesvolkes sind im neuen Bunde Söhne Gottes geworden, die durch die väterliche Zucht zur gottähnlichen Heiligkeit geführt werden und kraft des Erstgeburtsrechts zur Theilnahme an der himmlischen Endvollendung bestimmt sind. b) Genossen des neuen Bundes sind sie aber durch die Taufe geworden, in welcher sie die Güter des neuen Bundes, die Sündenvergebung und Geistesmittheilung, empfangen haben. c) Zu diesen Gütern gehört auch die Erleuchtung durch das Gotteswort des neuen Bundes, die aber eine fortschreitende ist und immer vollkommener werden soll. d)

a) Ist durch das Opfer Christi das Volk des alten Bundes in den Gott wohlgefälligen Zustand versetzt (§. 172), so kann sich nun verwirklichen, was in dem Bundesverhältniß von vornherein intendirt war, aber erst in dem neuen Bunde der Weissagung gemäß (Jerem. 31, 33) vollkommen verwirklicht werden konnte, er ist ihr Gott und sie sind sein Volk geworden (8, 10), oder nach einem geläufigen prophetischen Bilde (Vgl. §. 51, a.) seine Heerde (13, 20), der er einen Hirten setzt nach seinem Willen. So sieht auch Petrus erst das gläubige Israel als das wahre Eigenthumsvolk Gottes an (§. 51, a.); erst das Israel des neuen Bundes konnte vollkommen sein, was das Israel des alten Bundes der Idee nach freilich immer sein sollte, das Volk Gottes (§. 165, a.), die Gottesfamilie (3, 6: οἶκος θεοῦ Vgl. §. 165, b.); denn Gott wahrhaft angehören können nur die durch Reinigung und Weihe Vollendeten, welche Gott nahen dürfen (§. 172). Wie sich Gott einst nicht geschämt hatte, der Gott der Erzväter genannt zu werden (11, 16), so nennt er sich jetzt ihren Gott (Vgl. 12, 23, wo das πάντων contextgemäß nur auf alle Glieder der himmlischen und der irdischen Gottesgemeinde gehen kann). Darin liegt auch für Paulus (§. 114, a.), daß dies Volk von Gott geliebt ist, und dies erscheint hier in der Form, daß ihm die göttliche Huld, das gnädige Wohlgefallen Gottes zugewandt ist. Das Volk des neuen Bundes darf nach §. 172, d. dem Throne Gottes nahen als einem Gnadenthron (4, 16: τῷ θρόνῳ τῆς χάριτος) in der zuversichtlichen Gewißheit (μετὰ παῤῥησίας), dort Barmherzigkeit zu erlangen (ἔλεος nach den LXX. = חֶסֶד) und Huld zu finden (χάριν εὑρίσκειν = מָצָא חֵן). Von dieser Gotteshuld wendet sich jeder wieder ab, der von

Christo abfällt (12, 15: ὑστερῶν ἀπὸ τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ), sie ist es, die das Herz fest macht (13, 9), die den Geist giebt (10, 29: τὸ πνεῦμα τῆς χάριτος) und deren Geleit darum in dem Schlußsegen (13, 25) allen gewünscht wird, wie in den Pastoralbriefen (§. 152, c.). Nirgends erscheint die Gnade ihrem Wesen nach durch die Gegensätze bestimmt, durch welche der paulinische Begriff seine eigenthümliche Färbung gewinnt (§. 104, b.), und wenn sie auch nicht wie bei Petrus (§. 53, b.) geradezu als Gabe der göttlichen Huld zu fassen ist, so zeigt doch 4, 16, daß der Begriff in unserm Briefe noch ganz seinen ATlichen Ursprung verräth, wie bei ihm (§. 53, a.). Vor allem aber erscheint die Gnade hier als der Gewinn der NTlichen Heilsveranstaltung, welche das Wohlgefallen und die Huld Gottes wieder dem Bundesvolke zugewandt und damit die Verwirklichung des messianischen Heils begonnen hat (§. 53, c.); nur in der Stelle 2, 9 aber nach der gangbaren Lesart in paulinischer Weise als das Heilsprincip, kraft dessen jene Veranstaltung getroffen (Vgl. §. 104, c.)[1]).

b) Ist das Bundesvolk die Gottesfamilie (οἶκος θεοῦ: 3, 6 und dazu not. a.), so folgt schon daraus, daß seine Glieder Gottessöhne sind (2, 10). Wenn darum auch in unserm Briefe die Leser als Brüder angeredet werden (3, 1. 12. 10, 19. 13, 22. Vgl. v. 23), so erhellt aus 6, 10, wo die Bruderliebe als eine gegen den Namen Gottes erwiesene charakterisirt wird, ganz deutlich, daß sie Brüder sind, weil sie alle den Namen der Gottessöhne tragen. Da nun in unserm Briefe nirgends von einer Zeugung aus Gott die Rede ist, auch nicht 2, 11, wie noch Riehm, S. 737 meint (Vgl. §. 166, b. Anmerk. 4), aber auch nirgends von einem besonderen Act der Kindesannahme, wie bei Paulus (§. 114, b.), so haben wir hier den Kindschaftsbegriff noch in seiner ursprünglichsten, durch die Lehre Jesu selbst dargebotenen (§. 23, c.) Anwendung auf die Christen. Schon das Volk des alten Bundes sollte kraft seiner Berufung zum Eigenthumsvolk und zur Gottesfamilie aus Söhnen Gottes bestehen, aber wie es nach not. a. jenes erst im neuen Bunde geworden, so ist auch in ihm erst das Verhältniß der Gotteskindschaft verwirklicht, wie bei Petrus (§. 51, d.). Wie bei letzterem in diesem Begriff noch vor Allem die Verpflichtung zum kindlichen Gehorsam hervortritt, so wird

---

[1]) Es bleibt übrigens auch bei dieser Stelle sehr auffallend, daß in ihr nicht etwa die Hingabe Christi in den Tod, sondern seine persönliche Erfahrung desselben (das γεύσασθαι θανάτου) als eine Wirkung der Gnade Gottes bezeichnet wird. Unter diesen Umständen liegt es wohl nahe, daran zu erinnern, daß zwar unsere handschriftliche Ueberlieferung entschieden für die Lesart χάριτι θεοῦ spricht, dagegen die ebenso alte und zum Theil ältere patristische für χωρὶς θεοῦ und daß die Art, wie man die Entstehung dieser Lesart erklärt, sehr gekünstelt ist, während schon die Rathlosigkeit der patristischen Exegeten gegenüber derselben und ihre Benutzung durch die Nestorianer leicht genug erklärt, wie man das scheinbar so einfache paulinische χάριτι θεοῦ substituirte. Stand aber ursprünglich χωρὶς θεοῦ, so kann dies nur eine Anspielung an die Gottverlassenheit sein, über welche nach der ältesten Ueberlieferung (Marc. 15, 34) der Ausruf des den Tod schmeckenden Christus klagte.

auch hier 12, 5—9 mit besonderem Nachdruck auf Grund einer ATlichen Stelle (Prov. 3, 11. 12) die väterliche Zucht hervorgehoben, durch welche Gott als ein liebender Vater (v. 6) die Glieder des Bundesvolks als echte Söhne im Unterschiede von Bastarden (v. 8) anerkennt (v. 6. 7), indem er sie zur Theilnahme an seiner ἁγιότης (§. 172, b.) erzieht (v. 10. Vgl. 1 Petr. 1, 14—16 und dazu §. 51, d.), und daraus die Verpflichtung zu ehrfurchtsvoller Unterwerfung unter dieselbe (v. 9) gefolgert.[2]) Von der anderen Seite scheint nach 2, 10 mit der Kindschaft auch die Anwartschaft auf die δόξα gegeben zu sein und auch dies liegt im Begriffe der Kindschaft schon insofern, als mit ihr die väterliche Huld und Gnade des Vaters (not. a.) den Kindern zugewandt ist. Allerdings wird auch hier wie bei Petrus (§. 51, d.), wo vom Sorgen abgemahnt wird, auf den im A. T. bereits zugesicherten Beistand der göttlichen Vorsehung (13, 5. 6) und nicht wie in den Reden Jesu (§. 23, b.) auf die Vaterliebe Gottes verwiesen. Aber wie schon bei Petrus die Kindschaft als ein hohes Glück betrachtet war, das die Bestimmung zur Endvollendung involvirt (§. 51, b.), so ist bei Paulus die Theilnahme an der δόξα ausdrücklich als ein Kindesrecht (§. 124, c.) auf Grund des Erbrechts in Anspruch genommen (§. 114, b.). Diese Combination hat nun auch unser Verfasser vollzogen. Wie schon der Gottessohn schlechthin das Erbtheil der Theilnahme an der väterlichen Herrschaft erlangt hat (1, 2 und dazu §. 166, a.), so müssen auch die Gottessöhne in irgend einem Sinne zur väterlichen Herrlichkeit geführt werden (2, 10). Charakteristisch ist nur, daß Paulus, meist an Heidenchristen schreibend, dabei das römische Erbrecht im Blicke hat, das keinen Unterschied zwischen älteren und jüngeren Söhnen kennt, während hier nach

---

[2]) Wenn Gott 12, 9 als ὁ πατὴρ τῶν πνευμάτων bezeichnet wird im Gegensatze zu den πατέρες τῆς σαρκὸς ἡμῶν, so kann er damit unmöglich als Urheber des neuen Lebens in uns bezeichnet sein, sondern nur als der Schöpfer (Vgl. Jac. 1, 17 und dazu §. 72, c.) aller Geisteswesen, wozu die Engel (1, 14) so gut wie die Menschen (12, 23) gehören, nur daß letztere in ihrem Erdenleben außer dem πνεῦμα, das hier wie im urapostolischen Lehrtropus überhaupt (§. 60, c. 73, a. Vgl. §. 29, d.) im Unterschiede von Paulus (§. 95, a.) den geschöpflichen Geist bezeichnet (4, 12), noch die von den leiblichen Vätern erzeugte σάρξ (§. 167, b.) an sich tragen, nach welcher sie aus den Lenden der Väter hervorgegangen sind (7, 5. 10). Hierin aber den Gegensatz des Traducianismus und Creatianismus hineintragen und ihn vermitteln zu wollen, wie Riehm, S. 680 thut, bürdet unserm Verfasser völlig fremdartige Reflexionen auf. Die Betrachtung Gottes als des Vaters der Geister, die sich übrigens ohne alle Vermittlung durch Philo schon aus Stellen wie Koh. 12, 7. Num. 27, 16. LXX. erklärt (Vgl. Riehm, S. 856. 857), schließt vollends die Vorstellung von einer Zeugung der Gotteskinder aus (Vgl. §. 166, b. Anmerk. 4) und erklärt die Betrachtung der Engel, die schlechthin πνεύματα sind, als der Gottessöhne, die dem Erstgeborenen am nächsten stehen (1, 6. 9 und dazu §. 166, b.). Eben daraus erklärt sich's auch am natürlichsten, wie die Stiftung der Theokratie von vornherein auf die Herstellung einer wahren Familie von Gotteskindern abzwecken mußte (Vgl. Eph. 3, 15 und dazu §. 146, a.).

jüdischem Erbrecht die Söhne nur, sofern sie in den Stand Erstgeborener eintreten, den Anspruch auf die Güter des Vaters (12, 16: τὰ πρωτοτόκια) erhalten. Wie Christus schon nach §. 166, b. als der Erstgeborene unter den himmlischen Gottessöhnen erscheint, so heißt die Christengemeinde ἐκκλησία πρωτοτόκων (12, 23) und der Zusatz ἀπογεγραμμένων ἐν οὐρανοῖς zeigt unzweideutig, daß ihnen, die bereits als Bürger der himmlischen Gottesstadt enrollirt sind (Vgl. Luc. 10, 20 und dazu §. 33, d.), obwohl sie noch auf Erden wandeln, kraft dieses Erstgeburtsrechts die Endvollendung gewährleistet wird. Da zu dieser das gläubige Israel berufen ist (§. 165, b.), so ist auch hier wie bei Petrus (§. 51, d.) die Berufung wesentlich eine Berufung zur Kindschaft, welche die Verheißung der ewigen κληρονομία mit sich bringt (9, 15).

c) Zum christlichen Elementarunterricht wird 6, 2 die Belehrung über die Waschungen d. h. über den Unterschied der christlichen Taufobservanz von den jüdischen Waschungen (9, 10) gerechnet. Jene nämlich ist eine Waschung des Leibes mit reinem Wasser (10, 23),[*] welche die Reinigung des Gewissens von dem Schuldbewußtsein (§. 172, a.) sinnbildlich vergewissert (v. 22), ganz wie bei Petrus (§. 62, b.), während diese Anschauung bei Paulus zwar auch vorkommt, aber ganz hinter die ihm eigenthümliche Auffassung der Taufsymbolik zurücktritt (§. 115, a. 142, a.). Der Grund davon ist, daß sich nach 10, 23 mit der Taufe ganz wie in der urapostolischen Gemeinde (§. 46, d.) das Bekenntniß (ὁμολογία) verknüpft, als dessen Gegenstand Jesus in seiner specifisch-messianischen Qualität (3, 1. 4, 14 und dazu §. 165, b. 167, a.) oder die durch ihn gehoffte Verheißungserfüllung (10, 23) genannt wird. In der Taufe werden also die Bekenner des Messias wie in der urapostolischen Verkündigung (§. 46, c.) eines wesentlichen, dem neuen Bunde eignenden Gutes, der Sündenvergebung (8, 12. 10, 17 und dazu §. 164, a.) theilhaftig und dieses ist wohl hauptsächlich die himmlische Gabe, die sie nach 6, 4 gekostet haben. Dadurch sind sie Christi selbst d. h. des in seinem Sühnopfer dargebotenen Heils theilhaftig geworden (3, 14), sie haben von dem NTlichen Opferaltar gegessen (13, 10) d. h. an der Frucht des am Kreuze dargebrachten Opfers Antheil bekommen. Wenn sich nun nach 6, 2 mit der Belehrung über die Taufe die über die Handauflegung verbindet, so wird dabei an die in der urapostolischen Gemeinde übliche (§. 47, c.) gedacht sein, welche als Symbol des

---

[*]) Die Verbindung der Blutbesprengung mit der Waschung in dieser Stelle scheint auf die Einweihung der Priester hinzudeuten (Vgl. Levit. 8, 6. 30), zumal wenn man beides als Bedingung des Nahens zu Gott faßt (Vgl. Riehm, S. 744. 746). Allein wir sahen schon §. 172, d. Anmerk. 3, weshalb in unserm Briefe die Idee des allgemeinen Priesterthums nicht aufkommen konnte, und in der That ist auch die Verbindung der beiden Participialsätze ῥεραντισμένοι — καὶ λελουμένοι durchaus unhaltbar. Der zweite gehört vielmehr zu κατέχωμεν und nimmt nur den ersten wieder auf, indem er an die Stelle der Blutbesprengung die sinnbildliche Vergewisserung ihrer Wirkung in der Tauflustration setzt.

Gebets für den Täufling demselben die Geistesmittheilung vermittelte. Wirklich sind nach 6, 4 die, welche die himmlische Gabe gekostet haben, zugleich des heiligen Geistes theilhaftig geworden und ebenso wird 10, 29 vorausgesetzt, daß die, welche auf Grund des Bundesblutes geheiligt sind (Vgl. §. 172, b.), zugleich den Geist der Gnade (Vgl. not. a.) empfangen haben. Es ist also auch hier wie in der urapostolischen Verkündigung (§. 46, e.) neben der Sündenvergebung die Geistesmittheilung an die Taufe geknüpft. Dieser Geist erscheint nun, wie eben da (§. 45, b.), ausschließlich als Princip der Gnadengaben, sofern die Zeichen und Wunder oder die mancherlei Machtwirkungen, mit welchen Gott die Verkündigung der Ohrenzeugen beglaubigte, auf Zutheilungen heiligen Geistes zurückgeführt werden, die Gott nach seinem Willen austheilt (2, 4), und nach 6, 5 alle Glieder des neuen Bundes in gewissem Maße die Kräfte des messianischen Weltalters (§. 165, c.) geschmeckt haben.[4]) So nahe es dagegen lag, auch das Gut des neuen Bundes, wonach in ihm das Gesetz ins Herz geschrieben ist (8, 10. 10, 16), auf diese Geistesmittheilung zurückzuführen, so ist doch diese Combination von unserm Verfasser nicht vollzogen und eben darum der paulinische Gegensatz des Geistesbundes zum Gesetzesbunde ihm fremd geblieben (Vgl. §. 162, b.).

d) Unter den Gütern des neuen Bundes wird in der Weissagung (Jerem. 31, 34) auch das genannt, daß die Erkenntniß Gottes eine allen gleiche und gemeinsame sein werde (8, 11). Der Verfasser denkt dabei natürlich an die vollendete Gottesoffenbarung, die durch das Reden Gottes im Sohne (§. 164, c.) vermittelt ist (1, 1) und die auch die Leser ordentlicher Weise bereits befähigt haben sollte, Lehrer sein zu können (5, 12). Denn auch sie haben ja das köstliche Gotteswort, das die Erfüllung der Verheißung im neuen Bunde gewährleistet, gekostet (6, 5), sie haben die Erkenntniß der Wahrheit erlangt (10, 26: ἐπίγνωσις τῆς ἀληθείας. Vgl. §. 150, a.) und sind darum Erleuchtete (6, 4. 10, 32: φωτισθέντες. Vgl. §. 143, a. d.). Allein es giebt in der Offenbarung des NTlichen Gottesworts, wie in der dadurch bewirkten Erkenntniß, verschiedene Grade. Die Anfängerstücke, die Elemente des Gottesworts oder der Verkündigung von Christo (5, 12: τὰ στοιχεῖα τῆς ἀρχῆς τῶν λογίων τοῦ θεοῦ, vgl. 6, 1: ὁ τῆς ἀρχῆς τοῦ Χριστοῦ λόγος) bezeichnet der Verfasser wie Paulus (§. 143, b.) bildlich als Milch (5, 12), wie sie für die νήπιοι (v. 13) sich ziemt, im Gegensatz zu der festen Speise, welche die τέλειοι vertragen können (v. 14. Vgl. τελειότης: 6, 1). Diese grundlegende Lehre bestand nach 6, 1. 2 in der Verkündigung der Buße und des Glaubens, womit die evangelische Verkündigung begann (Marc. 1, 15. Vgl. Act. 17, 30. 31 und dazu §. 81, a. Act. 19, 4), in der Belehrung über die Taufe und Handauflegung (not. c.) und über die eschatologischen Vorgänge. Zu der festen Speise dagegen,

[4]) Es erhellt von selbst, daß in allen diesen Aussagen der Geist nicht persönlich, sondern als eine uns mitgetheilte Gotteskraft gedacht ist, wie auch bei Paulus (§. 116, b.).

mittelst welcher der Verfasser die allerdings auf der Stufe der νηπιότης zurückgebliebenen und stumpfsinnig gewordenen Leser (5, 11—13) mit Gottes Hilfe (6, 3) und unter Voraussetzung des durch seine Mahnungen neugeweckten Eifers zur τελειότης zu führen strebt (6, 1), rechnet er sichtlich die tieferen Belehrungen über das Verhältniß des neuen Bundes zum alten, welche unser Brief darbietet.[*])

§. 174. Der Glaube.

Im neuen Bunde ist die Hoffnung auf die Erfüllung der Bundesverheißung gegeben, deren unbeugsames Festhalten daher die nächste Bundespflicht ausmacht. a) Dieses ist aber nicht möglich ohne eine feste Zuversicht in Betreff der gehofften Güter und eine zuversichtliche Ueberzeugung in Betreff unsichtbarer Dinge und das ist der Glaube. b) Dieser Glaube, welcher schon das Kennzeichen aller Frommen im alten Bunde bildete, ist im neuen Bunde ein festes Vertrauen auf die Erfüllung der Bundesverheißung und eine zuversichtliche Ueberzeugung von den Heilsthatsachen, durch welche dieselbe laut der evangelischen Verkündigung gewährleistet ist. c) Da aber in unserm Briefe ganz überwiegend die erste Seite hervortritt, so erscheint der Glaube mit der ihn bewährenden ausdauernden Geduld im Leiden als Bedingung der definitiven Heilserlangung. d)

a) Sind die Glieder des neuen Bundes dadurch so hoch bevorzugt, daß sie zur Erlangung der alten Bundesverheißung unmittelbar befähigt sind (§. 164, b.), so ist die Hoffnung auf die Erfüllung dieser Verheißung ihr Charakteristicum. Wie sie Jesum als den Messias bekennen, so bekennen sie die in ihm gegebene Hoffnung (10, 23 und dazu §. 173, c.) d. h. die auf Grund seiner Erscheinung gehoffte Endvollendung, welche durch den Zusatz πιστὸς γὰρ ὁ ἐπαγγειλάμενος deutlich als die Verheißungserfüllung bestimmt wird. Sie werden als solche bezeichnet, welche ihre Zuflucht dazu genommen haben, die ihnen in der beschworenen Verheißung (6, 17) zum unmittelbaren Erfassen vorgehaltene Hoffnung fest zu ergreifen (v. 18), und wenn diese Hoffnung mit einem Anker verglichen wird, der fest und zuverlässig ist, weil er in das himmlische Allerheiligste hineinreicht (v. 19), wohin Christus als unser πρόδρομος vorangegangen (v. 20 und dazu §. 169, a.), so liegt darin, wie in dem Zusammenhang von 10, 23 mit 10, 19—21, daß diese Hoffnung sich auf das himmlische Hohepriesterthum Christi gründet. Denn dieses ist ja das für die messianische Zeit verheißene neue Priesterthum, mit welchem die vollkommene Sühne und darum die volle Realisirung des Bundeszwecks gehofft ward (7, 19). So gewiß diese starke Betonung der Hoffnung durch die Er-

[*]) Daß es sich hier nicht um den Gegensatz der πίστις und γνῶσις handelt, wie Köstlin (a. a. O. 1854. S. 403. 404) meinte, hat Riehm, S. 783—785 ausreichend erwiesen.

mattung derselben bei den Lesern (§. 158, a.) mit motivirt ist, so erinnert sie doch zu sehr an die centrale Stellung der Hoffnung bei Petrus (§. 61, a.) und hängt zu eng mit der gesammten Grundanschauung des Verfassers zusammen, als daß es nicht zu den Eigenthümlichkeiten seiner Lehrweise gehören sollte, in der messianischen Hoffnung d. h. in der Hoffnung auf die durch die Erscheinung des Messias verbürgte Erfüllung aller messianischen Verheißung das eigentliche Charakteristicum der Christen zu sehen. Darum ist auch das ununterbrochene Festhalten der freudigen Zuversicht (*παῤῥησία*. Vgl. 10, 35) und des in ihr gegebenen hohen Vorzugs (*καύχημα*), welchen solche Hoffnung verleiht, die Bedingung der Zugehörigkeit zur Gottesfamilie des neuen Bundes (3, 6 und dazu §. 165, b.). Das unbeugsame Festhalten an dem Bekenntniß der Hoffnung im Sinne von 10, 23, wozu die volle Ueberzeugungsgewißheit der Hoffnung (im subjectiven Sinne) gehört (6, 11: *ἡ πληροφορία τῆς ἐλπίδος*), ist die NTliche Bundespflicht.[1]) Nur denen, die in solcher Hoffnung die Wiederkehr des Messias erwarten, kann er als der Erretter erscheinen (9, 28).

b) Zur Erfüllung der NTlichen Bundespflicht (not. a.) gehört eine feste Zuversicht (*ὑπόστασις*) und es kann daher das ununterbrochene Festhalten derselben ebenso wie das der Hoffnungsfreudigkeit selbst (3, 6) als die Bedingung der Theilnahme an Christo d. h. an den von ihm beschafften Gütern des neuen Bundes (§. 173, c.) bezeichnet werden (3, 14). Diese Zuversicht, welche das Festhalten an dem Bekenntniß der Hoffnung ermöglicht, ist aber nach 10, 23 ein Vertrauen auf die Treue Gottes, der die Verheißung gegeben hat und sie auch erfüllen wird. Daher wird dieses Vertrauen auf Gott (*πίστις ἐπὶ θεόν*) zu den Fundamentalartikeln der evangelischen Verkündigung gerechnet (6, 1); denn diese beginnt damit, daß Gott in der Sendung des Messias seine Verheißungstreue bewährt und damit die volle Verheißungserfüllung garantirt hat (§. 164, b.). Ausdrücklich wird die *πίστις* 11, 1 erklärt als eine feste Zuversicht auf gehoffte Dinge (*ἐλπιζομένων ὑπόστασις*), aber zugleich als ein Ueberzeugtsein von unsichtbaren Dingen (*πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων*), welches derselben so gewiß macht, als sähe man sie (11, 27). Es liegt also auch hier (Vgl. darüber §. 113, d.) im Begriff der *πίστις*

---

1) Nicht die Hoffnung selbst darf man als diese Bundespflicht bezeichnen, wie dieselbe auch nicht mit Riehm, S. 751 als Bedingung des Nahens zu Gott gedacht ist. Denn 7, 19 ist ja nicht die subjective Hoffnung, wie 3, 6. 6, 11, sondern nach bekannter Metonymie wie 6, 18. 10, 23 die res sperata gemeint, nämlich das vollkommene Priesterthum und die damit gegebene vollkommene Sühne als der Gegenstand der auf die Stiftung des neuen Bundes gerichteten Hoffnung (Vgl. §. 164, a. 172, d.). Ebenso ist 6, 20 Christus unser *πρόδρομος*, also durch ihn uns der Weg zu Gott gebahnt (§. 172, d.) und nicht durch unsere Hoffnung, die ja ohnehin nur in jenem objectiven Sinne (als die gehoffte Erfüllung der Verheißung: *ἡ προκειμένη ἐλπίς*) mit dem Anker verglichen wird, weil sie, wie dieser im Meeresgrunde unbeweglich ruht, so in dem himmlischen Allerheiligsten, wo das Werk der Heilsbeschaffung sich vollendet, ihre unerschütterliche Garantie hat.

ebenso das zuversichtliche Vertrauen auf die Treue (11, 11) und Macht (11, 19) Gottes, welcher seine Verheißung ausführen will und kann, wie andererseits das zuversichtliche Ueberzeugtsein von Thatsachen, welche nicht sinnenfällig wahrnehmbar sind, wie z. B. die Weltschöpfung, bei welcher ausdrücklich das Sichtbare durch das unsichtbare Schöpferwort Gottes ins Dasein gerufen und nicht aus sinnlich wahrnehmbaren Dingen geworden ist, damit dieselbe Object des Glaubens bleibe (11, 3). Wie jenes Vertrauen zur παῤῥησία der Hoffnung gehört, so dieses Ueberzeugtsein zur πληροφορία derselben. Die enge Beziehung des Glaubens zur Hoffnung giebt dem Glaubensbegriff unsers Briefes seine eigenthümliche Färbung und stellt ihn dem petrinischen (§. 64, b.) am nächsten. Weder schließt die πίστις die Hoffnung ein (Vgl. Usteri, S. 256), noch nimmt letztere ihre Stelle ein (Vgl. Baur, S. 252); aber sie ist auch nicht eine Aeußerung und Beweisung oder die Blüthe und Krone des Glaubens (Vgl. Riehm, S. 709. 752); denn der Glaube setzt ja die Hoffnung bereits voraus, wenn er ein Verhalten zu den ἐλπιζόμενα ist (11, 1). Vielmehr ist der Glaube die Bedingung, unter welcher allein das Festhalten der Hoffnung und damit die Erfüllung der NTlichen Bundespflicht möglich ist.

c) Der Glaube, wie er 11, 1 beschrieben wird (not. b.), ist das Kennzeichen aller Frommen gewesen von Anfang an (v. 2). Je nach den verschiedenen Verheißungen, welche dieselben hatten, waren die ἐλπιζόμενα und die οὐ βλεπόμενα sehr verschieden, aber das Wesen des Glaubens wird dadurch nicht alterirt. Bei Abel und Henoch war der Glaube die Ueberzeugung von dem Dasein Gottes und das Vertrauen auf seine Vergeltung (v. 6) ganz im Allgemeinen. Noah besaß bereits ein göttliches Verheißungswort (v. 7: χρηματισθείς), so daß bei ihm die Ueberzeugung von der Wahrheit desselben mit dem Vertrauen auf seine Erfüllung zusammenfiel. Sarah und Abraham vertrauten auf die Verheißung der ihnen in dem Sohn der Verheißung zugesicherten Nachkommenschaft (v. 11. 12. 17—19), Isaak und Jacob auf die Erfüllung des durch ihren Mund ertheilten Segens (v. 20. 21), alle Erzväter auf den Besitz des verheißenen Landes (v. 8. 9. 22). Allein da Abraham nach §. 164, b. bereits dieselbe Verheißung besaß, deren Erfüllung durch den alten Bund vermittelt werden sollte und durch den neuen wirklich vermittelt wird, so faßte der Glaube der Erzväter bereits die Erfüllung dieser höchsten Verheißung in den Blick (v. 13—16. Vgl. v. 10)[2]), womit das Ueberzeugtsein von der Realität des unsichtbaren himmlischen Vaterlandes gegeben war (v. 13. 15), und so alle übrigen Glaubenshelden (v. 39), wenn im Einzelnen auch ihr Glaube sich daneben auf Verheißungen richten konnte, deren Erfüllung sie noch selbst erlebten (v. 33), wie die Beispiele in v. 28—31 zeigen. Bei Christo selbst war die ihm als Lohn vorgehaltene Freude

[2]) Es wird hiedurch umfassender als bei Paulus (§. 113, b.) der Glaube Abrahams nicht nur seinem Wesen, sondern auch seinem Gegenstande nach mit dem christlichen identificirt.

seiner himmlischen Erhöhung der Gegenstand seines vorbildlichen Glaubens (12, 2 und dazu §. 167, c. 169, d.). Bei den Gliedern des neuen Bundes ist die Summe der ἐλπιζόμενα, in Betreff derer sie feste Zuversicht haben, die Erfüllung der Bundesverheißung, die ihnen durch die Stiftung des neuen Bundes gewährleistet ist (§. 164, b. 165, d.); die οὐ βλεπόμενα dagegen sind die in diesem Bunde bereits erlangten Heilsgüter (§. 164, a. 165, c.), in Betreff derer sie durch die evangelische Verkündigung vollüberzeugt sind. Ist jenes schon mit der Beziehung gegeben, in welcher der Glaube zur Hoffnung steht (not. b.), so liegt dies deutlich darin, daß die πληροφορία πίστεως nach 10, 22 nur vorhanden sein kann, wenn wir Jesum als den vollkommenen Hohenpriester (v. 21) und sein Blut als das Mittel, wodurch uns der Zugang zu Gott geöffnet ist (v. 19. 20), erkannt haben. Obwohl nirgends die πίστις direct in Beziehung auf die Person Christi gesetzt wird, so folgt doch aus dem Zusammenhange von 13, 7. 8, daß der dort verlangte Glaube in engster Beziehung steht zu ihm, der unwandelbar ist und bleibt, was er nach der evangelischen Verkündigung den Christen durch sein messianisches Hohepriesterthum geworden. So gewinnt der Glaube auch seine Beziehung auf das Wort, welches schon im alten Bunde die Verheißung verkündete (4, 1. 2 und dazu §. 164, b.), und welches nichts nützen kann, wenn es sich bei den Hörern nicht mit dem Glauben verbindet (4, 2). Schlägt hier auch wieder die Beziehung auf das Vertrauen hindurch, welches die im Worte enthaltene Verheißung fordert, so setzt dies bei der NTlichen Verkündigung doch auch die Ueberzeugung von der Wahrheit dieses Wortes voraus, sofern dasselbe verkündet, daß alles geschehen sei, was uns zur Erlangung der Verheißung befähigt. Ausdrücklich aber wird diese Ueberzeugung gefordert, wenn das 2, 1 verlangte Achten auf die NTliche Verkündigung durch die größtmöglichste Zuverlässigkeit derselben motivirt (v. 3. 4) und das Sichabwenden von ihm als Frevel gegen den vom Himmel herab redenden (12, 25 und dazu §. 164, c.) charakterisirt wird.

d) Sofern der Glaube die Ueberzeugung von den im Evangelio verkündeten Heilsthatsachen ist (not. c.), kann man denselben als Bedingung der Aufnahme in den neuen Bund bezeichnen; denn das mit der Taufe verbundene Bekenntniß (§. 173, c.) setzt ja ein solches Ueberzeugtsein voraus und dieses Bekenntniß muß unwandelbar festgehalten werden (4, 14). Aber dieses Bekenntniß selbst wird 10, 23 als ein Bekenntniß der im neuen Bunde gehofften Heilsvollendung bezeichnet (not. a) und überhaupt tritt die andere Seite am Begriff des Glaubens, wonach er als Vertrauen auf die Erfüllung der Bundesverheißung das Festhalten der Hoffnung ermöglicht (not. b.), in unserm Briefe so entschieden hervor, daß er überall nur als Bedingung für die endliche Heilserlangung genannt wird, wie bei Petrus (§. 64, b.). Nur die Gläubigen gehen ein in die Gottesruhe (4, 3) und erwerben das ewige Leben (10, 38. 39), wie schon bei den Frommen des alten Bundes sich das Gesetz bewährte (6, 15), daß man nur διὰ πίστεως

zum Besitz der Verheißung gelangt (6, 12)[*]). In dieser Stelle ist neben der πίστις die μακροθυμία genannt (Vgl. v. 15), welche, wie bei Jacobus (§. 75, b. Vgl. §. 142, b.), die Ausdauer bezeichnet, in welcher sich der Glaube bei einem scheinbaren Verzuge der Verheißungserfüllung bewährt. Kommen dann noch Leiden hinzu, welche im grellsten Widerspruch mit der Verheißungserfüllung zu stehen scheinen, so bedarf es der Geduld (ὑπομονή: 12, 1. 7. Vgl. §. 33, a. 64, d. 75, b.), die darum ebenso wie der Glaube Bedingung der Verheißungserlangung (10, 36) ist, weil sie dazu gehört, um die Hoffnungsfreudigkeit zu bewähren (10, 35 und dazu not. a.). Diese Geduld ist nach 10, 36 der Wille Gottes, das was er im neuen Bunde verlangt. Nach dem Zusammenhange von 10, 36 mit v. 38. 39 ist die Geduld im Grunde nichts anderes als der im Leiden (v. 32—34) bewährte Glaube, der nicht scheu zurückweicht in der Leidensprüfung und nicht ermattet (12, 3). Der Sache nach bestand auch der Glaube der 11, 35—38 erwähnten Frommen in dieser Geduld, die bis zum Tode ausharrt (12, 4) und die Schmach Christi willig trägt (13, 13. Vgl. 11, 26), wie Christus selbst darin ein Vorbild gegeben hat (12, 2. 3).

§. 175. Die Gerechtigkeit und die Sünde.

Wenn im neuen Bunde zugleich die Sinnesänderung verlangt wird, so besteht doch die Gerechtigkeit, die dadurch hergestellt werden soll, zunächst wieder wesentlich in der Gott wohlgefälligen Gesinnung des Glaubens. a) Dazu muß aber auch die Heiligung kommen, welche in der Enthaltung von der Unkeuschheit und vom Geiz, sowie in der Beweisung der Bruderliebe besteht. b) Hergestellt wird diese Gerechtigkeit, nachdem das Gesetz dem Bundesvolk ins Herz geschrieben, durch gegenseitige Vermahnung in Lehre und Beispiel, vor Allem aber durch die väterliche Zucht Gottes und sein durch Christum vermitteltes Gnadenwirken. c) Die Sünde schlechthin ist der Unglaube und der Abfall vom Glauben ist die Sünde, die nie vergeben werden kann, weil sie von endgültiger Verstockung zeugt. d)

a) Die NTliche Bundespflicht, die nach §. 174 als der Glaube bezeichnet war, kann auch von einer anderen Seite her aufgefaßt werden, da nach 6, 1 die grundlegende christliche Unterweisung neben die

[*]) Hier erst zeigt sich ganz der Unterschied dieser Fassung des Glaubensbegriffs vom paulinischen, wie dieser in der Rechtfertigungslehre seine specifische Ausprägung empfangen hat. Denn da ist der Glaube gerade das Vertrauen auf das in Christo bereits gegebene Heil und darum Bedingung der unmittelbar zu erfahrenden Rechtfertigung. Er ist aber auch in dieser Gestalt etwas dem Christenthum specifisch eigenes, da der rechtfertigende Glaube Abrahams wohl dem Wesen, aber nicht dem Gegenstande nach (Vgl. not. c. Anmerk. 2) damit identisch war und die Gesetzesökonomie vollends den Gegensatz zu der Glaubensökonomie des Christenthums bildet (Vgl. §. 113).

Forderung der πίστις die der μετάνοια stellt, mit welcher ja auch nach §. 46, a. die apostolische Predigt begann (Vgl. §. 24), und zwar ist diese Forderung so principiell gedacht, daß 6, 6 die Umkehr der Abgefallenen als ein Erneuertwerden εἰς μετάνοιαν bezeichnet wird. Wenn diese Sinnesänderung nach 6, 1 negativerseits eine Abwendung von den todten d. h. sündigen Werken (§. 162, c.) einschließt, deren ja das Gewissen sich als einer Schuld bewußt ist, wenn es im Blute Christi Reinigung davon sucht (9, 14 und dazu §. 172, a.), so wird sie positiverseits zu der Gott wohlgefälligen Gesinnung führen. Diese ist aber in unserm Briefe eben die πίστις (§. 174). Ohne Glauben ist es unmöglich, Gott zu gefallen (11, 6. Vgl. 10, 38), durch den Glauben haben die Frommen des alten Bundes im Gotteswort des A. T. d. h. von Gott selbst ein gutes Zeugniß erlangt (11, 39. Vgl. v. 2), ja mittelst des Glaubens hat Abel das gute Zeugniß erlangt, daß er Gott wohlgefällig (δίκαιος. Vgl. §. 162, c.) sei (11, 4), und Noah, der zuerst im A. T. ausdrücklich δίκαιος genannt wird (Gen. 6, 9), hat diese Gerechtigkeit κατὰ πίστιν erworben (11, 7)[1]). Ebenso wird 10, 36 die ὑπομονή, die nach §. 174, d. nur die Bewährung des Glaubens ist, als Erfüllung des göttlichen Willens d. h. als Gerechtigkeit bezeichnet. In diesem Sinne ist das Evangelium der λόγος δικαιοσύνης (5, 13), weil durch seine Verkündigung diese Gott wohlgefällige Gesinnung gewirkt wird (§. 174, c.), und Melchisedek, dessen Name 7, 2 König der Gerechtigkeit gedeutet wird, das Vorbild Christi.

b) Wir sahen schon §. 172, b., daß die Glieder des neuen Bundes, nachdem sie im Blute Christi geheiligt sind, sich nun auch im Stande der Gottgeweihtheit erhalten müssen. Darum kann auch das Streben nach der Heiligung 12, 14 als Bedingung der Heilsvollendung bezeichnet werden. Dazu gehört vor Allem, daß man sich von der Befleckung durch die Unkeuschheit in und außerhalb der Ehe (13, 4) und von dem Geize (13, 5) rein erhält, welche bei Paulus als die heidnischen Cardinallaster erschienen (§. 96, d.). Es gehört aber auch positiv dazu die Bruderliebe sammt ihrer Gastfreundschaft (13, 1. 2) und allen Dienstleistungen an den Brüdern (10, 33. 34. 13, 3), die man um des Namens Gottes willen, welchen sie als seine Kinder tragen (§. 173, b.), ihnen erweist (6, 10); denn wie es das Vorrecht der

[1]) Es bedarf keines Beweises, daß hier nicht die dem Glauben aus Gnaden zugerechnete Gerechtigkeit im paulinischen Sinne gemeint ist, da dieser Begriff in unserm Briefe nicht nur fehlt, sondern durch den analogen, aber von anderen Voraussetzungen aus gebildeten Begriff der τελείωσις ausgeschlossen ist (Vgl. §. 172, c.). Es liegt aber auch nicht einmal in der Stelle, daß die δικαιοσύνη von Gott in Noah gewirkt wurde, da er sie nach ihrer ausdrücklichen Aussage durch sein eigenes Verhalten erwarb. Wie fern dem Verfasser der paulinische Begriff der Glaubensgerechtigkeit liegt, zeigt am deutlichsten 10, 38, wo er die von Paulus darauf bezogene Stelle Habac. 2, 4 (§. 102, b.) abweichend von Paulus, aber übereinstimmend mit dem Originalsinn, so deutet, daß ἐκ πίστεως von ὁ δίκαιος getrennt und so ebenfalls in die πίστις das Wesen der δικαιοσύνη gesetzt wird.

Heiligen ist, Gott zu nahen und Opfer darzubringen (§. 52, c.), so sind diese schönen Werke der Liebe (10, 24: *καλὰ ἔργα*. Vgl. §. 155, b.) nach 13, 16 die wahren Opfer, an denen Gott Wohlgefallen hat, und nach 12, 14 gehört das Trachten nach der Eintracht mit Allen und das Trachten nach der Heiligung aufs Engste zusammen. Auch hier würde also ein Mangel an der Liebe als der christlichen Cardinaltugend den Stand der Gottgeweihtheit aufheben. Dagegen ist die in diesem Stande hergestellte *ἁγιότης*, die dem Wesen Gottes entspricht (Levit. 11, 44), nach dem Zusammenhange von 12, 10. 11 wiederum nichts anderes als der dem Willen Gottes entsprechende Lebenszustand oder die Gerechtigkeit (not. a.), da die Theilnahme an jener (v. 10) als eine in der Gerechtigkeit bestehende Friedensfrucht bezeichnet wird (v. 11).

c) Fragt man, wie die Gerechtigkeit (not. a. b.) zu Stande kommt, so ist zunächst daran zu erinnern, daß im neuen Bunde der Verheißung gemäß das Gesetz ins Herz geschrieben ist (8, 10. 10, 16 und dazu §. 162, b.), wonach die Erfüllung des darin offenbarten Gotteswillens sich gleichsam von selbst vollzieht. Doch schließt das, wie unser Brief zeigt, nicht aus, daß man durch gegenseitige Ermahnung nachhelfe, da der Verfasser, wie er selbst sie übt, so auch dringend dazu auffordert, damit man einander vor Abfall bewahre (3, 12. 13) und im Guten fördere (10, 24). In diesem Sinne haben namentlich die Vorsteher die Pflicht über die Seelen zu wachen (13, 17) und die Gemeindeversammlungen sind der Ort, wo diese Paraklese geübt wird (10, 25), daher man jenen gehorchen und diese nicht verlassen soll. Vor Allem kommt hiebei auch das gute Beispiel in Betracht, das eine ebenso heilsame Kraft hat (12, 12. 13), wie das böse eine verführerische (v. 15), weshalb auch der Verfasser nicht müde wird, die Beispiele der Glaubenshelden (Capitel 11), die den Christen in ihrem Kampfe zuschauen (12, 1), der verstorbenen Vorsteher (13, 7) und Christi selbst (12, 2. 3 und dazu §. 167, c. d.) vorzuführen. Vor Allem aber ist es Gott selbst, der durch seine väterliche Zucht (§. 173, b.) in den Leidensprüfungen die Einzelnen zur Theilnahme an seiner Heiligkeit erzieht (12, 5—10) und so die friedebringende Frucht der Gerechtigkeit im Menschen schafft (v. 11)[1]), welche alles Leid ihm zu einem Gegenstande der Freude macht (Vgl. §. 64, c. 75, b.). Auch sonst aber ist zuletzt er es, der die Leser in jedem guten Werke fertig machen kann, seinen Willen zu thun, indem er in ihnen das ihm wohlgefällige schafft durch Christum (13, 21). Er thut es aber durch diesen, indem er ihn, in dessen Blut der neue Bund gestiftet ist (v. 20 und dazu §. 170, d.), zum Oberhirten seines Eigenthumsvolkes gemacht

---

[1]) Der Seelenfriede muß sich da einstellen, wo im Menschen der Zustand der Gottwohlgefälligkeit d. h. die Gerechtigkeit hergestellt wird, wo er ein gutes Gewissen hat, *ἐν πᾶσιν καλῶς θέλων ἀναστρέφεσθαι* (13, 18). Daher wird auch Gott, der alles dazu gehörige im Menschen schafft (13, 21), der Gott des Friedens genannt (v. 20) und Melchisedek, der König der Gerechtigkeit, heißt zugleich König des Friedens (7, 2).

hat (§. 173, a.), der durch sein priesterkönigliches Walten (§. 168, d.) dem NTlichen Bundesvolk in seinen Versuchungen hilft (2, 18) oder die rechtzeitige Hülfe, die sie vom Gnadenthrone Gottes erflehen (§. 173, a.), vermittelt (4, 16). In welcher Weise Gott dieses sein Gnadenwirken durch Christum ausführt, darüber deutet unser Brief nichts näheres an; gewiß ist nur, daß die so reich entwickelte paulinische Lehranschauung von der Lebensgemeinschaft mit Christo und der Wirksamkeit seines Geistes im Christen (§. 115. 116. 119. 120) ihm fremd geblieben ist.

d) Je mehr dem Verfasser das Wesen der Gerechtigkeit im Glauben besteht (not. a.), um so mehr giebt es eigentlich nur eine Sünde, die als die Sünde schlechthin bezeichnet wird, das ist der Abfall vom Glauben (12, 1. 4. 3, 13). Schon die erste Generation des alten Bundesvolks erlangte die Verheißung nicht wegen ihrer Sünde (3, 16. 17) und diese Sünde war ihr Ungehorsam gegen die göttliche Forderung des Glaubens (v. 18. Vgl. 4, 6. 11, 31) d. h. ihr Unglaube (3, 19). So wird auch jetzt der Mangel des Glaubens, welcher die Bedingung der Heilsvollendung ist (4, 3 und dazu §. 174, d.), als Ungehorsam qualificirt (v. 11) und umgekehrt der Glaube, welcher die endliche Errettung verbürgt, als Gehorsam gegen Christus (5, 9). So fanden wir es bei Petrus (§. 64, a. b.), so wenigstens auf der einen Seite seines Glaubensbegriffs auch bei Paulus (§. 113, d.). Zu solchem Unglauben kann aber nur ein böses Herz gelangen (3, 12: *καρδία πονηρὰ ἀπιστίας*), das durch den Betrug der Sünde verhärtet ist (v. 13. Vgl. v. 8. 15. 4, 7)[a]. Nur wenn einer gleichgültig geworden gegen die in der vollendeten Gottesoffenbarung (§. 164, c.) uns dargebotene Errettung (2, 3) und mit profanem Sinn wie Esau um irdische Güter (d. h. nach den Verhältnissen der Leser um die Befreiung von den Verfolgungen, welche die Christen treffen) sein Erstgeburtsrecht (§. 173, b.) preisgiebt (12, 16), wird er im Eifer um die Erlangung der Bundesverheißung (4, 11) und damit im Eifer um das Festhalten der Hoffnung (6, 11. 12) so nachlassen, daß er im Ungehorsam aufhört die Pflicht des Glaubens zu erfüllen, der allein zum Festhalten der Hoffnung führt (§. 174, b.). Ein solches feiges Zurückweichen vom Glauben (10, 38. 39: *ὑποστολή*) ist aber nicht nur ein Sichentfernen von der Gnade Gottes (12, 15), nicht nur ein Abfall (6, 6: *παραπίπτειν*), in welchem man alle bereits erfahrene Gnade von sich stößt (v. 4. 5), sondern eine Verachtung des vom

[a]) Auf die Beschaffenheit der *καρδία* kommt darum auch hier zuletzt alles an, wie auch sonst im urapostolischen Lehrtropus (§. 66, b. 73, b. Vgl. §. 30, c.), weil Gott die tiefsten Tiefen des Herzens kennt (4, 13 vgl. mit v. 12). In ihr als dem Centralorgan im Innern des Menschen ist der Sitz der *συνείδησις* (10, 22). Ins Herz wird das Gesetz Gottes geschrieben (8, 10. 10, 16. Vgl. not. c.), aufs Herz mit seinen *ἐνθυμήσεις* und *ἔννοιαι* geht das richtende Wort Gottes (4, 12 und dazu §. 164, c.). Nur mit wahrhaftigem d. h. aufrichtigem Herzen darf man Gott nahen (10, 22) und durch die Gnade wird das Herz festgemacht (13, 9 und dazu §. 173, a.).

Himmel herab redenden Gottes (12, 25 und dazu §. 174, c.), ja ein Abfall von dem lebendigen Gott (3, 12) und eine Hurereisünde im Sinne des A. T. (12, 16 und dazu §. 165, b.), sofern man seinem Dienst und seiner Verheißung den Dienst und die Verheißung der Welt vorzieht (Vgl. Jac. 4, 4 und dazu §. 73, a.). Damit kreuzigt man Christum aufs Neue, indem man, den Charakter seines Todes als des Sühnopfers des neuen Bundes, worauf alle Christenhoffnung ruht, verleugnend, denselben mit den Ungläubigen für den Tod eines Verbrechers erklärt (6, 6), man tritt also den Sohn Gottes mit Füßen, achtet das Bundesblut für unrein und verhöhnt den Geist der Gnade, indem man ihn für einen lügnerischen Irrgeist erklärt, von dem die messiasgläubige Gemeinde verführt ist (10, 29). Damit ist aber dieser Abfall solcher, welche die Erkenntniß des Heils in Christo gehabt haben (6, 6. 10, 26), als eine Sünde charakterisirt, die noch viel schrecklicher ist als die Sünde des frevelhaften Ungehorsams, auf die im alten Bunde der Tod stand (v. 28); er ist eine Frechheitssünde, ein muthwilliges Sündigen wider besseres Wissen und Gewissen (*ἑκουσίως ἁμαρτάνειν*), für das es kein Opfer mehr giebt, sondern nur noch das Strafgericht über die Gottesfeinde (v. 26. 27). Es giebt also auch im neuen Bunde wie im alten (§. 162, c.) eine Bosheitssünde, für welche jene Sühnanstalt nicht da ist und die daher nie vergeben werden kann, wie die Sünde wider den Geist, von der Jesus redet (§. 25, b.), weil der, welcher sie begeht, nicht mehr zur *μετάνοια* (not. a.) erneuert werden **kann** (6, 6), wie auch Esau keinen Raum mehr zur *μετάνοια* fand (12, 17). Allerdings wird diese Unmöglichkeit unter dem Bilde 6, 7. 8 als die Folge eines göttlichen Verwerfungsurtheils dargestellt; aber 3, 13 zeigt, daß damit nur das göttliche Verstockungsgericht gemeint ist (Vgl. §. 32, d. 130, c.), wonach die Herzen, welche sich der Sünde hingeben, zuletzt durch den Betrug derselben so verhärtet werden oder sich selbst verhärten (3, 8. 15. 4, 7), daß eine Umkehr nicht mehr möglich ist. Können aber überhaupt Glieder der Gemeinde abfallen, so folgt, daß die ihnen kraft des Erstgeburtsrechts gewordene Anwartschaft auf die himmlische Vollendung (12, 23 und dazu §. 173, b.) keine unwiderrufliche ist.

§. 176. Die Erfüllung der Bundesverheißung.

Obwohl die Heilsvollendung nur die Besitznahme der alten Bundesverheißung ist, so kann dieselbe, sofern sie an die Erfüllung der Bundespflicht geknüpft ist, doch auch als Lohnvergeltung betrachtet werden. a) Ueber die Ertheilung derselben entscheidet das unmittelbar bevorstehende Gottesgericht, dessen Tag mit dem Weltuntergang anbricht und allen Gottesfeinden das ewige Verderben bringt. b) Den Gläubigen aber erscheint Christus als der Erretter von diesem Verderben und führt ihre Seelen zum ewigen Leben. c) Dann beginnt die Endvollendung in dem unwandelbaren Gottesreich, wo die Auferstandenen in der himmlischen Gottesstadt Gott schauen in Herrlichkeit und in ewiger Sabbathfeier. d)

a) Während die Erzväter (11, 13) und alle Gläubigen des alten Bundes (v. 39) die Verheißung nicht wirklich empfingen, da sie erst durch das Eine Opfer Christi vollendet werden mußten (v. 40 und dazu §. 164, b. 165, c. 172, c.), haben die Glieder des neuen Bundes das vor ihnen voraus, daß sie dazu befähigt und bestimmt sind, die verheißene Heilsvollendung unmittelbar zu empfangen (9, 15: *λαμβάνειν*, 10, 36: *κομίζεσθαι*. Vgl. *ἐπιτυχεῖν ἐπαγγελίας*: 6, 15. 11, 33). Wie der dem Abraham verheißene Besitz des heiligen Landes (11, 8), wird auch hier diese Heilsvollendung als ihr ewiges Besitzthum bezeichnet (9, 15); allein da dieselbe nach §. 173, b. als das Kindestheil der Christen gedacht ist, spielt hier bereits der Begriff der *κληρονομία*, den wir bei Petrus noch ganz in seinem Originalsinn fanden (§. 59, b.) und der auch sonst noch von dem den Gläubigen zugesprochenen Besitzthum vorkommt (6, 12: *οἱ — κληρονομοῦντες τὰς ἐπαγγελίας*. Vgl. 1, 14: *κληρονομεῖν τὴν σωτηρίαν*), in den der Erbschaft über (Vgl. 6, 17).[1] Da nun aber die definitive Erlangung der Verheißung abhängig bleibt von der Erfüllung der NTlichen Bundespflicht (10, 36 und dazu §. 174, d.), so kann dieselbe auch als Lohnvergeltung für diese Erfüllung aufgefaßt werden (v. 35: *μισθαποδοσία*). Allerdings ist der Lohn nur die Erfüllung einer aus eigenem Antriebe gegebenen Verheißung und die Leistung nichts anderes als das Festhalten der freudigen Zuversicht auf diese Erfüllung (*παῤῥησία*. Vgl. §. 174, a.); allein nachdem Gott einmal im neuen Bunde wie von jeher (11, 6: *μισθαποδότης*) die Erfüllung seiner Verheißung an die Erfüllung einer bestimmten Pflicht gebunden hat (Vgl. 10, 36: *τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ*), stellt sich immer wieder ein Lohnverhältniß her, das nun als Motiv für die Leistung dieser Pflicht geltend gemacht werden kann (Vgl. §. 35). Wie Moses auf diese Lohnvergeltung hinblickte (11, 26), wie Christus selbst im Blick auf den ihm vorgesteckten Lohn das Kreuz erduldete (12, 2 und dazu §. 169, d.), so kann auch der Christ im Blick auf den höheren Besitz den irdischen darangeben (10, 34). Es erfordert die vergeltende Gerechtigkeit Gottes, daß er das Thun des Menschen, wodurch er seine Bundespflicht erfüllt (Vgl. §. 175, b.), nicht unberücksichtigt läßt (6, 10) und dem, der sich bisher, wenn auch nur nach einer Seite hin, bewährt hat, auch zu weiterer Bewährung (v. 9) verhilft, obwohl die Erreichung dieses Zieles trotzdem immer noch von seinem ferneren

[1]) Damit stimmt überein, daß nach 1, 2 der Sohn zum *κληρονόμος* eingesetzt ist und als solcher einen über die Engel erhabenen Namen empfangen hat (1, 4. Vgl. §. 166, a. b.), sowie 12, 17, wonach Esau den väterlichen Segen ererben wollte. Da übrigens vom Gesichtspunkte der Hoffnung aus der Christ schon besitzt, was ihm als sicheres Besitzthum für die Zukunft zugetheilt ist (§. 165, d.), können die Christen bereits als *κληρονόμοι τῆς ἐπαγγελίας* bezeichnet werden (6, 17), obwohl das eigentliche *κληρονομεῖν* der Verheißung (= *λαμβάνειν*, *ἐπιτυχεῖν*, *κομίζεσθαι*) erst durch die *πίστις* und die *μακροθυμία* erworben wird (v. 12). Ebenso heißen Isaak und Jacob die Mitbesitzer der Verheißung Abrahams, die sie noch nicht empfangen hatten (11, 9. Vgl. 1 Petr. 3, 7 und dazu §. 59, b.).

Verhalten abhängig bleibt (v. 11. 12). Es erhellt daraus, daß die Vergeltungslehre in unserm Briefe nicht anders geltend gemacht wird, als überall im urapostolischen Lehrtropus (§. 65. 76) und selbst bei Paulus (§. 86, a. 125, c. 142, e. Vgl. §. 152, d.).

b) Wenn es eine Lohnvergeltung giebt (not. a.), so giebt es natürlich auch eine Strafvergeltung (2, 2: μισθαποδοσία), und welche von beiden dem Einzelnen zu Theil wird, darüber entscheidet, nachdem das des Menschen tiefstes Innere durchdringende und richtende Gotteswort ihm schon hier das Urtheil gesprochen (4, 12. 13 und dazu §. 164, c.), das definitive Gericht, welches die Fundamentallehre des Christenthums (§. 173, d.) als κρῖμα αἰώνιον verkündet (6, 2). Auf dieses Gericht hat Gott, der hier noch ausschließlich in ATlicher Weise als der Weltrichter erscheint (12, 23. 13, 4)[2]) und dem man daher nur mit ehrerbietiger Scheu und Furcht dienen darf (12, 28), sich die Strafvergeltung (ἐκδίκησις) vorbehalten (10, 30) und sein Gericht ist schrecklich (v. 31) und unentrinnbar (12, 25). Es bringt über die Abgefallenen und alle Gottesfeinde (ὑπεναντίοι) die ἀπώλεια (10, 39), die nach 9, 27 nicht bloß ein zweites Sterben, sondern jedenfalls schrecklicher ist als der leibliche Tod (10, 28. 29) und ähnlich wie in den Reden Jesu (§. 38, c.) als ein verzehrendes Feuer dargestellt wird (v. 27. 12, 29. Vgl. 6, 8). Kann auch in diesem ATlichen Bilde (Deutr. 4, 24. 9, 3) das Feuer als das geläufige Symbol des göttlichen Zorneseifers genommen werden, so kann doch der wiederholte Hinweis auf seine verzehrende Wirkung nur so verstanden werden, daß jenes Verderben nicht mehr bloß wie §. 38, d. 139, c. als ein Bleiben der Seele im Tode, sondern als eine Art potenzirten Todes, als qualvolle Vernichtung gedacht ist.[3]) Es folgt aber dieses Gericht nicht unmittelbar nach dem Tode eines jeden, wie man aus 9, 27 folgern könnte, sondern es giebt einen Tag, der als der aus dem A. T. bekannte Gerichtstag Gottes (Vgl. §. 36, c. 45, c. 86, a.) der Tag schlechthin heißt (10, 25), und es scheint nach dem Zusammenhange von 12, 26 mit v. 25. 29, daß dieser mit der letzten großen Erschütterung Himmels und der Erde (v. 26 nach Hagg. 2, 7) d. h. mit dem Untergange der gegenwärtigen Weltgestalt hereinbricht (Vgl. 1, 11. 12), welche Vorstellung schon in den Reden Jesu anklingt (§. 36, c. 38, b.).

c) Wenn auch Christus nicht als Weltrichter gedacht ist (not. b.), so ist doch hier wie überall der Gerichtstag unzweifelhaft zusammen-

[2]) Es ist klar, daß zu der Vorstellung des ewigen Hohenpriesters (§. 168) die Vermittlung Christi beim Weltgericht zu wenig gepaßt hätte, daher dieselbe hier zurücktreten mußte.

[3]) Wenn nach §. 171, d. der Tod Strafe der Sünde ist, sofern er die Menschen der Macht des Teufels überliefert, so hört diese Macht nach 2, 14 für die Erlösten und nach §. 169, c. mit der Unterwerfung aller feindlichen Mächte überall auf und die definitive ἀπώλεια kann daher für die, welche die Todsünde begangen haben (§. 175, d.), nicht mehr bloß das Bleiben im Tode, sondern nur etwas schlimmeres — und das ist die damit gegebene allmählige Vernichtung — sein.

fallend gedacht mit dem Tage seiner Wiederkunft, wo Gott den Erstgeborenen wiederum in die Welt einführt (1, 6). Dies sein Kommen und damit das Gericht steht in Kurzem bevor (10, 37 nach Habac. 2, 3), wenn es auch mißlich ist, mit Riehm, S. 618 aus 3, 9 zu schließen, daß der Verfasser nach dem Typus des vierzigjährigen Wüstenzuges eine Zeit von 40 Jahren von dem Anbruch der messianischen Zeit (§. 165, c.) bis zum Eintritt der Endvollendung in Aussicht genommen habe, die dann allerdings in der Gegenwart ihrem Ende bereits nahte. Die Gläubigen, die diesen Tag bereits nahen sehen (10, 25), wahrscheinlich weil die Vorzeichen der Katastrophe in Judäa, mit der ihn Christus zusammenfallend geweissagt hatte (§. 36, b.), bereits sichtbar waren, erwarten den zum zweiten Mal sichtbar erscheinenden nicht zum Gericht, sondern zur Errettung von dem dann eintretenden Weltgericht (9, 28. Vgl. §. 60, b.) und nur die, an welchen ihrer Abtrünnigkeit wegen seine Seele kein Wohlgefallen hat, verfallen dann dem Verderben (not. b.), welches das Weltgericht bringt (10, 38. 39). Auf dieses Ende, welches die gegenwärtige Generation noch erleben wird, haben sich darum die Christen durch Festhalten der Hoffnung (§. 174, a.) zu bereiten (3, 14. 6, 11), da aus dem Zusammenhange von 6, 11 mit v. 9 erhellt, daß mit diesem Ende die Errettung kommt. Er als der ewige Hohepriester kann die durch ihn zu Gott nahenden endgültig vom Verderben erretten (7, 25), so daß sie nun in den Besitz der *σωτηρία* gelangen (1, 14: *κληρονομεῖν σωτηρίαν* und dazu not. a.). Da mit der Vollendung Christi als des Hohenpriesters (§. 167, c.) alles vollbracht ist, was zur Errettung der Gläubigen nothwendig, so kann 5, 9 gesagt werden, daß er bereits der Urheber der ewigen (definitiven) Errettung geworden (Vgl. 2, 10: *ὁ ἀρχηγὸς τῆς σωτηρίας*. Vgl. Act. 3, 15 und dazu §. 45, d.). Vom idealen Standpunkt der Christenhoffnung aus (Vgl. §. 165, d.) betrachtet, ist die Errettung, wie nach not. a. Anmerk. 1 die Besitznahme der Verheißung, bereits da, wenn alle Bedingungen der zukünftigen Errettung gegeben sind (Vgl. §. 123, b. 142, d.),[4]) weshalb auch durch Christum bereits die Errettung verkündet werden konnte (2, 3). Diese Errettung ist aber wie überall im urapostolischen Lehrtropus (§. 60, c. 66, b. 73, b.) eine Errettung der Seele, die ganz wie in den Reden Jesu (§. 29, d.) als ein Gewinnen derselben bezeichnet wird (10, 39: *περιποίησις ψυχῆς*), da sie im ewigen Verderben, das auch hier den Gegensatz dazu bildet, verloren geht (Vgl. §. 38, b.). Eben darum wird die Hoffnung im objectiven Sinne d. h. die gehoffte Erfüllung der Bundesverheißung (6, 19 und dazu §. 174, a. Anmerk. 1) als der Anker der Seele bezeichnet, sofern derselbe der Seele ihre endliche

---

[4]) Dagegen folgt weder aus 1, 14 noch aus 2, 3, daß der Begriff der *σωτηρία* auch das positive Moment der vollendeten Seligkeit einschließt, wie noch Riehm, S. 793 meint, wie auch das *ἀρχηγὸς τῆς σωτηρίας* gewiß nicht den Urbesitzer des Heils bezeichnet. Weder im urapostolischen noch im paulinischen Lehrtropus haben wir von dieser Wendung des in seinem Ursprunge so durchsichtigen Begriffs irgendwo eine Spur gefunden.

Rettung garantirt und sie vor dem Untergange sichert.[5]) Der Sache nach ist, wie der Zusammenhang von 10, 38. 39 zeigt, die Errettung der Seele vom Verderben nur das Correlat zu dem Leben im eminenten Sinne, welches schon nach ATlicher Lehre (Habac. 2, 4 und dazu §. 88, c.) die Folge der im Glauben bestehenden Gerechtigkeit (§. 175, a.) oder der Unterwerfung unter die väterliche Zucht (12, 9 und dazu §. 175, c.) ist, wie dieses Leben denn überall das Correlat der Errettung bildet (§. 59, b. 76, d. 86, c. 123, c.).

d) Die Endvollendung beginnt in dem unbeweglichen Reiche (12, 28) d. h. in dem vollendeten Gottesreiche (Vgl. §. 37, a. 76, d. 140, a.), das zwar die Christen in Empfang zu nehmen im Begriff sind, dessen Eintritt aber doch die mit der letzten Bewegung Himmels und der Erde (v. 26. 27) eintretende Umwandlung (1, 11. 12 und dazu not. b.) voraussetzt (Vgl. §. 165, d.). Dieses Reich erscheint unter dem Bilde der von Gott selbst gegründeten Stadt (11, 10), nach der sich als nach ihrer himmlischen Heimath schon die Erzväter (Vgl. §. 164, b.) sehnten (v. 14—16), weshalb sie sich auf Erden als Fremdlinge und Pilgrime fühlten (v. 13. Vgl. v. 9. 10). Aber auch die Christen, obwohl sie in gewissem Sinne (§. 165, d.) schon zu diesem himmlischen Jerusalem gekommen sind (12, 22), sehnen sich doch nach dieser bleibenden Stadt der Zukunft (13, 14) als ihrem besseren Besitzthum (10, 34) und müssen sich darum wie bei Petrus (§. 59, c.) auf dieser Erde als Fremdlinge und Pilgrime fühlen. In dieser himmlischen Gottesstadt werden sie in unmittelbarer Nähe Gottes leben, sein Angesicht schauend (12, 14. Vgl. §. 37, c. 139, b.) und, vom Verderben errettet (not. c.), an seiner Herrlichkeit Antheil nehmen, eine Anschauung, die hier (2, 10: εἰς δόξαν ἀγαγόντα, τὸν ἀρχηγὸν τῆς σωτηρίας) noch ganz in der Unmittelbarkeit erscheint wie bei Petrus (§. 59, b.) und, wie der Begriff der δόξα überhaupt (Vgl. §. 166, c. Anmerk. 5), noch nicht in der eigenthümlich paulinischen Ausgestaltung (Vgl. §. 124, c.). Die Endvollendung ist hienach nicht eine irdische (Vgl. Riehm, S. 797), jedenfalls erscheint

[5]) Es erhellt hieraus, daß wie überall im urapostolischen Lehrtropus die Seele als Trägerin des unvergänglichen höheren Lebens gedacht ist, auf deren Schicksal Alles ankommt. Darum sollen die Vorsteher für die Seelen wachen (13, 17) und die Ermattung im Glaubenskampf wird als ein Erschlaffen an der Seele beschrieben (12, 3). Nicht als Trägerin der sinnlichen Empfindung, sondern gerade als Trägerin des in allem Leiden ausdauernden Glaubensmuthes ist damit die Seele gedacht und es ist daher unrichtig, wenn Riehm, S. 671 aus 4, 12 folgert, daß der Mensch trichotomisch gedacht sei. Die Zusammenstellung von ψυχή und πνεῦμα beweist nur, daß hier wie Gen. 2, 7 der Geist als der die Seele constituirende göttliche Hauch gedacht ist (Vgl. §. 29, d. 60, c. 73, a.). Eben darum ist nach §. 173, b. Anmerk. 2 Gott der Vater aller Geisteswesen, weil der sie belebende Geist aus ihm stammt und dieser Geist das unsterbliche Theil der Menschen ist, die als πνεύματα fortleben (12, 23. Vgl. 1 Petr. 3, 19 und dazu §. 55, d.). Auch in dieser psychologischen Basis seiner Lehranschauung zeigt unser Brief entschieden den urapostolischen Lehrtypus im Unterschiede vom paulinischen.

durch die eingetretene Weltumwandlung der Gegensatz von Himmel und Erde aufgehoben (Vgl. §. 37, b. 139, b.). Es bedarf daher auch zur Theilnahme an derselben noch der Auferstehung, welche der christliche Fundamentalunterricht (§. 173, d.) bereits verkündet (6, 2) und welche eine bessere ist als die bloße Wiedererweckung zum irdischen Leben (11, 35), welche einzelne Fromme erfuhren.*) Wie sich der Verfasser den Eintritt der Ueberlebenden (not. c.) in die Herrlichkeit der himmlischen Gottesstadt gedacht habe, erhellt nicht. Die Umwandlung der Weltgestalt scheint auch ihre Leiblichkeit mitumzuwandeln (Vgl. §. 37, c.). Gewiß aber haben die Geister der Vollendeten (12, 23), obwohl sie wie die Gemeinde der Erstgeborenen schon Bürger der himmlischen Gottesstadt sind, eben weil sie noch nicht auferstanden, an dieser letzten Vollendung noch keinen Theil (§. 172, c.), wie denn auch das unbewegliche Reich nur für Alle zu gleicher Zeit, nämlich nach der letzten Weltkatastrophe (12, 26—28), kommen kann. In ihm gehen die Gläubigen ein in die Ruhe Gottes; denn wie er am siebenten Tage ruhte (Gen. 2, 2), so ruhen auch sie nun von allen ihren Werken (4, 3. 4. Vgl. v. 10). Die Ruhe, die Israel im gelobten Lande fand, war davon nur ein unvollkommenes Abbild (4, 8), da sie um ihres Unglaubens willen (4, 6) zur vollkommenen Ruhe nicht eingehen konnten (3, 18. 19). Damit beginnt die ewige Sabbathfeier des Gottesvolkes (4, 9).

*) Daß diese Auferstehung eine allgemeine ist (Riehm, S. 794), ist schon dadurch ausgeschlossen, daß dieselbe hier als das Hoffnungsziel der Gläubigen bezeichnet wird (Vgl. §. 139, c.). Damit stimmt die not. b. erörterte Vorstellung von der ewigen *ἀπώλεια*, welche auf qualvolle Vernichtung der Gottesfeinde führt, und 6, 2, wo die *ἀνάστασις* und das *κρίμα αἰώνιον* die beiden Seiten der eschatologischen Zukunftsaussicht sind.

Zweiter Abschnitt.
Der zweite Brief Petri und der Judasbrief.

Fünftes Capitel.
Die Christenhoffnung und das christliche Tugendstreben.

---

§. 177. Der Gegenstand der christlichen Erkenntniß.

Der Gegenstand der Erkenntniß, welche das Wesen des Christenthums ausmacht, ist zunächst die Gnade Gottes, der uns in dem neuen Kindschaftsverhältniß zur Erlangung der höchsten Verheißungen berufen hat. a) Diese Verheißungen sind zwar die altprophetischen; aber sie haben durch die Erscheinung Christi neues Licht und neue Bürgschaft für ihre Erfüllung empfangen. b) Die Erkenntniß ist daher zugleich eine Erkenntniß Christi als unsers messianischen Herrn und Erretters, der uns mit Gotteskraft alles zum Heil nothwendige schenkt und durch die von ihm beschaffte Reinigung und Loskaufung von der Sünde uns die Heilsvollendung garantirt. c) Auf diese Vollendung bezieht sich darum auch der Glaube, der als ein unersetzliches, von Christo geschenktes Gut treu bewahrt werden muß. d)

a) Das Christenthum erscheint im zweiten Briefe Petri von subjectiver Seite her zunächst, ähnlich wie in den Pastoralbriefen (§. 150, a.), als Erkenntniß (*ἐπίγνωσις*). In ihr sind die Christen den Befleckungen der Welt entflohen (2, 20), in ihr wird ihnen Gnade und Heil gemehrt (1, 2), in ihr wächst ihr christliches Leben (3, 18), weil durch sie ihnen alles, was zum neuen Leben gehört, geschenkt ist (1, 3).[1] Diese Erkenntniß ist aber keineswegs eine Einsicht in irgend welche transcendentale Geheimnisse und hat daher mit alexandrinischer Speculation (§. 159, c.) nichts zu thun. Als ihr Gegenstand erscheint 1, 2

---

[1]) Dem entsprechend heißt das Christenthum 2, 2 der Weg der Wahrheit d. h. die der uns gegebenen Wahrheit (1, 12) entsprechende Lebensweise. Auch Jud. v. 5 sind die Leser solche, die schon einmal Alles erkannt haben, wenn sich natürlich auch contextgemäß das *πάντα* auf all das beschränkt, was der Verfasser ihnen zu sagen hat.

Gott und Jesus Christus d. h. Gott, sofern er durch die Erkenntniß Christi erkannt wird oder sofern er sich in Christo offenbart hat. Wenn aber nach dieser Stelle in solcher Erkenntniß den Christen Gnade und Heil gemehrt werden soll, so erhellt von selbst, daß sie beides mit dieser Erkenntniß bereits empfangen haben d. h. daß diese Erkenntniß eben die Erkenntniß der heilbringenden Gnade Gottes ist. Eben dies folgt aus 3, 18, wonach das Wachsthum im christlichen Leben objectiv in der Gnade, subjectiv in der Erkenntniß Christi als dessen beruht, durch den uns diese Gnade zu Theil geworden. Es ist dabei freilich nicht an die Gnade im specifisch paulinischen Sinne (§. 104) zu denken, sondern an die uns in Christo gegebene Gabe der göttlichen Huld (§. 53. Vgl. §. 173, a.), da nur die Gnade als Heilsgut gedacht einer beständigen Mehrung (1, 2. Vgl. 1 Petr. 1, 2 und dazu §. 53, b.) fähig ist, wie sie denn auch Jud. v. 4 als ein Gut erscheint, das mißdeutet und mißbraucht werden kann. Daß uns Gott seine Huld zugewandt und mit ihr alles Heil gegeben hat, das ist es, was wir in Christo erkennen. Ausdrücklich wird 1, 3 die christliche Erkenntniß beschrieben als die Erkenntniß dessen, der uns berufen d. h. zur Heilsvollendung bestimmt hat durch seine *δόξα καὶ ἀρετή* (Vgl. 1 Petr. 2, 9: *τὰς ἀρετὰς — τοῦ — καλέσαντος* und dazu §. 51, b.), indem er durch dieselben uns die größten und werthvollsten Verheißungen geschenkt hat (v. 4). Auch nach Jud. v. 1 sind die Christen Berufene (*κλητοί*, wie bei Paulus §. 127, a.) und es ist in Gott, dem (ihrem) Vater begründet, daß die Berufenen zugleich geliebte (lies: *ἠγαπημένοις*) und vor dem Abfall bewahrte (Vgl. v. 24) sind. Hier ist also das neue Liebesverhältniß zu ihrem Gott, dessen Gnade sie empfangen haben (v. 4), als Kindschaftsverhältniß gedacht, wie bei Paulus (§. 114, a. b.) aber auch bei Petrus, bei dem gerade die Berufung als Berufung zur Kindschaft erscheint (§. 51, d. Vgl. §. 173, a. b.), und es kommt nur darauf an, daß sie sich in dieser Liebe Gottes bewahren (v. 21), damit dieselbe ihnen neben dem durch die Barmherzigkeit Gottes in der Berufung (v. 1) durch Christum gegebenen Heil (*εἰρήνη*) immer reicher gemehrt werde (v. 2).

b) Die Verheißungen, welche uns im Christenthum geschenkt sind (1, 4 und dazu not. a.), sind wie §. 164, b. keine neuen, sondern, wie aus 3, 13 erhellt, die in den Worten der heiligen Propheten des A. T. (3, 2) enthaltenen.[a]) Diese nämlich haben, vom heiligen Geist getrieben, geredet, was sie von Gott empfingen (1, 21 lies: *ἐλάλησαν ἀπὸ ϑεοῦ ἄνϑρωποι*). Aber freilich ist dieses prophetische Wort an sich selbst nur einer Leuchte gleich, die an einem dunklen Ort ein mattes Licht verbreitet, weil jede Weissagung der Schrift, sofern sie eben eine durchaus eingegebene, von dem Empfänger keineswegs in ihrer Beziehung

[a]) Zu diesen Propheten rechnet der Judasbrief auch den Henoch, indem er das unter seinem Namen umlaufende apocalyptische Buch als ein echtes und darum prophetisches citirt (v. 14. 15), wie er denn auch die apocalyptische Ascensio Mosis kennt und als glaubhaft gebraucht (v. 9. Vgl. 2 Petr. 2, 11). Im zweiten Petrusbrief heißt auch Bileam ein Prophet (2, 16).

vollkommen durchschaute ist (1 Petr. 1, 10—12 und dazu §. 63, a.), erst ihre Deutung empfängt, wenn der Tag der Erfüllung anbricht und das helle Licht ihres vollen Verständnisses dem Morgenstern gleich in den Herzen aufgeht (1, 19. 20). In sofern sind die in dem Prophetenwort enthaltenen Verheißungen den Christen gleichsam neu geschenkt (1, 4), weil in der Erscheinung Christi die Verheißung sich zu erfüllen begonnen hat (§. 53, c.) und dadurch der noch rückständige Theil der Verheißung einerseits klarer, andererseits gewisser geworden ist. Die Apostel nämlich haben auf Grund dessen, was sie selbst auf dem heiligen Berge sahen und hörten, wo ihnen Christus in seiner Herrlichkeit erschien und eine himmlische Stimme ihn für den Messias erklärte, die göttliche Machtfülle (Vgl. 1, 3) Christi verkündigt, wie sie sich bei seiner messianischen Ankunft offenbaren wird (1, 16—18). Damit ist einerseits ein neues Licht gefallen auf die Art, wie sich die prophetische Verheißung erfüllen wird (mittelst der Parusie Christi, mit der auch nach 3, 4 die Erfüllung aller Verheißung gegeben ist), andererseits hat diese Erfüllung selbst eine neue Bürgschaft empfangen, so daß wir nun das prophetische Wort als ein zuverlässigeres besitzen (1, 19). Die christliche Erkenntniß ist also wesentlich eine Erkenntniß davon, daß uns Gott in der Erscheinung Christi die prophetische Verheißung klarer und zuverlässiger gemacht hat. Es erhellt, wie dadurch die Hoffnung ganz wie bei Petrus (§. 61) in den Mittelpunkt der christlichen Lehranschauung gestellt ist.

c) Hat die prophetische Verheißung durch die Erscheinung Christi neues Licht und neue Gewißheit erhalten (not. b.), so folgt von selbst, daß die christliche Erkenntniß nicht nur eine Erkenntniß Gottes als dessen, der uns diese Verheißung neu geschenkt, sondern zugleich eine Erkenntniß Christi sein muß (1, 2), in welchem er sie uns neu geschenkt hat, daher sie auch vorzugsweise als solche bezeichnet wird (1, 8. 2, 20. 3, 18). Erkannt aber wird dabei Jesus Christus in seiner messianischen Qualität zunächst als unser Herr (1, 2. 8. Vgl. 1, 14. 16. Jud. v. 4. 17. 21. 25) oder als der Herr schlechthin (ὁ κύριος 3, 2. Vgl. 2, 20), ja als der Alleinherrscher (ὁ μόνος δεσπότης Jud. v. 4. Vgl. 2, 1),*) was nur den zu göttlicher Herrlichkeit erhöhten messianischen Herrn bezeichnen kann, da auch hier noch sehr häufig κύριος (2, 9. 11. 3, 8. 9. 10. Jud. v. 14. Vgl. v. 5. 9: ὁ κύριος. 3, 15: ὁ κύριος ἡμῶν) von Gott vorkommt (Vgl. §. 54, c.). Als solcher wird er 3, 18 durch eine Doxologie, wie sie Judas auf den einigen Gott bezieht (v. 25), gepriesen und seine Macht, wie sie die Apostel nach not b. verkündigen (1, 16), ist eine

*) In beiden Briefen heißt Jesus nur Ἰησοῦς Χριστός; die Lesarten Ἰησοῦς (Jud. v. 5) und Χριστὸς Ἰησοῦς (v. 1) sind ohne Zweifel unecht. Nach der gangbaren Lesart würde er 1, 1 sogar θεός genannt werden; doch ist dort wohl κύριος zu lesen. Nie wird er von Petrus ὁ υἱὸς θεοῦ genannt, nur 1, 17 heißt mit Beziehung auf die ihn für den Sohn Gottes im messianischen Sinne erklärende Gottesstimme (not. b.) Gott der πατήρ (Vgl. 1 Petr. 1, 2. 3 und dazu §. 54, b.). Dagegen bezieht sich das θεὸς πατὴρ bei Jud. v. 1 auf die Kindschaft der Christen (not. a.).

[illegible] (1, 3), weil sie mit Gotteskraft uns alles zu schenken [illegible] was uns zum Heile noththut. Als der messianische Herr ist [illegible] zugleich der messianische Erretter (ὁ κύριος ἡμῶν καὶ σωτήρ [illegible] 1. 3, 18. Vgl. 2, 20. 3, 2: ὁ κύριος καὶ σωτήρ. Vgl. Act. 5, 31 [illegible] §. 15, d.)[4]) und eben darin liegt für die Christen die Bürgschaft der Heilsvollendung, welche mit der Errettung vom Verderben [illegible] gegeben ist. In wiefern wir in ihm diese Bürgschaft haben, [illegible] aus 1, 9, wo vorausgesetzt wird, daß der Christ die Reinigung von seinen vormaligen Sünden hat (Vgl. §. 172, a.) und, da das Bewußtsein davon nach dem Zusammenhange als ein Stück der Erkenntniß Christi erscheint (v. 8), offenbar die durch die Besprengung mit dem Blute Christi (1 Petr. 1, 2 und dazu §. 56, d.) vollbrachte Reinigung von der Sündenschuld gemeint ist. Andererseits wird er als der Herr bezeichnet, der uns erkauft hat (2, 1), was dem petrinischen Begriff der λύτρωσις entspricht (§. 57, a.), so daß es hier die in Christo gegebene Befreiung von der Herrschaft der Sünde ist, welche uns die Errettung verbürgt.

d) Mit der durch Christum vermittelten Erkenntniß der Verheißungen, zu deren Erfüllung Gott uns berufen hat (1, 3. 4 und dazu not. a.—c.), verbindet sich, wie 1, 5 vorausgesetzt wird, der Glaube, der also auch hier wie bei Petrus (§. 64, b. Vgl. §. 174, b.) wesentlich als Vertrauen auf die Erfüllung der Verheißung gedacht ist. Derselbe kann daher nicht nur, weil durch die Erscheinung Christi vermittelt, als eine Gabe Christi (Vgl. 1 Petr. 1, 21 und dazu §. 58, b.), sondern auch, sofern er die Heilsvollendung bedingt (Vgl. §. 174, d.), als höchst werthvolle Gabe bezeichnet werden (1, 1).[5]) Es ist kein Grund, die πίστις hier oder im Judasbriefe im objectiven Sinne zu nehmen, wie Schmid II, S. 216. 143. will, zumal Jud. v. 5 das μὴ πιστεύσαντες ohne Zweifel den Mangel an Gottvertrauen bezeichnet, um deßwillen die murrende Wüstengeneration umkam (Vgl. Num. 14). Wenn der Verfasser v. 3 ermahnt, für den Glauben zu kämpfen, so zeigt der ganze Brief, in welchem es sich nirgends um Lehrfragen handelt, daß dabei nicht an eine Glaubenslehre zu denken ist, sondern an ein ernstliches Ringen, durch welches man die Versuchung zu dem die endliche gemeinsame σωτηρία (v. 3) vereitelnden und darum das Vertrauen auf die Heilsvollendung illusorisch machenden sittlichen Abfall (v. 4) überwindet. Nur als ein Gut (wie 2 Petr. 1, 1) ist auch

---

[4]) Auch bei Paulus heißt Christus unser σωτήρ, besonders in den Pastoralbriefen (§. 152, a.), wo daneben auch Gott so genannt wird (Vgl. Jud. v. 25: ὁ σωτὴρ ἡμῶν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ), während er hier stets der σωτήρ schlechthin heißt, was der Sache nach mit der petrinischen Lehre stimmt (§. 60, b.).

[5]) Die Stelle erklärt sich nur so, daß der judenchristliche Verfasser an Heidenchristen schreibt, welche auf Grund der Erscheinung Christi eine Zuversicht auf dieselbe Heilsvollendung wie die Judenchristen, also eine gleich werthvolle erlangt haben und daß dies auf die Juden und Heiden mit gleicher Unparteilichkeit das Heil zutheilende Gerechtigkeit Christi (lies: τοῦ κυρίου ἡμῶν καὶ σωτῆρος nach Anmerk. 3) zurückgeführt wird.

hier der Glaube gedacht und zwar als ein unersetzliches, weil dies der Christengemeinde der Gegenwart (τοῖς ἁγίοις) von den Aposteln einmal überlieferte Gut, wenn es verloren gegangen, nicht durch ein anderes gleichwerthvolles ersetzt werden kann. Nur als das allerwerthvollste und daher mit heiligstem Ernste zu hütende Gut heißt der Glaube auch v. 20 ἁγιώτατος *), und wenn derselbe hier als das Fundament bezeichnet wird, worauf das ganze christlich-sittliche Leben sich auferbaut, so liegt darin nur der Grundgedanke unserer Briefe, wonach die Erkenntniß oder der Glaube eben wegen ihres Gegenstandes das treibende Motiv für alles christliche Tugendstreben ist, wie wir sofort zeigen werden.

§. 178. Das christliche Tugendstreben.

Die christliche Erkenntniß erweist sich als fruchtbar, wenn die Verkündigung des in Christo gegebenen Heiles zugleich den Eifer zum christlichen Tugendstreben weckt. a) Indem dieselbe nämlich die Verheißungen uns vorhält, zu deren Erlangung wir bestimmt sind, giebt sie zugleich das Gebot, uns behufs derselben unbefleckt zu erhalten und weckt so mittelst des verheißenden und gebietenden Gotteswortes den Eifer, dadurch ihre Erfüllung uns zu sichern. b) Das Wesen der christlichen Sittlichkeit besteht theils im Allgemeinen in der gottesfürchtigen Frömmigkeit und Gerechtigkeit, theils insbesondere in der Liebe, die sich zunächst als Bruderliebe darstellt. c) Die Mahnung zum christlichen Tugendstreben war aber um so dringlicher, weil inmitten der Christenheit ein principieller Libertinismus auftrat, der in seiner falschen Freiheitslehre bereits den Keim zu einer widerchristlichen Häresie sehen ließ. d)

a) Wem der Eifer fehlt, bei seinem Glauben (§. 177, d.) zu dem, was die göttliche ἀρετή (1, 3) behufs unserer Heilsvollendung gethan, auch seine sittliche Thatkraft (ἀρετή) beizusteuern (1, 5), der erweist sich als träg und unfruchtbar hinsichtlich der Erkenntniß Christi (1, 8), als ein unfruchtbarer Baum (Jud. v. 12. Vgl. §. 30, b.). Die wahre Erkenntniß muß also fürs sittliche Leben Frucht bringen. Es muß einer ganz blind, oder doch sehr kurzsichtig und vergeßlich

*) Als heilig ist auch in unseren Briefen wie §. 117, a. zunächst das bezeichnet, was von Gott herstammt, wie der Geist Gottes (Jud. v. 20. 2 Petr. 1, 21) und das göttliche Gebot (2, 21), sodann alles, was Gott im engeren Sinne angehört, wie seine Engel (Jud. v. 14. Vgl. §. 82, a.), seine Propheten (3, 2. Vgl. Luc. 1, 70. §. 148, a.) und die Christen (Jud. v. 3), deren Wandel darum heilig sein muß (3, 11). Wie aber schon 1, 18 der Berg der Verklärung (not. b.) heilig heißt, weil er durch das dortige Erlebniß der Apostel eine höhere Weihe empfangen hat (Vgl. Act. 7, 33. 21, 28. 6, 13. Matth. 24, 15), so erscheint auch Jud. v. 20 das Prädicat der ἁγιότης als Bezeichnung einer höheren Weihe, die dies unersetzliche Gut in den Augen der Christen haben soll.

sein, wenn ihn nicht die Erkenntniß, daß er durch Christum von den Sünden gereinigt ist, zur Vermeidung der Sünden antreibt (1, 9. Vgl. 1 Petr. 2, 24 und dazu §. 57, b.). Wer sich der falschen Freiheitslehre ergiebt, der verleugnet den Herrn, als ob er nie erkannt hätte, daß derselbe ihn von der Sündenherrschaft befreit hat (2, 1. Vgl. 1 Petr. 1, 18 und dazu §. 63, b.). Als solche, die in der christlichen Wahrheit befestigt sind, sollen die Christen ordentlicher Weise wissen (1, 12), daß es des christlichen Tugendstrebens zur Heilsvollendung bedarf (1, 5—11). Durch die Erkenntniß der uns zu Theil gewordenen Berufung (§. 177, a.) wird uns alles geschenkt, was zu dem wahren d. h. Gott wohlgefälligen Leben gehört (1, 3. Vgl. Luc. 15, 24. 32 und dazu §. 31, c.), dies Leben ist also die 1, 8 geforderte Frucht der Erkenntniß, weshalb die unfruchtbaren Bäume Jud. v. 12 zwiefach erstorbene heißen, die, ausgewurzelt, nie mehr zu neuem Leben gelangen. Wer Christum erkannt hat (2, 20), der hat auch den Weg der Gerechtigkeit erkannt (v. 21), der v. 2 der Weg der Wahrheit heißt d. h. die Lebensweise, welche der in Christo kund gewordenen Wahrheit entspricht. In der Erkenntniß Christi kann daher allein das Christenleben wachsen (3, 18); oder da diese Erkenntniß den Glauben mit sich bringt (§. 177, d.), erbaut es sich auf dem Grunde dieses Glaubens (Jud. v. 20). Sofern nun die evangelische Verkündigung mit ihren Verheißungen diese fruchtbare Erkenntniß wirkt, können diese selbst als dasjenige bezeichnet werden, wodurch wir wiedergeboren und so der göttlichen Natur (nämlich seiner ἁγιότης. Vgl. §. 51, d. Anmerk. 1) theilhaftig werden (1, 4), was an die petrinische Lehre von der Wiedergeburt durchs Wort (§. 63, b.) erinnert. Auch hier muß wie §. 63, a. dem Wort der evangelischen Verkündigung eine unmittelbar göttliche Kraft beigelegt sein, wenn nach 1, 3 die *θεία δύναμις* Christi durch die Erkenntniß von unserer Berufung, welche doch jene Verkündigung allein mittheilt, uns alles schenkt, was zum wahren Leben gehört; denn in der Wiedergeburt ist bereits der lebenskräftige Keim eines neuen Lebens gesetzt.

b) In Folge der Gotteswirkung, welche die evangelische Verkündigung übt, indem sie die fruchtbringende und erneuernde Erkenntniß hervorruft (not. a.), sind die Christen entflohen den Befleckungen, mit welchen der *κόσμος* dadurch, daß er sündhafte Begierden im Menschen erregt, denselben beschmutzt (2, 20: *ἀποφυγόντες τὰ μιάσματα τοῦ κόσμου ἐν ἐπιγνώσει*. Vgl. v. 18), und eben damit dem Verderben, welches auf Grund dieser sündhaften Begierden in der Welt herrscht (*ἡ ἐν κόσμῳ ἐν ἐπιθυμίᾳ φθορά*. 1, 4)[1]). Dadurch

[1]) Der Begriff des *κόσμος* bezeichnet auch hier noch nicht wie bei Paulus (§. 91, d.) die der Sünde verfallene Menschenwelt, sondern wie im urapostolischen Lehrtropus (§. 66, a. 73, c.) die Gesammtheit des creatürlichen Daseins, den gegenwärtigen Weltbestand (Vgl. auch Hebr. 4, 3. 9, 26. 10, 5), sofern von ihm der verführerische Reiz zur Sünde ausgeht. Der alte Weltbestand, der in der Sündfluth unterging (2, 5. 3, 6), wird ausdrücklich als *κόσμος ἀσεβῶν* bezeichnet (2, 5), um ihn als von gottlosen Menschen erfüllt zu charakterisiren. Zu der Hervorhebung

wissen sich die Christen kraft der ihnen in der Berufung (§. 177, a.) gegebenen Bestimmung zur Heilsvollendung aus der Gesammtheit der sündigen Menschen erwählt (1, 10)[2]). Aber es kommt nun auf ihren, nach not. a. durch die fruchtbringende Erkenntniß zu erzeugenden Eifer (1, 5) an, wenn ihre Berufung und Erwählung festgemacht werden (1, 10), d. h. wenn das dadurch intendirte Ziel an ihnen wirklich realisirt werden soll. Daraus erst erhellt, inwiefern die Erkenntniß der uns gegebenen Verheißungen, wie die Hoffnung bei Petrus (§. 61, c. 65, a.), das Motiv für alles christliche Tugendstreben wird (not. a.). Es wird nämlich der Blick auf diese Verheißungen den Eifer erzeugen, sich, nachdem man einmal durch die Gotteswirkung derselben der göttlichen Natur theilhaftig d. h. heilig geworden (1, 4 und dazu not. a.), nun auch heilig und unbefleckt zu bewahren (Vgl. §. 172, b. 175, b.), damit man in Frieden d. h. ohne Besorgniß der Endentscheidung entgegensehen könne, welche definitiv über die Erlangung des Verheißenen bestimmt (3, 11. 14. Vgl. Jud. v. 21). Wenn diese Bewahrung, kraft derer wir einst freudig vor Gottes Richterstuhl treten können (Jud. v. 24), auf die Wirksamkeit Gottes zurückgeführt wird (Vgl. v. 1), so bieten auch unsere Briefe Anhalt genug, dies mit Petrus (§. 63, b.) von der Wirksamkeit Gottes durch sein Wort zu verstehen. In der Erkenntniß Christi (2, 20) haben wir ein heiliges (d. h. nach §. 177, d. Anmerk. 6 von Gott gegebenes) Gebot überkommen, das uns den Weg der Gerechtigkeit weist (v. 21). Dieses Gebot ist nämlich das Gebot Christi als des messianischen Herrn und Erretters, das uns von den Aposteln überliefert ist (3, 2) und das ebenso von Paulus nach der ihm gegebenen Weisheit in all seinen Briefen eingeschärft wird (3, 15. 16), nämlich eben jenes Gebot, uns Angesichts der erwarteten Endvollendung unbefleckt zu erhalten (3, 14). Wenn dies von Paulus schriftlich überlieferte Gebot mit dem Wort der ATlichen Schrift an Autorität gleichgestellt wird (3, 16), so wird nach 3, 2 ebenso das damit übereinstimmende von den Aposteln überlieferte Herrengebot den Weissagungen der Propheten zur Seite gesetzt und aus beiden Stellen erhellt nur, daß hier wie bei Petrus (§. 63, a.) die Verkündigung der Apostel eben solch ein Gotteswort ist, wie das Gotteswort des A. T. (Vgl. auch §. 127, b. 164, c.). Als solches wird jenes Gebot ebenso mit Gottes Kraft wirkend gedacht sein, wie das Wort des vollkommenen Gesetzes bei Jacobus (§. 69). Nur die Art, wie nach Jud. v. 20 die Selbstbewahrung in der Liebe Gottes, zu welcher im Blick auf die Erwartung der Endentscheidung aufgefordert wird (v. 21), durch das Gebet im heiligen Geist ver=

---

der sündlichen Begierde als des Charakteristicums des vorchristlichen Lebens vgl. §. 66, a. 73, d., aber auch §. 91, b.

[2]) Schon die Voranstellung der κλῆσις zeigt, daß die Begriffe der Erwählung und Berufung nicht in paulinischer Weise (§. 127, a.) fixirt sind, sondern in petrinischer Weise (§. 51, b.) denselben göttlichen Act von verschiedener Seite her bezeichnen.

mittelt gedacht ist, erinnert an die paulinische Lehre vom heiligen Geiste (Vgl. v. 19 und dazu not. d. Anmerk. 5), der im zweiten Petrusbrief nur als Princip der Prophetie erwähnt wird (1, 21).

c) Die tiefste Wurzel der christlichen Sittlichkeit bildet hier, wie in den Pastoralbriefen (§. 151, c. 155, a.), die *εὐσέβεια*; in sie wird das Wesen des wahren Lebens (1, 3 und dazu not. a.) zusammengefaßt. Die sittliche Thatkraft nämlich (*ἀρετή*) genügt nicht, wenn nicht die verständige Einsicht (*γνῶσις* im Sinne von 1 Petr. 3, 7 und dazu §. 68, c.) hinzukommt (1, 5), welche ihr die rechte Art ihrer Bethätigung vorschreibt. Auch diese hilft aber nichts ohne die Energie der Selbstbeherrschung (*ἐγκράτεια*), weil sonst die natürliche Leidenschaft die verständige Einsicht überflügelt, und ohne die Energie der Geduld (*ὑπομονή*), die durch die äußere Leidensanfechtung sich nicht hindern läßt in der einsichtigen Bethätigung der sittlichen Thatkraft (1, 6). Alle natürliche Einsicht und Stärke hilft aber nichts ohne die gottesfürchtige Gesinnung der wahren Frömmigkeit (*εὐσέβεια*: 1, 6), weil diese allein dem sittlichen Streben seinen Werth giebt. Erst diese Frömmigkeit erzeugt den normalen, gottwohlgefälligen Lebenszustand der *δικαιοσύνη*, deren Lebensweise (*ὁδὸς δικαιοσύνης*: 2, 21) das göttliche Gebot (*ἐντολὴ ἁγία* und dazu not. b.) fordert und die daher in der Endvollendung vollkommen realisirt werden muß (3, 13). Daher bilden die *εὐσεβεῖς* den Gegensatz zu den *ἄδικοι* (2, 9) und die einzelnen Erscheinungen der *εὐσέβεια* sind identisch mit den Erscheinungsformen des gottgeweihten Wandels (3, 11: *ἁγία ἀναστροφή*. Vgl. 1 Petr. 1, 14 und dazu §. 66, d.), in welchem sich die Theilnahme an der göttlichen Natur (not. a.) realisirt. Ebenso entsprechen sich in den Pastoralbriefen die *εὐσέβεια* und die *δικαιοσύνη* (§. 155, a.) und ganz analog bei Petrus die Gottesfurcht und die Gerechtigkeit (§. 66, c. d.), zumal auch hier wie dort beide keineswegs dem christlichen Leben charakteristisch sind, vielmehr schon die ATlichen Frommen *εὐσεβεῖς* (2, 9) und *δίκαιοι* (2, 7. 8. Vgl. 2, 5) waren. Eigenthümlich ist dem Christenthum nur die auf Grund des neuen Kindschaftsverhältnisses (§. 177, a.) nothwendig gewordene Bruderliebe (1, 7: *φιλαδελφία*. Vgl. §. 67, a.) und die über den Kreis der christlichen Brüder (1, 10. 3, 15) hinausgehende allgemeine Liebe (1, 7: *ἀγάπη*).

d) Der Judasbrief ist wesentlich gerichtet gegen eine innerhalb der Christengemeinde auftauchende heidnische Gottlosigkeit (*ἀσέβεια*: v. 4. 15. 18. Vgl. 2 Petr. 2, 6. 3, 7)[3]), deren Eigenthümlichkeit nach not. b. Anmerk. 1 der Wandel in den Lüsten (v. 16. 18. Vgl. 3, 3), insbesondere in den befleckenden Lüsten des Fleisches (2, 18. Vgl. 2, 10. 13. 14.

[3]) Daß auch bei Paulus die *ἀσέβεια* das Charakteristicum des Heidenthums ist, sahen wir §. 96, d. 151, c. Anmerk. 2. Der zweite Petrusbrief, der aus dem Judasbrief die Charakteristik jener Libertinisten entlehnt, scheint im Gegensatz dazu die Bezeichnung der Gottesfurcht als *εὐσέβεια* (statt des ATlich-petrinischen *φόβος θεοῦ* §. 66, c.) gewählt zu haben.

Jud. v. 7. 8. 23) und in der Habgier (2, 14. Vgl. 2, 3) — den specifisch heidnischen Sünden (§. 96, d.) — ist[4]). Mit dieser Gottlosigkeit verband sich eine sittliche Zügellosigkeit, die sich an kein Gesetz gebunden achtete (2, 7: *ἡ τῶν ἀθέσμων* — vgl. 3, 17 — *ἐν ἀσελγείᾳ* — vgl. 2, 2. 18 — *ἀναστροφή*) und zwar eine grundsatzmäßige; denn wenn diese Libertinisten die göttliche Gnade (§. 177, a.) zur *ἀσέλγεια* verkehrten (Jud. v. 4), so müssen sie in ihrem Gnadenstande die Berechtigung zu solcher Licenz gefunden haben und aus v. 19 erhellt, daß sie als die wahren Pneumatiker sich dieselbe zusprachen[5]). Sofern nun der Christ dem Gebote Christi als seines Herrn folgen soll (not. b.), kann dieser Libertinismus auch als Verachtung und Verleugnung der Herrschaft Christi charakterisirt werden (v. 4. 8. Vgl. 2, 1. 10), dem darum die Berufenen als treue Unterthanen bewahrt werden (v. 1 und dazu §. 177, a.); sofern derselbe aber zugleich unter die Gewalt des Teufels bringt, als lästerliche Geringschätzung der dämonischen Majestäten (*δόξαι*: v. 8—10. Vgl. 2, 10. 11). Erst im zweiten Petrusbrief aber erscheint dieser Libertinismus ausdrücklich als Verkündiger einer falschen Freiheit (2, 17—19), der sich auf mißverstandene oder verdrehte Aussprüche Pauli und des A. T. stützt (3, 16). Der Verfasser befürchtet, daß sich in Zukunft diese falsche Freiheitslehre zu einer förmlichen Theorie (*αἵρεσις*) ausbilden und eine höchst erfolgreiche, seelengefährliche Propaganda machen werde (2, 1—3. Vgl. §. 159, b.); denn wie einst im Volke falsche Propheten aufstanden, so wird es auch in dem NTlichen Gottesvolk (Vgl. §. 51, a.) an falschen Lehrern (*ψευδοδιδάσκαλοι*: v. 1) nicht fehlen (Vgl. §. 36, b.). Vielleicht ist im Blick auf diese keimende Irrlehre ähnlich wie in den Pastoralbriefen (§. 150, d.) das Christenthum mit Vorliebe als *ἐπίγνωσις* gefaßt (§. 177, a.).

---

[4]) Zu diesen fleischlichen Lüsten gehört auch die Schwelgerei, durch welche die Libertinisten die Liebesmahle entweihten (Jud. v. 12. Vgl. 2, 13). Anfänge davon fanden wir schon in der Corinthergemeinde (§. 118, d.). Uebrigens steht σάρξ in unseren Briefen überall nur im eigentlichen (2, 10. 18. Jud. v. 7. 8. 23), nie in dem specifisch paulinischen Sinne.

[5]) Wenn sie in dieser Stelle als die Unterschied machenden (οἱ ἀποδιορίζοντες) bezeichnet werden, so erhellt aus dem Folgenden, daß sie eben zwischen Psychikern und Pneumatikern unterschieden und sich zu den letzteren zählten, während der Verfasser behauptet, daß sie gerade Psychiker seien, die in Wahrheit den Geist als das höhere Lebensprincip noch gar nicht haben, weil sie sich ganz dem natürlichen Triebleben hingaben. Es scheint hier also ψυχή im Gegensatze von πνεῦμα wesentlich im paulinischen Sinne (§. 94, d.) genommen zu sein, während 2, 8. 14 die ψυχή noch ganz wie bei Petrus (§. 60, c.) und überall im urapostolischen Lehrtropus (§. 73, b. 176, d. Anmerk. 5. Vgl. §. 29, d.) die Seele als Trägerin des höheren Lebens im Menschen bezeichnet. Das Herz ist auch hier das Centralorgan im Menschen, in welchem ebenso die Erkenntniß (1, 19) wie die Begierde (2, 14) ihren Sitz hat.

§. 179. Das Endgericht und die Endvollendung.

Alle Gottesgerichte der Vergangenheit sind nur ein Vorbild des Strafgerichts, das am großen Tage des Herrn allen Gottlosen, auch denen der Vergangenheit erst definitiv das Verderben bringt. a) An diesem Tage geht nämlich die gegenwärtige Welt im Feuer unter, das die dem Verderben der Welt verfallenen mit dahinrafft. b) Bei seiner Parusie, die nur aufgeschoben ist, um den Christen Raum zur Buße zu lassen, erscheint Christus als der Erretter von diesem Verderben. c) Es beginnt dann sein ewiges Reich in der neuen Welt, in das die tugendeifrigen Christen zum Lohne eingehen, um dort als Gerechte ewig zu leben.

a) Indem Judas die Weissagung des Henochbuchs von dem göttlichen Gerichte (v. 14. 15) mit auf die *ἀσεβεῖς* seiner Gegenwart (§. 178, d.) bezieht (*ἐπροφήτευσεν καὶ τούτοις*), kann er sagen, daß die Libertinisten schon vorlängst beschrieben seien für dieses Urtheil (v. 4), welches sie nämlich als *ἀσεβεῖς* dem Strafgerichte Gottes überweist, und fortan nicht müde wird, sie dem endlichen Verderben preiszugeben (2 Petr. 2, 3). Ein Typus (Vgl. §. 102, c.) dieses Endgerichts ist zunächst der leibliche Tod, welchem die aus Aegypten errettete Generation des Volkes Israel verfiel, weil sie ihres Unglaubens wegen zum zweiten Male nicht errettet wurde (Jud. v. 6), und ebenso der gewaltsame Tod, welchen die Zeitgenossen Noahs in der großen Fluth fanden (2, 5. Vgl. §. 60, a.). Das Verderben (*ἀπώλεια*), das am Gerichtstage der Gottlosen wartet (3, 7. 9. 16. Vgl. 2, 1), ist also, wie §. 38, b., zunächst als ein gewaltsames Ende gedacht (Vgl. §. 76, d.), und dieses Verderben schlummert nicht (2, 3); es ist gleichsam jeden Augenblick wach und bereit, über sie hereinzubrechen, ja sie sind ihm bereits verfallen, wie die Rotte Kora einem jähen Untergange verfiel (Jud. v. 11). Ein noch bestimmteres Vorbild dieses Gerichtes ist der Untergang Sodoms und Gomorrha's (2, 6: *ὑπόδειγμα μελλόντων ἀσεβεῖν*), sofern diese Städte in einem unauslöschlichen Feuer unter dem sie bedeckenden Meere fortbrennen (Jud. v. 7). Hienach ist also das Verderben, wie §. 38, c. 176, b., unter dem Symbol des Feuers als ein Zorngericht Gottes gedacht. Endlich hat das vorbildliche Gottesgericht selbst die Engel nicht verschont, die nach Gen. 6 widernatürliche Unzucht mit den Menschentöchtern trieben und dafür in dem Strafort des Hades (*ταρταρώσας*) mit ewigen Banden gebunden und mit tiefer Finsterniß bedeckt sind (Jud. v. 6. 2, 4). Hier ist das Verderben als dunkelste Finsterniß d. h. als tiefste Unseligkeit (§. 38, c.) gedacht, wie Jud. v. 13, wo die Libertinisten als Irrsterne geschildert werden, denen das Dunkel der Finsterniß für ewig aufgespart ist (Vgl. 2, 17). Alle diese Gerichtsacte sind nämlich nur vorläufige; die sündigen Engel (Jud. v. 6), wie alle Gottlosen (2, 9. 4), sind an ihrem gleichsam provisorischen Strafort (Vgl. §. 38, a.) nur aufbewahrt auf das Gericht des

großen Tages d. h. des Gerichtstages, welcher hier noch in alt-prophetischer Weise der Tag des Herrn heißt (ἡμέρα κυρίου 3, 10. 12. Vgl. §. 36, c. 45, c.), weil Gott an ihm mit seinen Engelmyriaden (Vgl. Hebr. 12, 22 und dazu §. 169, b.) als der Weltrichter erscheint (Jud. v. 14. 15), vor dessen Majestät Alle stehen werden, um von ihm ihr definitives Urtheil zu empfangen (Jud. v. 24).

b) Das Verderben, welches der Gottlosen wartet (not. a.), wird noch auf eigenthümliche Weise dargestellt, wenn die Wiedergeborenen der in der Welt herrschenden φθορά entflohen sind (1, 4 und dazu §. 178, b.), während die, welche gleichsam nur instinktmäßig (φυσικῶς) wie die unvernünftigen Thiere sich auf die irdischen Dinge verstehen, indem sie dieselben zu Genußmitteln verwenden, dadurch der diesen Dingen bestimmten φθορά verfallen (ἐν τούτοις φθείρονται: Jud. v. 10. Vgl. 2, 12. 19). Der gegenwärtige Weltbestand ist also der φθορά verfallen und darum selbst dem Untergange bestimmt, eine Lehre, die wir auch bei Paulus fanden (§. 139, b.). Die eigenthümliche Art, wie sich der Verfasser diesen bevorstehenden Weltuntergang näher denkt, hat man unnöthiger Weise aus zeitgenössischen Philosophemen zu erläutern gesucht. Ganz nach dem Bericht der Genesis denkt er 3, 5 Himmel und Erde in ihrer ursprünglichen Gestalt auf das Schöpferwort Gottes aus den Wassern des Chaos (Gen. 1, 2) hervorgegangen und zwar so, daß die Entstehung des Himmels durch die Scheidung der Wasser (Gen. 1, 7. 8), die Entstehung der Erde durch die Sammlung der Wasser (Gen. 1, 9. 10) vermittelt war. Diese alte Welt ist durch das Wasser der Fluth untergegangen (3, 6, vgl. 2, 5) und die jetzige Weltgestalt ist durch das Verheißungswort Gottes (Gen. 9, 11) gegen eine neue Sündfluth geschützt (3, 7). Soll dennoch auch sie untergehen, so bleibt nur noch das Feuer übrig, als das Element, welches ihr diesen Untergang bringen wird, und da nach not. a. auf Grund ATlicher Schilderungen das Zorngericht Gottes als ein verzehrendes Feuer gedacht war, so lag es nahe, den am Tage des Gerichts erfolgenden Weltuntergang durch das Feuer im eigentlichen Sinne vermittelt zu denken, für welches also gleichsam die jetzige Weltgestalt aufgespart ist (3, 7). Am Tage des Herrn werden die Himmel sich brennend auflösen und zischend vergehen, ihre festen Grundbestandtheile, wobei vielleicht an die Gestirne gedacht ist, in der Gluth zerschmelzen und die Erde sammt ihren Werken verbrennen (3, 10. 12). Da nun an demselben Tage das Verderben der Gottlosen eintritt (3, 7) und nach 3, 12 um des Anbruchs des Gerichtstages (not. a.) willen der Weltuntergang erfolgt, so liegt hier ganz deutlich die Vorstellung zu Tage, daß der Weltuntergang selbst die Gottlosen dahinrafft (Vgl. §. 176, b. mit §. 38, b. 36, c.) und sie dem Verderben als dem Tode, aus welchem es keine Errettung mehr giebt (38, d.), überliefert.

c) Der Tag des Gerichts (not. a.) und des Weltunterganges (not. b.) ist unfehlbar zugleich der Tag der Parusie Christi, welche die Apostel nach 1, 16 verkündigen (Vgl. §. 177, b.), weshalb seine Ankunft auch 3, 12 mit diesem technischen Ausdruck (§. 76, c.

85,* a. 138, a.) bezeichnet wird. Christus aber erscheint als der Erretter (§. 177, c.), wie bei Petrus (§. 60, b.) und im Hebräerbrief (§. 176, c.), oder wenigstens, wie Jud. v. 25, als der Mittler der Errettung vom Gericht und Weltuntergange, der zwar auch die Gerechten hinwegraffen muß, aber doch so, daß sie unmittelbar durch die Auferweckung zum höheren Leben davon errettet werden (Vgl. §. 37, c.). Diese Errettung ist es, die allen Christen gemeinsam ist (Jud. v. 3), deren Vorbild die Errettung Israels aus Aegypten bildet (v. 5) und die man selbst den Verführten noch ermöglichen kann, indem man sie wie einen Brand aus dem Feuer reißt (v. 22). Es ist mit Unrecht von Baur, S. 319. 320 behauptet, daß unser Brief bereits ein völliges Verzichten auf die Parusiehoffnung in ihrer ursprünglichen Form zeigen soll. Wenn Judas die apostolische Weissagung von frivoler Sittenlosigkeit, die ἐπ' ἐσχάτου τοῦ χρόνου d. h. am Ende der vormessianischen Weltperiode auftreten werde, wie sie auch 2 Tim. 3 sich findet (Vgl. §. 157, a.), auf die Libertinisten seiner Gegenwart bezieht (v. 17. 18), so erhellt daraus, daß er bereits in dieser Endzeit zu stehen meint. Auch für den zweiten Petrusbrief ist diese Endzeit bereits angebrochen, wie für Petrus (§. 45, a. 54, a.) und den Hebräerbrief (§. 165, c.), ja bereits weit vorgeschritten, da er bei der Reproduction jener Weissagung dieselbe ausdrücklich auf die letzten Tage dieser Endzeit bezieht (3, 3: ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν). Er erwartet nach ihr für diese Tage vor Allem frivole Spötter, welche das Kommen der Parusie überhaupt in Zweifel ziehen werden, weil es in der ersten christlichen Generation, in welcher man es erwartete, nicht eingetroffen und demnach überall eine Ummwandlung der gegenwärtig schon so lange bestehenden Weltgestalt nicht mehr zu erwarten sei (3, 3. 4. Vgl. §. 159, b.). Richtet der Verfasser gegen den zu erwartenden letzteren Einwand seine Belehrung über den bevorstehenden Weltuntergang im Verhältniß zu dem Untergange der alten Welt in der Sündfluth (not. b.), so macht er gegen ersteren geltend, daß nach Psalm 90, 4 das göttliche Zeitmaß ein anderes sei als das menschliche und Gott also nicht an eine nach menschlichem Zeitmaß gesetzte Bestimmung über die Parusie gebunden sein könne (3, 8). Die Polemik gegen solche voraussichtliche Zweifel war aber um so nothwendiger, als man bereits in der Gemeinde über eine Verzögerung der Parusie zu klagen begann (v. 9). Der Verfasser wendet gegen diese Klage ein, daß der Aufschub der Parusie keine Verzögerung, sondern ein Werk der Langmuth Gottes sei, welcher die abfälligen Christen zur Sinnesänderung (Vgl. §. 24. 46, a. 175, a.) führen und so vor dem Verderben erretten wolle (v. 9). Wenn also Gott nach seiner Langmuth der gesunkenen Christenheit durch den Aufschub des Gerichts noch Zeit zu einer zweiten Buße gelassen hat, wie einst dem Volk Israel zu seiner ersten Buße (§. 48, b.), so sollen sie die Langmuth Gottes für den Grund ihrer Errettung halten (3, 15) und das Kommen des Herrentages selbst dadurch beschleunigen, daß sie durch einen heiligen Wandel ein ferneres langmüthiges Warten auf ihre Sinnesänderung unnöthig machen (v. 12). Kommen aber wird der Tag des Herrn gewiß und

zwar unverhofft wie ein Dieb in der Nacht (3, 10. Vgl. §. 36, a. 85, c.), so daß auch hier von allen Seiten erhellt, wie das nahende Ende das Motiv des christlichen Tugendstrebens ist (§. 178, b.).

d) Mit der Parusie beginnt das ewige Reich Christi (1, 11. Vgl. §. 157, b.), und der Eintritt in dasselbe wird nach dem Grundsatz der Vergeltungslehre (§. 35, b. 65, b. 76, b.) schon durch den Ausdruck als äquivalenter Lohn dargestellt (ἐπιχορηγηθήσεται) dafür, daß der Christ das Seinige gethan hat (v. 5: ἐπιχορηγήσατε), um seine Erwählung festzumachen (v. 10 und dazu §. 178, b.). Andererseits ist das Verderben der Gottlosen der Lohn ihrer Ungerechtigkeit (2, 13), den sie dafür empfangen, daß sie wie Bileam um irdischen Genusses willen gesündigt, weil sie den Lohn der Ungerechtigkeit liebten (2, 15. Vgl. Jud. v. 11). Wie aber nach §. 35, d. die Größe der Strafe abhängt von der Größe des Antriebes, den einer hatte die Schuld zu vermeiden, so wäre es den rückfälligen Christen besser, den Weg der Gerechtigkeit (§. 178, c.) nie erkannt zu haben, weil nun, wo das letzte mit ihnen ärger geworden als das erste (Vgl. Matth. 12, 45), ihre Strafe nur schwerer sein kann (2, 20. 21). Uebrigens sind auch die Christen im Gericht keineswegs von allen Mängeln frei und erwarten darum in demselben die Barmherzigkeit ihres Herrn Christus (Jud. v. 21), welche sie erretten wird (Vgl. Jac. 2, 13 und dazu §. 76, b.). Das ewige Reich Christi aber beginnt auf Grund der Verheißung (§. 177, b.) in dem neuen Himmel und der neuen Erde, in denen Gerechtigkeit wohnt, also das höchste Ideal realisirt (3, 13) und das ewige Leben ihnen zu Theil wird (Jud. v. 21). Das vollendete Reich ist also auch hier kein irdisches, da die gegenwärtige Weltgestalt ja verschwunden ist (Vgl. §. 37, b, 139, b. 176, d.). Vom Gesichtspunkt dieser Zukunftsaussicht erscheint das irdische Leben als ein Wanderleben, wie bei Petrus (§. 59, c. Vgl. §. 176, d.); unser Leib als ein Wanderzelt, das wir abbrechen, um zur ewigen Heimath einzugehen (1, 13. 14. Vgl. 2 Cor. 5, 1. 4. 6. 8).

Dritter Abschnitt.

Die johanneische Apocalypse.

Sechstes Capitel.

Das apocalyptische Zukunftsbild.

Vgl. [illegible] Apocalyptische Studien, in den Studien und Kritiken. 1869, 1.

---

§. 130. Die Vorboten der Wiederkunft Christi.

Die Apocalypse will die nächste Zukunft verkündigen, deren Mittelpunkt das unmittelbar bevorstehende Kommen Christi zum Gericht bildet. a) Als Vorboten bezeichnet sie eine Reihe vorläufiger Zorngerichte, welche über die ungläubige Welt ergehen und dieselbe, freilich vergeblich, zur Buße zu erwecken versuchen. b) Auch die Gläubigen aber, die vor diesen Plagen bewahrt bleiben, haben schwere Versuchungen zu bestehen und noch viele von ihnen werden als Märtyrer fallen. c) Inzwischen ist auch die Zeit der Heidenherrschaft über Israel gekommen, von welchem nach neuen Bußmahnungen und neuen Gottesgerichten wenigstens ein Rest gerettet wird. d)

a) Die Apocalypse ist das Zukunftsbuch des Christenthums. Der Verfasser hat gesehen, was nach diesem geschehen wird (4, 1) und schreibt es nieder auf Befehl Christi (1, 19). Es ist aber nicht eine ferne Zukunft, über welche sie Aufschluß ertheilen will, sondern eine unmittelbar nahe (1, 1. 22, 6: ἃ δεῖ γενέσθαι ἐν τάχει. Vgl. Luc. 18, 8 und dazu §. 36, a.), die Erfüllung ihrer Weissagung steht unmittelbar bevor (1, 3. 22, 10: ὁ καιρὸς ἐγγύς). Damit fallen von selbst alle Deutungen der Apocalypse, wonach dieselbe eine Jahrtausende lange Entwicklung in den Blick gefaßt haben soll, mag man dieselbe nun als eine welt- oder kirchen- oder reichsgeschichtliche denken. Wie eine solche Weissagung völlig isolirt dastünde inmitten der übrigen, völlig andersartigen biblischen Weissagung, so stünde sie auch halt- und bodenlos inmitten ihrer Zeit. Den Mittelpunkt der apocalyptischen Zukunftsaussicht bildet nämlich, wie überall im N. T., das Kommen Christi, mit welchem das Ende da ist (ἄχρις οὗ ἂν ἥξω: 2, 25 = v. 26: ἄχρι τέλους), und zwar sein Kommen in den Wolken, wie es

Daniel (7, 13) und Sacharja (12, 10) verkündet (1, 7. Vgl. §. 22, b. 85, b.), welches, wie das Heulen der Erdbewohner zeigt, das Gericht bringt [1]). Da nun alle NTlichen Schriftsteller dieses Kommen Christi als nahe bevorstehend denken, so wäre es unbegreiflich, wie unser Buch davon eine Ausnahme machen sollte. Allerdings lehrt dasselbe, daß Christus unerwartet komme, wie der Dieb in der Nacht (3, 3. 16, 15. Vgl. §. 36, a. 85, c. 179, c.), aber ebenso bestimmt sagt es, daß er bald komme (3, 11. 22, 7. 12. 20: *ἔρχομαι ταχύ*), daß also das Ende unmittelbar bevorstehe. In den kurzen Zwischenraum zwischen der Gegenwart und dieser nahen Zukunft muß also alles fallen, was die Apocalypse verkündigen will.

b) Im unmittelbaren Anschluß an die Weissagung Christi (§. 36, b.) läßt die Apocalypse in dem Siegelgesicht aus dem von Christo selbst geöffneten Zukunftsbuch als Begleiter des zum Siege ausziehenden Christus (6, 1. 2) zuerst drei allegorische Gestalten hervorgehen, welche die von ihm angegebenen Vorzeichen seiner Wiederkunft repräsentiren: Krieg, Hungersnoth, Pest (6, 3—8), und aus dem sechsten Siegel das Erdbeben und die von ihm als Beginn des Weltunterganges geschilderten Himmelszeichen (6, 12—14), welche von den Erdbewohnern als Vorboten des nahen Gerichtes aufgefaßt werden (v. 15—17) [2]). Nähere Aufschlüsse über diese Vorboten der Wiederkunft bringen erst zwei spätere Gesichte. In dem Posaunengesicht sind es große Plagen nach Art der ägyptischen, welche über die Erdbewohner ergehen (8, 6—13. 9, 1—19). Dieselben sind einerseits als vorläufige Gottesgerichte gedacht, und namentlich die beiden letzten und größten, die höllischen Heuschrecken und das dämonische Reiterheer, sind in phantastischer, Grauen erweckender Weise als solche ausgemalt, sie bringen über die Erdbewohner Qual (9, 5. 6) und Tod (9, 18). Von der anderen Seite aber sind diese Plagen ein letzter, wiewohl vergeblicher Versuch, die Welt zur Buße zu bewegen (9, 20. 21), insofern ein *πειρασμός* (3, 10), in welchem Gott prüft, ob sie noch zur Buße zu erwecken sind. Noch ausdrücklicher sind diese Plagen (16, 2—11) in dem Schalengesicht (15, 1. 3. 4. 7. 16, 1. 5—7) als göttliche Zornverhängnisse dargestellt, aber auch hier sind sie nicht bloß als Gerichte (Vgl. Meßner, S. 366) gedacht, sondern es ist vorausgesetzt, daß sie die Erdbewohner hätten zur Buße führen können und sollen, obgleich sie es nicht gethan (16, 9. 11. Vgl. v. 21). Selbst der Fall Babels, das letzte dieser Gerichte (§. 181, d.), soll noch die Erdbewohner zur Buße erwecken (14, 6—11). Diese sich immer steigernden Gerichte (Vgl. 16, 3 mit 8, 8. 16, 4 mit 8, 10. 16, 10 mit 8, 12) sind also die von Christo geweissagten Vorboten der Wiederkunft.

c) Wie einst das Volk Israel von den ägyptischen Plagen nicht

[1]) Von diesem letzten Kommen ist vielleicht zu unterscheiden, wenn einzelne vorläufige Strafgerichte so dargestellt werden, daß er kommt und sie ausführt (2, 5).

[2]) Wie dieses Siegelgesicht völlig auf der Weissagung Christi beruht, zeigt, daß auch die Scene, welche die Eröffnung des fünften Siegels bringt (6, 9—11) nur eine Illustration von Luc. 18, 2—8 ist (Vgl. §. 36, b.).

berührt wurde, so treffen die vorläufigen Gottesgerichte (not. b.) die Christen nicht (9, 4), ausdrücklich werden dieselben mit einem Siegel als solche bezeichnet, die davor bewahrt bleiben (7, 2. 3). Dagegen stehen ihnen andere schwere Prüfungen bevor. Daß die Christen in den letzten Tagen schwere Drangsale (θλῖψις: 1, 9. 2, 9. 10. 7, 14) zu bestehen haben werden, ist auf Grund der Weissagung Christi (§. 36, b.) allgemeine apostolische Lehre (§. 60, d. 138, c.). In welcher Weise dieselben gedacht werden, hängt von der Zeitstellung des Apocalyptikers ab, in welcher die Weltmacht mit roher Gewalt den Kampf wider das Christenthum begonnen hatte (§. 160, a.). Schon war das Blut vieler Märtyrer geflossen (6, 10. 16, 6. 18, 20. 24. 19, 2. 20, 4), aber es muß die Zahl derselben noch voll gemacht werden (6, 11) in dem Kampf, welchen der Satan wider die Christen führt (12, 17. 13, 7. 10. 15). Das ist für die Christen die Stunde der Prüfung (3, 10), welche in den Plagen über die ungläubige Welt ergeht (not. b.). Wenn die Gläubigen also auch vor dieser Prüfung bewahrt werden, so können sie doch nicht vor der Leidensprüfung überhaupt bewahrt bleiben und zahllose Märtyrer werden einst den Richterstuhl Gottes umstehen und den Lohn ihrer Treue (2, 10) empfangen (7, 9—17).

d) Während das Heidenthum im Ganzen und Großen unbußfertig dem Gerichte entgegenreift (not. b.), hat das Volk Israel noch eine Zukunft. Zwar die Einnahme Jerusalems durch die Heiden steht bereits außer Frage (11, 1. 2); die Annahme, daß der Verfasser die Errettung des eigentlichen Tempelhauses gehofft habe, ist Angesichts der Weissagung Christi (§. 36, b.) unmöglich und sie läßt sich exegetisch nicht begründen, da bei der eigentlichen Erklärung dieser Worte nicht nur das Tempelhaus, sondern auch die jüdische Priesterschaft (οἱ προςκυνοῦντες ἐν αὐτῷ) verschont bleiben müßte. Es kann darum der Tempel Gottes in Jerusalem (11, 1) nur die gläubige Judengemeinde (Vgl. §. 184, a.) daselbst sein, die schon Christus zur schleunigen Flucht aufgefordert hatte (Matth. 24, 16) und die nun vor diesem Zorngericht über Israel bewahrt wird, wie nach not. c. die Gesammtgemeinde vor den Zorngerichten über die Heidenwelt. Der Vorhof dagegen oder die ungläubige Judengemeinde wird der Heidenherrschaft preisgegeben (11, 2), welche nach dem Typus der danielischen Unglückszeit (Dan. 7, 25. 12, 7) $3^1/_2$ Jahre dauert. Die Katastrophe Jerusalems ist also nicht mehr das unmittelbare Signal zur Wiederkunft wie §. 36, b., die Zeit der großen Trübsal, welche nach Matth. 24, 21 die Gläubigen zu erwarten haben (7, 14 und dazu not. c.), fällt nicht mehr zusammen mit dieser Katastrophe, sondern beginnt mit ihr und diese Zeit ist Israel noch als eine Bußfrist gegönnt. So gewiß nämlich diese Heidenherrschaft ein Gottesgericht über Israel ist, so hat sie doch wie die Plagen (not. b.) zugleich den Zweck Israel zur Buße zu führen. Daher sendet Gott in dieser Zeit noch zwei Propheten, gleich Moses und Elias, die freilich wie der letzte Gottgesandte von den Heiden getödtet, aber auferweckt und zum Himmel erhöht werden (11, 3—12). Wenn nun das letzte Gottes-

gericht (Vgl. 6, 12) hereinbricht, dann wird zwar immer noch ein großer Theil des Volkes zu Grunde gehen; aber die Uebrigen werden Buße thun (11, 13). Der Apocalyptiker wagt nicht mehr wie Paulus (§. 131) auf die endliche Gesammtbekehrung Israels zu hoffen; aber gemäß der altprophetischen Verheißung (Jes. 1, 9. 10, 22. 23. Vgl. Röm. 9, 27—29) wird doch ein Rest Israels gerettet werden. Auch in der Diaspora hofft er noch auf Judenbekehrungen (3, 9).

§. 181. Die apocalyptische Berechnung des Endes.

Die gottfeindliche Macht, welche während der letzten Trübsalszeit die Christen verfolgt, ist das römische Imperium, wie es nach dem Fall des älteren Cäsarengeschlechts durch die Erhebung der Flavier zur Kaiserwürde wiederhergestellt ist. a) Im Bunde mit ihr steht das Pseudoprophetenthum, das die Erdbewohner bewegt, dem römischen Imperium zu huldigen und auch die Christen zu heidnischer Unsittlichkeit verführt. b) Mit dem Ablauf der siebenköpfigen Herrscherreihe ist nun die dem römischen Imperium bestimmte Entwicklung vollendet; der achte, der dann noch kommt und in Domitian bereits in Aussicht steht, kann nur noch die letzte Verkörperung des Antichristenthums sein. c) Er wird mit seinen Thronhelfern selbst die Welthauptstadt zerstören und so das Signal zur Endkatastrophe geben. d)

a) Die gottfeindliche Weltmacht, welche die große Trübsal über die Gläubigen herbeiführt (§. 180, c.), ist dieselbe, welche in der Heidenherrschaft über Jerusalem sich darstellt und dort die Gottgesandten tödtet (§. 180, d.), also das dermalige Weltreich, repräsentirt durch das römische Imperium. Dieses erscheint darum schon 11, 7 als das Thier aus dem Abgrunde. Näher wird es 13, 1. 2 geschildert als ein Ungeheuer, das aus dem Meer im Westen aufsteigt, weil Rom nach jüdischer Anschauung auf den Inseln des Meeres liegt, und in seiner Gestalt die Gestalten der 4 Thiere, welche bei Daniel (Capitel 7) die ungöttlichen Weltreiche darstellen, vereinigt, weil es ja als die gesteigertste Erscheinungsform derselben erkannt werden soll, welche die Macht und Herrschaft aller in sich vereinigt. Eben darum trägt es auch von vornherein alle 7 Häupter der danielischen Thiergestalten, deren drei je eins haben, während eins 4 Häupter hat, und auch die 10 Hörner aus Dan. 7, 24 dürfen ihm nicht fehlen. Letztere repräsentiren dem Apocalyptiker die Statthalter in den Provinzen, die am Ende mit königlicher Machtvollkommenheit auftreten und darum Königsbinden tragen, erstere die Träger des Imperium selbst, die bekanntlich das Diadem nicht annahmen, wohl aber den Namen der Lästerung (Augustus-σεβαστός), der nach der Auffassung des Apocalyptikers auf göttliche Verehrung deutet. Diesem Thiere hat der Satan alle seine Macht und Herrschaft über die Welt verliehen. Allerdings hat dieses Thier durch den Tod eines seiner Häupter (Nero's) eine Todeswunde empfangen (13, 3. 12. 14), indem es nach dem Sturz des

[illegible] während der Kämpfe des Interregnums [illegible] Imperium nicht mehr zur alten Kraft und zu [illegible]; aber diese Todeswunde ist durch die [illegible] zum Imperium geheilt, und die so wiederherge- [illegible] einmal die Christen verfolgt hat, empfängt [illegible] Macht, die Heiligen zu verfolgen (13,4—8),[1] [illegible] Stadt zu herrschen (§. 180, c. d.). Die Wieder- [illegible] Imperium, die mit dem Falle Jerusalems zeitlich un- [illegible] ist also der Anfang der letzten großen Trüb- [illegible] der Zahlensymbolik der Apocalypse nicht auf 3½ [illegible] rechnet, sondern nur nach dem Typus der danielischen [illegible] eine solche charakterisirt wird.

[illegible] Bunde mit dem ersten Thiere (not. a.) erscheint 13, 11 [illegible] durch seine zwei Lammeshörner eine Art Gegenbild [illegible] sich aber durch seine dämonische Sprache ebenfalls als [illegible] Satan kennzeichnet. Es verführt die Erdenbewohner [illegible] Lügenwunder, die Weltmacht anzubeten (v. 12. 14. 16). Die [illegible] bezeichnet es selbst wiederholt als den Pseudopropheten [illegible] 19, 20) d. h. als den Repräsentanten des falschen Propheten- [illegible] das zunächst als die geistige Macht erscheint, durch welche das [illegible]gestellte römische Imperium die heidnische Welt für sich ge- [illegible]. Zu Grunde liegt dieser Anschauung wohl die Thatsache, daß Vespasian mit Hülfe heidnischer Orakel und Wunderzeichen das Imperium erlangt hatte, also durch die Macht heidnischen Gaukler- wesens das Imperium restaurirt war (not. a.). Schon Christus hatte aber auch die Gläubigen vor falschen Propheten gewarnt (Marc. 13, 22) und von falschen Messiassen geweissagt (Matth. 24, 5 und dazu §. 36, a.). Paulus hatte den jüdischen Pseudomessias zugleich als die höchste Verkörperung dieses Pseudoprophetenthums gedacht (§. 84, c.). Der zweite Petrusbrief hatte in dem Auftreten der falschen Freiheitslehre bereits das Nahen des Pseudoprophetenthums der letzten Zeit ge- muthmaßt (§. 178, d. 179, c.). Auch unser Buch kennt eine satanische Pseudoprophetie (2, 20. 24. Vgl. v. 2), welche die Christenheit zu heidnischem Libertinismus verführt. Wenn daher auch in dem Ge- sichtskreise, in welchem unser Prophet sich vorzugsweise bewegt, die Pseudoprophetie vor Allem auf heidnischem Boden wirksam ist, so

[1]) Die hergebrachte Auslegung, welche bei der Heilung der Todeswunde an die Wiederkunft des gestorbenen Nero denkt, übersieht, daß nirgends von der Heilung des geschlachteten Hauptes, sondern von der Heilung der Todeswunde, welche das Thier durch diese Schlachtung empfangen hat, die Rede ist, daß ferner die Identifi- cirung des Hauptes mit dem Thiere, das wie bei Daniel einen Collectivbegriff repräsentirt, die ganze Allegorie des Apocalyptikers verwirrt und daß das Auftreten des letzten Herrschers die Endkatastrophe unmittelbar herbeiführt, während dem Thiere nach der Heilung der Todeswunde noch eine Frist von 3½ Jahren gegeben wird. Unmöglich kann daher die Deutung des Zahlenräthsels (13, 18), welche die Zahl 666 auf Nero bezieht, richtig sein, wie sie denn auch dem griechischen Sprachcharakter und Leserkreise der Apocalypse durchaus widerspricht.

können doch diese Erscheinungen innerhalb der Christenheit davon nicht ausgeschlossen gedacht werden, sofern sie die Gläubigen zu heidnischer Unsittlichkeit verführen und sie dadurch ebenfalls bewegen, der Weltmacht zu huldigen.

c) Wenn es heißt, daß das Thier war und nicht ist und wiederkommen wird aus dem Abgrunde, um ins Verderben zu gehen (17, 8), so kann dies nicht auf die Wiederkunft Nero's bezogen werden, der v. 10 deutlich als eines der Häupter erscheint und zwar als gestorben, während das Thier selbst auch während seines (relativen) Nichtseins von den Erdbewohnern gesehen wird (v. 8), also vorhanden sein muß, sondern nur darauf, daß das Thier in seiner gegenwärtigen Gestalt d. h. das römische Imperium unter der milden Regierung seines Trägers Vespasian die antichristliche Qualität, die es einst unter der Regierung des Christenverfolgers Nero hatte, nicht hat, aber dieselbe wieder annehmen und dann sofort dem Verderben verfallen wird. Hieran eben schließt sich ganz nach der Weise der jüdischen Apocalyptik (§. 160, a.) die apocalyptische Combination des Verfassers, wodurch er die bevorstehende Entwicklung der gottfeindlichen Weltmacht in ihren noch rückständigen Momenten zu enträthseln sucht. Die Siebenzahl der Häupter des Thieres ist durch Daniel gegeben (not. a.), das Zusammentreffen derselben mit der Zahl der sieben Hügel, auf welchen das Weib d. h. die Welthauptstadt thront (17, 5. 6. Vgl. v. 9), ist dem Verfasser vollends ein Zeichen, daß dem Thiere, welches das Weib trägt (17, 3), d. h. dem Imperium, welches Rom zur Welthauptstadt macht, eine Reihe von sieben Herrschern bestimmt ist. Nun sind nach v. 10 fünf dieser Häupter d. h. die fünf ersten Kaiser aus dem alten Cäsarengeschlecht bereits gefallen. Da die Kaiser des Interregnums, während dessen das Thier an der Todeswunde litt (not. a.), natürlich nicht mitgezählt werden können, ist der sechste gegenwärtig regierende Vespasian. Ihm folgt, da ja mit Vespasian ein neues Kaiserhaus zu Bestand gekommen, als siebenter sein Sohn Titus, der aber, da das Ende nahe ist, nur kurze Zeit regieren kann. Soll dann nach Dan. 7, 24 noch ein achter kommen, so kann das nur die letzte Personification des Thieres selbst sein, in welchem die antichristliche Qualification desselben wieder ganz zur Erscheinung kommt, und auch den Träger dieser das Imperium zum Gericht reif machenden und so das Ende unmittelbar herbeiführenden Entwicklung sieht der Verfasser bereits in dem zweiten Abkömmling des neuen Kaiserhauses, in Domitian (v. 11).*) Eben darin, daß so alle geschichtlichen Gestalten,

*) Die Deutung auf Nero, die ohnehin die Motive dieser apocalyptischen Combination ganz undurchsichtig macht, ist auch hier dadurch ausgeschlossen, daß der achte nicht als einer von den sieben, sondern als aus den sieben (nämlich von Vespasian) abstammend bezeichnet wird, worin für den Verfasser nicht etwa eine genealogische Notiz liegt, sondern die Hinweisung darauf, daß jener achte, welcher die Incarnation des Antichristenthums sein wird, schon als Abkömmling des neuen Kaiserhauses in seinem Gesichtskreise steht. Eine Erinnerung an diese richtige Deutung der Apocalypse hat sich noch in dem seltsamen Irrthum des Irenaeus erhalten, wonach dieselbe unter (statt: mit Beziehung auf) Domitian geschrieben sein soll.

die in dem Gesichtskreise des Apocalyptikers liegen, in dem von der Weissagung vorangedeuteten Gange der Entwicklung ihre Verwendung finden, sieht derselbe die Bürgschaft dafür, daß mit der höchsten Verwirklichung des antichristlichen Princips in dem dritten der Flavier das Ende kommen wird.

d) Wie einst der Fall Jerusalems das Signal zu der Endkatastrophe sein sollte (§. 36, b.), so ist es jetzt, wo jener am Beginne der letzten Trübsalszeit steht (not. a.), der Fall der Welthauptstadt. Wie Jerusalem durch die Ermordung des Herrn (11, 8), so hat Rom (17, 18. Vgl. v. 5. 9) durch die Ermordung seiner Zeugen (17, 6. 18, 20. 19, 2), durch die Verführung aller Völker zur Hurereisünde (§. 165, b.) der Anbetung der Weltmacht (17, 2. 18, 3), die übrigens 14, 8 selbst als göttliches Zorngericht dargestellt wird (Vgl. §. 98, a.), und durch zahllose andere Sünden (18, 5—7) den Untergang verwirkt und es soll das Blut aller ermordeten Frommen jetzt über ihr Haupt kommen, wie einst über Jerusalem und seine Häupter (18, 24. Vgl. Matth. 23, 35). Schon 14, 8 erscheint der Fall Roms als der Anfang des Endes, 16, 19 wird er ausdrücklich in symbolischen Bildern (Vgl. 18, 21—24) als das letzte der vorläufigen Zorngerichte (§. 180, b.) geschildert, aber erst Capitel 17, wo dem Seher die Stadt bereits als verwüstete (ἐν ἐρήμῳ) gezeigt wird (v. 1—6), wird die Art näher beschrieben, wie dies Gericht sich vollzieht. Domitian wird nämlich nicht durch natürliche Erbfolge zum Imperium gelangen, sondern, wie es vereinzelt in den Zeiten des Interregnums geschah, wird während der Regierung des siebenten Kaisers in allen Provinzen des römischen Reiches gleichzeitig eine Revolution losbrechen. Die durch die Hörner (13, 1. 17, 3) repräsentirten Statthalter (not. a.) werden sich selbstständig machen (17, 12); dann aber, wie durch ein Wunder einmüthig geworden, gemeinsam den letzten Flavier zum Kaiser ausrufen (v. 13) und, mit ihm nach Rom ziehend, die an dem siebenten Kaiser festhaltende Hauptstadt mit Feuer zerstören (v. 16. 17. Vgl. 18, 8). Je näher dieses Gericht Gottes (18, 8. 20) bevorsteht, um so dringender werden die Christen aufgefordert, aus Rom zu fliehen (18, 4), wie einst aus Jerusalem (Matth. 24, 16).

§. 182. Die irdische Vollendung.

Am großen Tage des Herrn wird das messianische Gericht gehalten, in welchem der wiederkehrende Messias alle zum letzten Kampfe versammelten Feinde vernichtet und die Macht des römischen Imperiums für immer bricht. a) Damit beginnt das vollendete Reich Christi auf Erden, in welchem er mit seinen Treuen und den auferweckten Märtyrern herrscht, welches aber als irdisches eine begrenzte Dauer hat, weil der eine Zeitlang gefesselte Satan schließlich noch einmal gegen dasselbe losbricht, um dann für immer vernichtet zu werden. b) Dann erst tritt mit dem Weltuntergange das Weltgericht ein, zu dem alle Todten auferweckt werden, um entweder das ewige Leben zu erlangen

oder dem zweiten Tode überantwortet zu werden. c) In diesem Gericht vollzieht sich also die definitive, den Werken der Menschen äquivalente Vergeltung nach göttlicher Bestimmung. d)

a) Der Vorstellung des messianischen Gerichts, zu welchem Christus wiederkommt (§. 180, a.), liegen zu Grunde die ATlichen Schilderungen von dem Tage Jehovas (ἡ ἡμέρα ἐκείνη ἡ μεγάλη τοῦ θεοῦ 16, 14. Vgl. §. 36, c. 45, c. 179, a.), dem Tage seines Zorns (6, 17), vor dem die Erdbewohner erbeben (6, 15. 16), weil er an ihm richten und das unschuldig vergossene Blut rächen wird (v. 10); nur daß dies Gericht durch den Messias gehalten und daher neben dem Zorne Gottes auch sein Zorn genannt wird (v. 16). So erscheint der Messias in dem Gesichte, wo dies Gericht noch unter symbolischen Bildern geschaut wird, als der, welcher mit scharfer Sichel die große Ernte hält (14, 14—16), und als der, welcher die Kelter des Zornes Gottes tritt (v. 17—20. Vgl. 19, 15). Nun ist aber in der ATlichen Prophetie vielfach dies Gericht ihrer zeitgeschichtlichen Situation gemäß dargestellt als ein Sieg Jehova's über die zum Kampf wider sein Volk versammelten Heidenvölker. Im Anschluß an diese Bilder hat der Apocalyptiker das messianische Gericht in seinem Vollzuge näher beschrieben. Mit dem Falle Roms (§. 181, d.) ist nämlich keineswegs das römische Imperium gefallen. Vielmehr nimmt der letzte Imperator (§. 181, c.), in welchem die ganze dämonische Natur des Thieres gleichsam incarnirt ist, im Bunde mit seinen zehn Thronhelfern (§. 181, d.) nun erst recht den Kampf mit Christo und seinen Gläubigen auf (17, 14), wie er ja auch mit den beiden Propheten Israels kämpft und sie tödtet (11, 7). Dieser letzte Kampf ist bereits dadurch vorbereitet, daß in einem der letzten vorbereitenden Gerichte (§. 180, b.) drei dämonische Geister, die vom Satan und den beiden Thieren ausgehen, die Könige der Erde außerhalb des Römerreichs verführt haben, sich zum entscheidenden Kampfe dieses Tages zu versammeln, indem ihnen der Weg zum großen Schlachtfelde durch Austrocknung des Euphrat gebahnt wird (16, 12—16). Völlig unrichtig hat man diese Könige des Ostens oft mit den zehn Statthaltern (§. 181, d.) identificirt, dieselben erscheinen vielmehr 19, 19 sammt ihren Heeren mit dem Thiere, zu dem ja die zehn Hörner gehören, verbündet zum letzten Kampf. Ihnen entgegen zieht nun der schon 6, 2 zum Siege ausziehende Messias (19, 11—13. 15. 16) mit seinen himmlischen Heerscharen (v. 14). Das Gericht selbst erscheint hiernach unter dem Bilde einer großen Schlacht, vor deren Beginn ein Engel die Vögel zum großen Leichenschmause auffordert (19, 17. 18), und eines ungeheuren Blutbades, in dem alle Mitstreiter des Thieres fallen (19, 21. Vgl. 14, 20). Damit ist die Macht des römischen Imperiums für immer vernichtet, die beiden Thiere (§. 181, a. b.) werden in den Feuersee geworfen (v. 20).

b) Mit der Vernichtung der beiden Organe des Satan (not. a.) ist seine Macht auf der Erde gebrochen, er wird gebunden und in den Abyssus verschlossen (20, 1—3). Damit ist Raum gemacht für die

Herrschaft Christi auf der Erde, und da seine Jünger mit ihm herrschen sollen (3, 21. 2, 26. 5, 10. Vgl. §. 124, d.), so müssen die als Märtyrer gestorbenen erst durch ein Wunder der Auferweckung (Vgl. Hebr. 11, 35) dem irdischen Leben zurückgegeben werden. Es geht also dieser irdischen Vollendung eine erste Auferstehung und ein Gericht vorher, welches darüber entscheidet, wer von den Verstorbenen als Märtyrer gestorben und wer von den Ueberlebenden treu erfunden ist (20, 4—6). Das Gericht über die Feinde Christi erscheint hier also ausdrücklich gesondert von der Sichtung der Gläubigen (Vgl. §. 36, c. d.) Im Anschluß an die jüdische Vorstellung von einer tausendjährigen Dauer des irdisch gedachten Messiasreiches ist nun die irdische Vollendung des Reiches Christi, die als solche natürlich nur eine begrenzte Dauer haben kann, auf tausend Jahre angesetzt, ohne daß diese Zahl eine andere Bedeutung hätte als alle schematische Zahlen der Apocalypse. Wir sehen hier den ersten Versuch, in der christlichen Zukunftsaussicht den Zeitpunkt zu fixiren, wo Christo der Verheißung gemäß (Psalm 110, 1) alle Feinde zum Schemel seiner Füße gelegt sind (Vgl. §. 22, b. 44, a. b. 138, c. 169, c.). In einem früheren Gesicht tritt noch nach der Bekehrung Israels (11, 13. Vgl. §. 48, a. 138, c.) am Schlusse der großen Trübsalszeit (11, 2, vgl. mit 13, 5) unmittelbar das ewige Reich Gottes und seines Gesalbten ein (11, 15. Vgl. §. 142, d. hier sondert sich, ähnlich wie in den älteren paulinischen Briefen (§. 140), das Reich des Messias von dem vollendeten Gottesreich (19, 6), nur daß bei Paulus unmittelbar mit der Unterwerfung aller Feinde die Reichsübergabe an den Vater erfolgt, während hier, wo die irdische Weltmacht der Hauptträger der Christusfeindschaft gewesen und als solcher besiegt war, die Herrschaft Christi noch in der irdischen Gegenwart sich vollendet und eine bestimmte Zeitdauer einnimmt. Als ideales Zukunftsbild entzieht sich dies vollendete Christusreich auf Erden selbstverständlich jeder detaillirten Vorstellung, doch fehlt es den von dem Apocalyptiker entworfenen Grundzügen keineswegs an innerer Uebereinstimmung. Da in dem messianischen Gericht (not. a.) nur alle Christusfeinde vernichtet sind, so bleiben immer noch die Nationen der Erde, soweit sie nicht im Heere der Weltmacht gegen die Gläubigen gestritten haben, das Object für das priesterliche und königliche Walten der Gläubigen (20, 6 vgl. 5, 10), wodurch ihnen das Heil vermittelt wird. Ebenso freilich bleiben auch die entferntesten derselben (Gog und Magog), die von dieser Wirksamkeit am wenigsten erreicht sind, Object für die Verführung durch den nach 1000 Jahren wieder entfesselten Satan (20, 7. 8). Ihr letzter Ansturm wider das Reich Christi, wie er auf Grund prophetischer Schilderungen, wie Hesek. 38, 8—12, gedacht ist, wird durch ein unmittelbares Einschreiten Gottes vernichtet, Feuer fällt vom Himmel und frißt sie (v. 9), ihr Anstifter wird nun selber dem ewigen Verderben überliefert (v. 10).

c) Durch die hier zum ersten Male auftauchende Hoffnung einer irdischen Vollendung des Reiches Christi (not. b.) wird die hergebrachte Vorstellung des letzten Gerichts in ihre verschiedenen Bestandtheile zerlegt. Das Gericht bei der Wiederkunft Christi (not. a.) hat nur

dem Gottesreiche auf Erden den Sieg gebracht. Das Weltgericht aber, als definitive Entscheidung über das Schicksal aller Menschen, tritt nun erst am Ende des tausendjährigen Reiches ein und zwar wie §. 176, b. 179, b. im unmittelbaren Zusammenhange mit dem Weltuntergang (20, 11. Vgl. 21, 1), der zunächst alle dahinrafft, die Ueberlebenden so gut wie die zum irdischen Leben wieder auferweckten Genossen des tausendjährigen Reiches (not. b.). Daraus entsteht die Vorstellung einer zweiten Auferstehung, die indirect schon 20, 5. 6 angedeutet ist; denn alle Todten müssen vor den Richterstuhl Gottes treten (20, 12. 13). Diese Auferstehung ist eigentlich erst das, was sonst im N. T. Auferstehung genannt wird (Vgl. §. 37, c.). Um so auffallender scheint freilich, daß sie als **allgemeine** bezeichnet wird, während wir sonst die Auferstehung nur als Prärogativ der Gläubigen kennen gelernt haben (§. 139, c. 176, d.). Aber diese Auferstehung führt auch keineswegs alle zu einem ewigen Leben, dessen Zustand etwa nur ein verschiedener wäre; denn die einen gelangen dadurch wohl zu einem höheren Leben, für welches es keinen Tod mehr giebt, da Tod und Hades nun auf ewig vernichtet sind (20, 14. Vgl. §. 139, a.), die anderen aber treten nur vor den Richterstuhl Gottes, um mit dem Tode und Hades selbst dem potenzirten Tode anheim zu fallen, der hier ausdrücklich als ὁ δεύτερος θάνατος bezeichnet wird (20, 6. 14. Vgl. 2, 11). Freilich ist dieser zugleich 21, 8 als der Antheil am Feuersee bezeichnet (20, 14. 15), der im Schwefel brennt (19, 20) und eine ruhelose ewige Qual mit sich führt (14, 10. 11. Vgl. 19, 3. 20, 10), also nicht wie §. 176, b. als ewige Vernichtung gedacht, sondern als ein qualvolles Ausgeschlossensein von der Seligkeit (21, 27. 22, 3. 15), in welchem die Unseligkeit des bleibenden Todeszustandes beständig empfunden wird (Vgl. §. 38, d.).

d) Im Weltgericht (not. c.) tritt also die definitive Vergeltung ein, welche des Menschen Schicksal nach seinen Werken bestimmt, die in den Büchern des himmlischen Richters verzeichnet stehen (20, 12. 13. Vgl. §. 35. 65, a. 125, b.). Zuweilen wird diese Vergeltung, weil die irdische und himmlische Vollendung noch nicht gesondert gedacht ist, auch unmittelbar an das Kommen Christi geknüpft (2, 23. 22, 12), oder doch, wie Matth. 10, 32 (§. 36, c.), Christus als der genannt, welcher vor dem Richterthrone Gottes (20, 11) die Namen derer bezeichnet, welche des Lohnes würdig sind (3, 5). Auch hier, wie überall, wird diese Vergeltung gern schon im Ausdruck als äquivalente dargestellt. Die treuen Knechte empfangen den äquivalenten Lohn (11, 18. 22, 12), wie schon die Bewahrung vor den letzten Plagen (§. 180, c.) darauf zurückgeführt wird, daß sie das Wort Christi bewahrt haben (3, 10). Dagegen trifft die Verderber das Verderben (11, 18), wie schon in den vorläufigen Gerichten Gottes nach diesem Maßstabe gemessen ist (13, 10. 16, 6), nur daß bei dem Vollmaß der Sünde das Strafmaß selbst verdoppelt werden kann (18, 6) und daß für die sündhaft genossene Lust das entsprechende Maß von Qual zugetheilt wird (v. 7). Dennoch giebt es auch in diesem Gericht zuletzt nur ein Entweder — Oder (§. 35, c. d.). Entweder erlangt man das ewige Leben oder das

ewige Verderben (17, 8. 11), wie es not. c. beschrieben ist. Die Namen derer aber, welche das ewige Leben erlangen sollen, sind längst in dem Buche des Lebens (Vgl. Dan. 12, 1) verzeichnet (3, 5. 13, 8. 17, 8. 20, 12. 15. 21, 27), so daß das definitive Gericht nur zur Geltung bringt, was längst im Rath und Urtheil Gottes fest bestimmt ist.

§. 183. Die himmlische Vollendung.

In der neuen Welt bricht das vollendete Gottesreich an mit der Erscheinung des neuen Jerusalem, mit der Heimführung der Gemeinde durch den Messias. a) Dort leben die Vollendeten ewig in fleckenloser Heiligkeit. b) Sie schauen das Angesicht ihres Gottes, der selbst unter ihnen Wohnung macht. c) Sie empfangen Antheil an der göttlichen Herrlichkeit und Seligkeit. d)

a) Der Schauplatz der Endvollendung ist die neue Welt, die Gott nach dem Untergang der alten (§. 182, c.) ins Dasein ruft (21, 1. 5. Vgl. §. 179, d.). Die Auffassung derselben in der Apocalypse ist demnach keineswegs sinnlicher, als die des übrigen N. T. (Vgl. Baur, S. 209); es hängt vielmehr nur mit ihrem visionär-prophetischen Charakter zusammen, daß sie dieselbe in anschaulichen Bildern darzustellen versucht. Nur das tausendjährige Reich (§. 182, b.) ist ein irdisches; die vollendete Gemeinde hat mit der Erde in ihrer diesseitigen Scheidung vom Himmel nichts mehr gemein. Wie im Hebräerbriefe (§. 176, d.) erscheint das vollendete Gottesreich (1, 9) als die heilige Stadt (22, 19. Vgl. 3, 12: ἡ πόλις τοῦ θεοῦ), das neue Jerusalem (21, 2. 10), und wenn der Seher dieselbe vom Himmel herabsteigen sieht, so liegt darin nur, daß ideeller Weise die Endvollendung bereits bei Gott fertig ist, lange ehe sie sich am Ende der Zeiten realisirt (§. 165, d.). Die Gemeinde, welche dies vollendete Reich constituirt, indem sie den Namen des neuen Jerusalem trägt (3, 12), ist nun die Braut des Messias (21, 9), mit der er in der Endvollendung seine Hochzeit d. h. seine vollendete Vereinigung feiert (19, 7. Vgl. §. 132, d. 146, c.), bei der es an dem großen Hochzeitsmahle nicht fehlen wird (19, 9. Vgl. §. 37, b.). Es ist sehr bemerkenswerth, daß in der irdischen Vollendung des Reiches Christi diese höchste Vereinigung noch nicht stattfindet.

b) Die Seligkeit der Vollendeten besteht im Gegensatz zu dem *δεύτερος θάνατος* (§. 182, c.) zunächst in dem Leben im emphatischen Sinne (*ζωή* schlechthin wie §. 45, d. 59, b. 176, c.), zu welchem sie in dem Buch des Lebens (§. 182, d.) verzeichnet stehen, und welches sie als ihren Siegerkranz (Vgl. 6, 2) davontragen (3, 11. 2, 10: *ὁ στεφανὸς τῆς ζωῆς*. Vgl. §. 76, d.). Bildlich dargestellt wird seine Mittheilung durch das Holz des Lebens, das, wie einst der Lebensbaum im Paradiese (2, 7. Vgl. Gen. 2, 9), im neuen Jerusalem wächst (22, 2. 14. 19), durch das Wasser des Lebens, das vom Throne Gottes und des Messias ausströmend dort fließt (22, 1. Vgl. 7, 17. 21, 6. 22, 17), durch das verborgene Manna (2, 17), das die Kräfte

ewigen Lebens spendet. Dieses ewige Leben, das hier wie überall (§. 88, c.) das Correlat der Gerechtigkeit ist, empfangen sie zugleich mit der Anerkennung ihrer fleckenlosen Reinheit und Heiligkeit. Dargestellt wird dieselbe durch die weißen Kleider, mit welchen die Vollendeten angethan werden, weil sie auf Erden ihre Kleider nicht befleckt haben und so dieser Anerkennung würdig sind (3, 4. 5. 4, 4) oder weil sie aus dem Kampf des Lebens siegreich hervorgegangen (6, 11. 7, 9), sowie durch den weißen Stein, der sie mit dem nur ihnen bekannten Namen als die vollendeten Gerechten bezeichnet (2, 17). Das ewige Leben ist demnach zugleich der Zustand der höchsten sittlichen Vollendung, der fleckenlosen Reinheit, der vollkommenen Heiligkeit (Vgl. Näheres §. 188, c.).

c) In Kraft der vollendeten Heiligkeit (not. b.) leben die Genossen des himmlischen Jerusalem in der vollendeten Gottesgemeinschaft. Sie schauen Gottes Angesicht (22, 4. Vgl. §. 37, c. 139, b. 176, d.). Gott selbst macht Wohnung in ihrer Mitte (21, 3. 7, 15. 22, 3), die Stadt bedarf keines Tempels, weil Gott und der Messias unmittelbar unter ihren Bürgern wohnt (21, 22), weil die ganze Stadt sein Tempel ist (7, 15). Eben darum ist an einen Gegensatz Himmels und der Erde wie in der jetzigen Welt in der neuen Welt nicht mehr zu denken (not. a.). Sie selbst sind Pfeiler in diesem Tempel Gottes (3, 12) und dienen Gott darin beständig (7, 15. 22, 3). Sie sind seine Diener (22, 3), sein Name ist auf ihre Stirn geschrieben (v. 4), sie sind im vollen Sinne sein Volk (21, 3) und sein Sohn (v. 7) geworden und der Messias weidet sie, indem er sie zu den Wasserquellen des Lebens führt (7, 17).

d) Wenn überall zu der himmlischen Vollendung die Theilnahme an der göttlichen Herrlichkeit gerechnet wird (§. 59, b. 176, d.), so wird dieselbe hier dargestellt unter dem Bilde des Morgensterns (2, 28) und der königlichen Würde (22, 5), welche die Vollendeten empfangen. Das ganze himmlische Jerusalem hat die δόξα Gottes (21, 11), die dadurch dargestellt wird, daß die ganze Stadt aus Gold, Edelstein und Perlen besteht (v. 18—21). Die Stadt bedarf keiner Sonne und keines Mondes, keiner Leuchte und keines Lichts, weil im Glanze der göttlichen Herrlichkeit dort ewiger Tag ist (21, 23. 25. 22, 5). Im Besitz dieser Herrlichkeit genießen sie eine ungetrübte Seligkeit, weil kein Leid und keine Noth sie mehr anrühren kann (21, 4. 7, 16. 17). Im Blicke auf sie werden die treuen Christen selig gepriesen (1, 3. 14, 13. 16, 15. 19, 9. 20, 6. 22, 7. 14). Das Alles wird dem Sieger als sein bleibendes Besitzthum zu Theil werden (21, 7: κληρονομεῖν. Vgl. §. 37, a. 59, b. 176, a.).

Siebentes Capitel.

Die Gottesgemeinde und ihr Widersacher.

§. 184. Die Gottesgemeinde.

Die Gottesgemeinde ist zunächst allerdings das Volk Israel, soweit es gläubig geworden; aber eben darum nur noch ideeller Weise identisch mit dem alten Zwölfstämmevolk. a) Sie besteht vielmehr ebenso aus gläubigen Heiden wie aus gläubigen Juden, wenn auch die Gesammtbekehrung der Völker erst nach der Bekehrung Israels (soweit dieselbe überhaupt noch möglich) in der Zeit der irdischen Vollendung des Messiasreichs erfolgen kann. b) Auch sind die Heiden nicht erst durch Annahme des mosaischen Gesetzes Glieder der Gottesgemeinde geworden, obwohl dieselbe als das wahre Israel noch ganz den Typus der altisraelitischen Frömmigkeit trägt. c) Die vollendete Gemeinde aber wird im vollsten Sinne die Realisirung des Ideals der Alttestamentlichen Theokratie sein. d)

a) Schließt sich die ganze Apocalypse an die ATlichen Weissagungen und an die jüdischen Erwartungen an[1]), so ist schon damit gesagt, daß das Christenthum nur die Vollendung des Judenthums ist, weil seine Verheißung in ihm Erfüllung wird (Vgl. §. 164, b.). Dies ist aber auch damit von selbst gegeben, daß die Gottesgemeinde des A. T. und die des Christenthums, wie §. 48. 50. 165, eine identische Person ist. Das Weib mit dem Kranz von zwölf Sternen ums Haupt, das den Messias gebiert (12, 1. 2. 5), ist ohne Zweifel die ATliche Theokratie, wie sie in dem Zwölfstämmevolk verwirklicht war; es ist aber zugleich nach der Geburt des Messias die Gemeinde der Gläubigen (12, 6. 13), deren Samen (die einzelnen Gläubigen) der Satan verfolgt (v. 17). Die gläubigen Israeliten sind also allein das wahre Israel, sie sind, was Israel sein sollte (Vgl. §. 52, b. d.) und nie vollkommen war, der Gottestempel und die in ihm dienende Priesterschaft (11, 1 und dazu §. 180, d.). Die ungläubigen Juden, welche die Christen verfolgen, geben nur lügnerisch vor, daß sie Juden seien, in Wahrheit sind sie eine Satanssynagoge (2, 9. 3, 9); sie sind also aus der Gemeinschaft Israels, aus der Theokratie, welche die Verheißung hat, ausgeschlossen (§. 48, b. 50, c. 165, b.). Aber eben daraus folgt, daß der Bestand des wahren Israel in der Gegenwart sich nicht mehr deckt mit dem Bestande des empirischen Volkes. Wenn

[1]) Am stärksten lehnt sich die Darstellung des Apocalyptikers an Jesajas, demnächst an Ezechiel und Daniel, weniger an Jeremia, Sacharja und die Psalmen an. Doch zeigen sich auch Anklänge an fast alle kleine Propheten, an Hiob, die Proverbien und den Pentateuch (Vgl. §. 103, a. 164, d.).

die ägyptischen Plagen der vorbereitenden Gerichte (§. 180, b.) über die Welt ergehen, bleibt die Gottesgemeinde davon verschont, wie einst die Gemeinde Israels (§. 180, c.), und zwar erscheint jene immer noch wie diese als ein Volk von zwölf Stämmen, aus deren jedem je 1200 versiegelt werden (7, 3—8). So gewiß aber das empirische Israel damals gar nicht mehr aus den alten zwölf Stämmen bestand, so gewiß soll damit nicht gesagt sein, daß die Gemeinde der Gläubigen wirklich noch aus einer gleichen Anzahl von Abkömmlingen aus jedem der alten zwölf Stämme besteht, sondern daß dieselbe die Repräsentantin des alten Zwölfstämmevolks und die Erbin seiner Verheißungen ist. Wenn der Messias diese 144,000 um sich sammelt, um mit ihnen zum letzten Kampfe (§. 182, a.) auszuziehen (14, 1. 3), so steht er auf dem Berge Zion, dem Mittelpunkt der ATlichen Theokratie (v. 1). Aber auch damit ist nur die Gemeinde der Gläubigen als die ideale Theokratie dargestellt, indem der heilige Berg der ATlichen Theokratie ideeller Weise zu ihrem Mittelpunkt gemacht wird; denn das empirische Jerusalem ist ja durch den Mord des Messias ein Sodom oder Aegypten geworden (11, 8). Nur von diesem Gesichtspunkte aus wird die Feindin der Gläubigen noch immer mit dem Namen der Feindin der alten Theokratie bezeichnet (*Βαβυλών*: 14, 8. 16, 19. 17, 5. 18, 2. 10. 21). Noch immer rücken die Feinde zum letzten Kampf über den Euphrat heran und sammeln sich bei Harmagedon (16, 12. 16. Vgl. 9, 14); der große Entscheidungskampf wird außerhalb der Stadt (Jerusalem) gekämpft (14, 20). So gewiß aber diese ganze Schlachtscene nur eine im ATlichen Bilderschmuck prangende Schilderung der endlichen Vernichtung der römischen Weltmacht ist, so gewiß ist dieselbe kein Beweis dafür, daß Jerusalem noch local als Mittelpunkt der Christengemeinde gedacht ist.

b) Ist die Gemeinde der Gläubigen nur noch ideeller Weise identisch mit dem Volke Israel (not. a.), so folgt von selbst, daß sie keineswegs mehr aus lauter Judenchristen bestehen darf. Dies ist schon darum unmöglich, weil die Apocalypse an sieben kleinasiatische Gemeinden adressirt ist (1, 4. 11), die ohne Zweifel ihrem wesentlichen Bestande nach heidenchristlich waren (Vgl. §. 159, a.). Zwar ist die Hoffnung nicht aufgegeben, daß einst noch ein nicht unbeträchtlicher Rest Israels sich bekehren wird (11, 13 und dazu §. 180, d.); aber in dem gegenwärtigen Bestande der Christengemeinde bildet das Judenchristenthum nicht einmal mehr den Grundstock wie bei Petrus (§. 50, d.), sondern dieselbe ist aus allen Völkern gewonnen (5, 9. 7, 9. 14, 3). Wenn Baur, S. 212 meint, die Heiden gehörten nur zur christlichen Gemeinschaft, sofern sie in die israelitische Stammgenossenschaft aufgenommen sind, so ist dies doch nur ideeller Weise der Fall, wie bei Paulus (§. 129, c. 147, a.), sofern die israelitische Stammgenossenschaft nach not. a. der bleibende Typus der wahren Gottesgemeinde ist. Es hängt lediglich mit der geschichtlichen Situation der Apocalypse zusammen, wenn das Heidenthum, wie es durch die römische Weltmacht repräsentirt ist, als der eigentliche Sitz der Christusfeindschaft erscheint (§. 181, a.); denn die Satanssynagoge (not. a.) erscheint ge-

legentlich (2, 9. 13) ebenso als Christenverfolgerin. Allerdings aber erwartet der Verfasser, zu dessen Zeit vielleicht in Folge der neronischen Verfolgung ein Stillstand in der Heidenmission eingetreten war, nach §. 180, b. eine irgend umfassende Heidenbekehrung nicht mehr. Während bei Paulus die Gesammtbekehrung Israels auf das Eingehen des Heidenpleroma folgt (§. 131, c.), wird hier der Rest Israels bekehrt, ehe die Erdbewohner Buße gethan haben (§. 180, d.). Wie in der urapostolischen Verkündigung (§. 48, a.) und auch bei Paulus (§. 138, c.), so tritt nun auch hier mit dieser Bekehrung Israels (11, 13) am Ende der mit der großen Trübsalszeit identischen Zeit der Heidenherrschaft über Israel (§. 181, a.) das messianische Gericht (11, 14 und dazu §. 182, a.) und dann die Vollendung ein (11, 15), aber freilich zunächst die irdische Vollendung im tausendjährigen Reiche (§. 182, b.) und es scheint, daß erst in diese Zeit die Bekehrung der Nationen im größeren Maßstabe fällt. Offenbar liegt dabei die altprophetische Vorstellung zum Grunde, von der auch die älteste apostolische Verkündigung ausging (§. 49, a.), daß erst in der Vollendungszeit der Theokratie die Heiden im Großen und Ganzen sich derselben anschließen werden, nur daß diese vollendete Theokratie nicht mehr, wie §. 49, a., die national-israelitische ist, wenn auch der irgend noch bekehrbare Rest Israels zuvor in dieselbe eingetreten. Ja, diese prophetische Erwartung (Jesaj. 60, 3. 11. Psalm 72, 10) beherrscht die Anschauung des Apocalyptikers so sehr, daß sie in der Form einer völlig unvollziehbaren Vorstellung sich noch in die Schilderung des himmlischen Jerusalem (21, 24. 26. 22, 2. Vgl. 15, 4) hineinmischt*).

c) Ein antipaulinischer Judaismus ließe sich dem Apocalyptiker nur nachweisen, wenn er von den aus den Völkern gewonnenen Gläubigen (not. b.) die Annahme des Gesetzes und damit den Durchgang durchs Judenthum gefordert hätte. Dies konnte er aber nur thun, wenn er zu dem ganzen bereits völlig gesetzesfreien Leben der heidenchristlichen Gemeinden Kleinasiens (Vgl. §. 147, c.), an die er schreibt, in die schärfste Opposition trat. Nun aber bekämpft er nur eine bestimmte Richtung in ihnen (die Nicolaiten 2, 6. 15), welche sich als der aus dem zweiten Petrusbrief uns bekannte (§. 178, d.) ethnisirende Libertinismus kundgiebt. Dieser wurde durch falsche Apostel (2, 2) und besonders durch eine Prophetie ausgebreitet (2, 20), welche denselben bereits, wie dort erst befürchtet ward, auf eine sich für tiefe Weisheit ausgebende Irrlehre stützte (2, 24. Vgl. §. 181, b.). Hierin den Paulinismus zu erblicken (Vgl. Baur, S. 214), der in Kleinasien nicht eine vereinzelte Richtung, sondern die alleinherrschende war, ist schon darum ganz unmöglich, weil es sich dabei wesentlich

*) Hierin mit Baur, S. 210. 213 ein Festhalten des ATlichen Particularismus zu finden, bei dem es zweifelhaft bleibt, ob die Heiden wirklich Antheil am ewigen Leben empfangen, ist nach dem ganzen Standpunkt der Apocalypse völlig unmöglich. Eben so wenig aber darf man mit Lechler, S. 205 den Begriff der ἔθνη in den der zur Gottesstadt gehörigen Völker umdeuten oder mit Meßner, S. 375 daraus dogmatische Folgerungen für die Bekehrungsfähigkeit der Heiden im Jenseits ziehn.

um die Hurerei und das Essen des Götzenopferfleisches handelte (2, 14. 20). Jene hat Paulus ebenso bekämpft (§. 136, d.) und dieses, obwohl er es an sich für ein Adiaphoron hielt (§. 134, c.), doch aufs entschiedenste verboten, wo es wie bei der Theilnahme an den Götzenopfermahlzeiten (§. 97, b.) sich mit einer laxen, seelengefährlichen Betheiligung an heidnischem Wesen verband. Der Apocalyptiker steht freilich auf dem Standpunkt des Apostelconcils (§. 49, c.), das diesen Genuß völlig verbot; aber er sagt (vielleicht geradezu mit Anspielung auf das Decret desselben Act. 15, 28. 29) ausdrücklich, daß Christus außer den dort geforderten Stücken den Gemeinden keine andere Gesetzeslast auferlege (2, 24). Freilich sind die Gläubigen, wenn sie nach not. a. das wahre Israel bilden, wie alle wahren Israeliten im alten Bunde, wie Moses (15, 3) und die Propheten (10, 7. 11, 18), seine Knechte (*δοῦλοι ϑεοῦ*: 7, 3. 19, 2. 5. 22, 3. 6), die seinen Namen fürchten (11, 18. Vgl. 14, 7. 15, 4. 19, 5), wie bei Petrus (§. 66, c.); als Glieder seines Eigenthumsvolks (§. 51, a.) sind sie seine Heiligen (*οἱ ἅγιοι ϑεοῦ*: 5, 8. 8, 3. 4. 11, 18. 13, 7. 10. 14, 12. 16, 6. 17, 6. 18, 20. 24. 19, 8. 20, 9. 22, 21. Vgl. §. 52, a.), die als seine Angehörigen seinen Namen tragen (14, 1. 3, 12) und preisen (15, 4) und ihm die Ehre geben (11, 13. 14, 7. 16, 9. 19, 7. Vgl. §. 51, c.); aber selbst das Bewahren der Gebote Gottes (12, 17. 14, 12. 22, 14) nöthigt nirgends an die Gebote des mosaischen Gesetzes zu denken, deren unterschiedslose Erfüllung ja mit dem Falle des Tempels ohnehin unmöglich ward (Vgl. Näheres §. 188, c.). Vielmehr sind im Gegensatz zu ihnen, wie bei Petrus (§. 52, b.), alle Gläubigen zu Priestern gemacht (1, 6. 5, 10. Vgl. 11, 1), die ihm priesterlich dienen mit dem Rauchwerk ihrer Gebete (5, 8. 8, 3. 4. Vgl. §. 163, d.), eine Erstlingsgarbe Gott und dem Messias dargebracht (14, 4. Vgl. §. 72, b.).

d) Ist die Christengemeinde schon gegenwärtig das wahre Israel (not. a. c.), so wird die Gemeinde der Vollendungszeit in noch vollkommnerem Maße die Vollendung der ATlichen Theokratie sein. Im tausendjährigen Reich (§. 182, b.) ist die Gemeinde das priesterliche Volk der Verheißung (20, 6. Vgl. §. 52, b.) und auch hier ist die geliebte Stadt (Jerusalem) wie not. a. als idealer Mittelpunkt gedacht (20, 9). Indem dann aber das Reich der himmlischen Vollendung selbst als das neue Jerusalem erscheint (§. 183, a.) ist vollends die Gemeinde der Vollendungszeit als das ideale Israel gekennzeichnet. Dieser Gesichtspunkt beherrscht die ganze Schilderung jener Gottesstadt, auf deren Thoren die Namen der zwölf Stammväter stehen (21, 12), wie die der zwölf Apostel auf ihren Fundamentsteinen (v. 14), und deren Maße nach 12 mal 1000 und 12 mal 12 bemessen sind (21, 16. 17). Daß auch hier nicht an eine Wiederherstellung des jüdischen Wesens gedacht ist, zeigt 21, 22, wonach die Stadt keines Tempels bedarf (§. 183, c.). Aber auch hier, wie not. c., besteht die ganze Gemeinde aus Gottesknechten, die ihm priesterlich dienen (*λατρεύειν*: 7, 15. 22, 3. Vgl. §. 172, d.) und seinen Namen tragen (22, 4); sie ist, was Israel sein sollte und nie

im vollsten Sinne war, sein Eigenthumsvolk und sein Sohn (21, 3. 7. Vgl. §. 183, c.). Die vollendete Gemeinde singt das Lied Mosis und des Messias (15, 3); denn die ATliche und NTliche Errettung des Gottesvolkes ist in ihrem Wesen eins, diese nur die Vollendung von jener.

§. 185. Das himmlische Urbild der Gottesgemeinde.

In dem urbildlichen Heiligthume des Himmels thront Jehova, der ewig lebendige, der heilige und allmächtige, der gerechte und herrliche, von dem die sieben Geister ausgehen. a) Ihn umgeben die Repräsentanten der Schöpfung und der Erlösung und bilden um ihn eine urbildliche Gottesgemeinde. b) Im weiteren Sinne gehören dazu die unzählbaren Engelscharen. c) Die Engel sind Gottes Diener in der Natur und Werkzeuge seiner Offenbarung; ja als Schutzengel der Einzelgemeinden werden sie geradezu zu idealen Repräsentanten derselben. d)

a) Wie im Hebräerbriefe (§. 169, a.), so ist der Himmel die Wohnung Gottes (13, 6), oder in demselben das urbildliche Heiligthum (14, 17. 15, 5) mit seinem Brandopferaltar (6, 9. 14, 18) und Rauchaltar (8, 3. 9, 13), mit seinem Allerheiligsten und der Bundeslade darin (11, 19), in welchem zu Zeiten die unnahbare Herrlichkeit Jehova's erscheint (15, 8), wie einst in der Stiftshütte (Levit. 16, 2. Vgl. §. 99, c.). Wie er also einst in der neuen Welt mit seiner Herrlichkeit inmitten der vollendeten Gemeinde Wohnung machen wird (§. 183, c.), so wohnt er jetzt in dem urbildlichen Heiligthum. Im Himmel ist nämlich der Thron Gottes (4, 2). Der auf dem Throne sitzende ist überall Jehova, dessen Name mannigfach umschrieben wird (*ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος*: 1, 8. 4, 8, vgl. 11, 17, 16, 5; *τὸ ἄλφα καὶ τὸ ὦ, ἡ ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος*: 21, 6, vgl. 1, 8), als der ewige, der lebendige (7, 2), gewöhnlich als der ewig lebendige (*ὁ ζῶν εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων*: 4, 9. 10. 10, 6. 15, 7). Wie Jesaj. 6, 3 wird ihm das Dreimalheilig gesungen (4, 8. Vgl. 6, 10: *ὁ δεσπότης, ὁ ἅγιος καὶ ἀληθινός*) und in gleichem Sinne heißt er der Alleinheilige (*μόνος ὅσιος*: 15, 4 vgl. 16, 5).[1]) Seine Allmacht bezeichnet das Prädicat *κύριος ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ* (4, 8. 11, 17. 15, 3. 16, 7. 19, 6. 21, 22. Vgl. *ὁ κύριος ἡμῶν*: 11, 15, *ὁ κύριος καὶ ὁ θεὸς ἡμῶν*: 4, 11, *ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ*: 1, 8. 16, 14. 19, 15), seine Gerechtigkeit (16, 5) wird in den Gerichten aufgewiesen, welche das Buch schildert (15, 3. 16, 7. 19, 2). Seine Herrlichkeit wird durch die glänzende Schilderung seines Thrones versinnbildet (4, 3) und in den immer wiederkehrenden Doxologien gepriesen (4, 11. 5, 13. 7, 12. 19, 1). Der Geist Gottes ist nach Sacharja 3, 9. 4, 6. 10 als siebenfaltiger objec-

[1]) Es ist ganz gegen die Ausdrucksweise der Apocalypse, wenn man mit Hahn, S. 102 zwischen *ἅγιος* und *ὅσιος* begrifflich scheidet. Es bezeichnet beides ganz im ATlichen Sinne (§. 51, d. Anmerk. 1) die von aller creatürlichen Unreinheit abgesonderte Erhabenheit Gottes.

tivirt in den sieben Geistern vor seinem Thron (1, 4), die 4, 5 als brennende Fackeln erscheinen.

b) In ATlicher Weise (Vgl. §. 51, d. 173, b. Anmerk. 2) wird Gott wiederholt als der Schöpfer gepriesen (4, 11. 10, 6. 14, 7. 15, 3), wie er es auch ist, der die alte Welt neu umschafft (21, 5. 20, 11). Die ganze Schöpfung bringt ihm ihren Lobgesang (5, 13) und die vier Thiergestalten, welche als Repräsentanten derselben seinen Thron umstehen (4, 6. 5, 6. 11. 7, 11) und allezeit zu seinem Lobe und Dienste bereit sind (4, 6—8), sagen Amen dazu (5, 14. 19, 4) oder singen ihm selber Lobgesänge (4, 9). In ihnen bildet die Schöpfung selbst den ersten Kreis der urbildlichen Gottesgemeinde, die um seinen Thron versammelt steht. Aber höher als das Werk der Schöpfung steht das Werk der Errettung, welche Israel erfuhr und die Gemeinde der Gläubigen durch den Messias erfahren hat (15, 3 und dazu §. 184, d.), oder die Begründung der Gottesgemeinde, in welcher sich die Errettung verwirklicht. Ihre Repräsentanten sind die 24 Aeltesten, die auf 24 Thronen um den Thron Gottes sitzen (4, 4. 11, 16), in deren Zahl die Einheit der Alt- und NTlichen Gottesgemeinde (§. 184, a.) in der Zusammenfügung der Zahl der Erzväter, welche den Grundstock jener, mit der Zahl der Apostel, welche den Grundstock dieser bilden, angeschaut ist. Sie werden bald vor (4, 4. 7, 11. 19, 4), bald nach den vier Thieren genannt (5, 6. 8. 11. .14, 3). Ihre weißen Kleider und goldenen Kränze (4, 4) qualificiren sie als die von der Sünde nicht befleckten Sieger (§. 183, b.), die aber vor Gott, der ihnen zum Siege verholfen, ihre Kränze niederwerfen, niederfallen und anbeten (4, 10. 11. .5, 14. 11, 16. 19, 4). Wie im Hebräerbrief schon jetzt in der himmlischen Gottesstadt ideeller Weise die irdische Gemeinde und die Geister der vollendeten Gerechten des alten Bundes Gott umgeben (12, 23 und dazu §. 165, d.), so bilden hier die 24 Aeltesten aus beiden Zeiten der Gottesgemeinde die idealen Repräsentanten derselben, in denen vor Gott ewig vollendet gedacht ist, was erst in der Zeit verwirklicht werden muß. Die Mitherrschaft der Gläubigen, die sich erst im tausendjährigen Reiche (§. 182, b.) und im himmlischen Jerusalem (§. 183, d.) verwirklicht, wird in diesem zweiten Kreise der urbildlichen Gottesgemeinde durch das Thronen derselben bereits als vollendet dargestellt.

c) Wie im Hebräerbrief die Engelmyriaden in der himmlischen Gottesstadt wohnen (§. 169, b.), so bilden hier die unzählbaren Scharen der Engel (5, 11. Vgl. Dan. 7, 10) den weiteren Kreis (7, 11) um die Thiere und Aeltesten (not. b.). Als Engel Gottes (3, 5. 22, 6) heißen sie heilige (ἅγιοι: 14, 10. Vgl. §. 82, a. 177, c. Anmerk. 6), aber sie sind die Mitknechte der Knechte Gottes auf Erden (19, 10. 22, 9), die Gott als ihren Gott (7, 3. 12) anbeten auf ihren Angesichtern (7, 11). Wie bei Paulus (§. 145, a.) und Petrus (§. 54, c.), so giebt es auch hier unter ihnen Stufenordnungen. So werden 8, 2 die sieben Thronengel erwähnt, die zunächst vor dem Angesichte Gottes stehen (Vgl. Tob. 12, 15). So nahe, besonders nach 5, 6, die Identificirung derselben mit den sieben Geistern Gottes

(not. a.) zu liegen scheint, so verbietet doch 1, 4 dieselbe durchaus. Unter ihnen erscheint Michael, der bei Daniel (10, 13. 12, 1) der Schutzengel Israels ist (Vgl. Jud. v. 9), als Anführer des Engelheeres (12, 7). Auch sonst ist von starken Engeln die Rede (5, 2. 10, 1. 18, 21. Vgl. v. 1), womit wohl Engel höherer Ordnungen gemeint sind, zumal sie 10, 1. 18, 1. mit Zügen geschildert sind, welche an die göttliche Herrlichkeit erinnern, andere Engel erscheinen 15, 6 in priesterlicher und königlicher Tracht. Diese Engel bilden also den weitesten Kreis der urbildlichen Gottesgemeinde im Himmel.

d) Die Engel (not. c.) erscheinen wie im Hebräerbriefe (§. 169, b.) zunächst als Diener Gottes in der Natur, in welcher jedem sein eigener Bereich zugetheilt zu sein scheint. So wird 16, 5 ein Engel der Wasser erwähnt, und wenn auch das Feuer, über welches 14, 18 ein Engel Macht hat, zunächst Symbol des göttlichen Zorngerichts ist, so ist doch die Anschauung entlehnt von der Vorstellung eines Feuerengels. Ebenso sind die vier Winde, welche die Engel an den vier Ecken der Erde festhalten (7, 1—3), zunächst Symbole der Plagen, die über die gottfeindliche Welt kommen sollen (§. 180, b.), allein da diese meist von Naturwirkungen ausgehen, so liegt doch darin, daß die Engel die Werkzeuge sind, die diese herbeiführen und aufhalten (Vgl. die sieben Schalenengel 15, 1). Allein die Engel sind zugleich die Vermittler der göttlichen Wirksamkeit unter den Menschen. Wie sie die Gebete der Heiligen vor Gott bringen (8, 3—5), so vermitteln sie vielfach die göttlichen Offenbarungen, indem sie dem Propheten Gesichte zeigen (17, 1) und deuten (17, 7), oder die symbolischen Handlungen vollziehen, welche das Zukünftige darstellen (7, 2. 10, 2. 5. 18, 21). Auch erscheinen sie 14, 17—19 als solche, welche Christo das Gericht vollstrecken helfen, indem sie die Objecte desselben sammeln. Analog der danielischen Vorstellung von den Schutzengeln einzelner Völker (Vgl. 10, 13. 20) haben endlich die sieben Gemeinden, an welche die Briefe in Capitel 2. 3. gerichtet sind, ihre Schutzengel, die 1, 20 als Sterne dargestellt sind. Allerdings werden sie nun in den Briefen fast ganz als Repräsentanten der Gemeinde betrachtet und angeredet, so daß sie fast zu idealen Gestalten werden, von denen man zweifeln kann, ob sie wirklich als außerhalb der Gemeinden existirend gedacht sind. Aber durch dieses Schwanken der Vorstellung zwischen einer wirklichen Gottesfamilie im Himmel und einer idealen Darstellung der irdischen Gottesgemeinde ist nur um so stärker ausgedrückt, daß auch die Engelgemeinde zu der urbildlichen Gottesgemeinde im Himmel gehört, wie die Engel denn auch noch im himmlischen Jerusalem d. h. in der vollendeten Gemeinde ihren Platz finden als Thorwächter (21, 12).

§. 186. Der Satan.

Als der Widersacher der Gottesgemeinde erscheint der Satan, der zuerst einen Theil der Engel verführt hat und nun durch sie, soweit ihm Gott Macht giebt, die Menschen plagt und verführt, in dem Heidenthum aber sein eigentliches Machtgebiet hat. a) Der Kampf des

Satan wider den Messias endet durch die Erhöhung desselben mit seiner entscheidenden Niederlage, die ihm aber noch Macht läßt, vom Abgrund aus die Gottesgemeinde zu bekämpfen. b) Diesen Kampf führt er theils durch Verfolgung, theils durch Verführung. c) Erst in der Endvollendung endet der weltgeschichtliche Kampf zwischen Gott und dem Satan mit seiner völligen Vernichtung. d)

a) Als der Widersacher des Weibes, welches die Gottesgemeinde darstellt (§. 184, a.), erscheint 12, 3. 13 ein feuerfarbener d. h. nach 2 Reg. 3, 22 (LXX) blutfarbener großer Drache, der auch v. 9. 15 die alte Schlange genannt wird mit Anspielung an Gen. 3 (Vgl. §. 92, c.), es ist der Satan oder Teufel. Dieser war nach 12, 9 ursprünglich einer der Himmelsbewohner, und wenn es 12, 4 heißt, daß er ein Drittheil der Sterne des Himmels mit seinem Schweif fortfegte und auf die Erde warf, so kann dies wohl nur darauf gehen, daß er einen Theil der Engel, die auch 1, 20 durch Sterne symbolisirt werden (§. 185, d.), zum Abfall von Gott verleitete, so daß sie nun als seine Engel bezeichnet werden (12, 7. 9). Ein solcher Satansengel ist der vom Himmel gefallene Stern (9, 1), der die dämonische Heuschreckenplage aus dem Abgrund über die Erdbewohner losläßt (§. 180, b.) und v. 11 ausdrücklich als der Engel des Abgrundes, Abaddon oder Apollyon bezeichnet wird. Ebendahin gehören die vier Engel, die am Euphrat gebunden sind und 9, 14 losgebunden werden, um die dämonische Reiterschar anzuführen. Die Satansengel haben also hier, wie bei Paulus (2 Cor. 12, 7 und dazu §. 145, c.), Macht die Menschen zu plagen (Vgl. auch §. 171, d.), soweit es Gott ihnen zuläßt. Wie Satan aber als die alte Schlange die ersten Menschen verführte, so verführt er die ganze Erde (12, 9. Vgl. 20, 8). Sein eigentliches Herrschaftsbereich ist das Heidenthum, in welchem er (13, 4) mit seinen Dämonen (9, 20) nach der aus Paulus uns bekannten jüdischen Vorstellung (Vgl. §. 97, b.) angebetet wird.

b) Als der Messias geboren werden sollte, hat der Satan (not. a.) sich sofort aufgemacht ihn zu verschlingen; dieser ist aber zu Gott entrückt und dadurch für immer seiner Macht entronnen (12, 4. 5). Wie in den Evangelien schon der Messias als der Sieger über den Satan erscheint (§. 26), so hat er hier durch seine Erhöhung, die aber nur die Folge seines freiwilligen Todes war (Vgl. §. 188, a.), den Sieg über ihn gewonnen (3, 21. 5, 5) und seine Macht gebrochen. Dies wird 12, 7—9 dargestellt als ein Kampf des Engelheeres unter seinem Fürsten Michael (§. 184, c.) wider den Teufel mit seinen Engeln, in Folge dessen diese aus dem Himmel geworfen werden. Principiell ist damit bereits der Sieg erfochten und das Reich Gottes und seines Messias geworden (12, 10), weil in der Erhöhung des Messias die Bürgschaft für die Vollendung des Gottesreiches liegt. Wenn der Teufel in diesem Zusammenhange als der Ankläger der Menschen bezeichnet wird, so liegt darin der Gedanke, daß durch die Aufhebung der Sündenschuld in dem Tode Christi der Teufel jedes Anrecht an

die Menschen und jede Macht über sie principiell verloren hat (Vgl. Col. 2, 15 und dazu §. 145, d.; Hebr. 2, 14 und dazu §. 171, d.). Damit ist aber seine Wirksamkeit noch keineswegs vernichtet. Vielmehr gerade weil er auf die Erde geworfen, hat er dort noch auf kurze Zeit die Macht, seinen Zorn an den Menschen auszulassen (12, 9. 12).[1])

c) Von Anbeginn an ist der Satan wie bei Petrus (§. 64, c.) der Verfolger der Christengemeinde (12, 13—16); daher heißen die ungläubigen Juden, welche die Christen verfolgen (§. 184, a.), Satans Synagoge (2, 9), er hat durch sie die Gläubigen ins Gefängniß geworfen (2, 10), und wo solche Verfolgung stattfindet, da hat er seinen Thron aufgeschlagen (2, 13). Aber auch durch Verführung wirkt er; denn die falschen Propheten, welche die Gottestiefen erkannt zu haben vorgeben (§. 184, c.), haben in Wahrheit Satans Tiefen erkannt (2, 24). Insbesondere aber tritt er als der eigentliche Gegner der Gottesgemeinde auf, indem er die beiden Thiere (§. 181, a. b.) wider dieselbe ausrüstet. Dem ersten Thiere, dessen Embleme er selber trägt (12, 3), hat er seine Macht gegeben (13, 3. 4), dem zweiten Thiere seine Wunderkraft, wodurch es die Erdbewohner verführt (13, 14). Ebenso sind es drei unreine Geister (πνεύματα δαιμονίων), die von ihm und den beiden Thieren ausgehen, durch welche er die Könige der Erde zum letzten Kampf wider den Messias aufregt (16, 13. 14 und dazu §. 182, a.).

d) Das große eschatologische Drama, welches das apocalyptische Zukunftsbild schildert, erscheint nach not. c. als der letzte Kampf zwischen den beiden obersten Mächten, zwischen Gott und dem Satan. Erst nach der Fesselung und Einsperrung des Satan kann das irdische Reich des Messias beginnen (20, 1—3) und erst, nachdem er nach seiner letzten Befreiung (20, 7. 8) für immer unschädlich gemacht und seiner Strafe überantwortet ist (v. 10), die himmlische Vollendung (§. 182, b.). Hierin liegt kein manichäischer Dualismus, wie Baur, S. 229 meint, sondern nur die tiefste Erfassung des Erlösungswerks als der definitiven Vernichtung der Macht, von welcher alle Sünde in der Menschenwelt stammt (not. a.). Derjenige aber, durch welchen Gott diesen Kampf wider den Satan siegreich hinausführt, ist sein Messias.

---

[1]) Nach einer etwas anderen Anschauung scheint sein eigentlicher Sitz der Abgrund (ἄβυσσος) zu sein, woher die höllischen Plagen kommen (9, 1. 2) und die Werkzeuge des Satan aufsteigen (11, 7. 17, 8), wohin er darum auch 20, 1. 3 eingesperrt wird (§. 182, b.). Doch hat er einstweilen noch Macht, von dort aus auf der Erde zu wirken. Anderwärts ist die Wüste die Behausung der Dämonen und der unreinen Geister (18, 2. Vgl. §. 26, b.), weshalb auch die Satansengel (9, 14 und dazu not. a.) jenseits der Wüste am Euphrat gebunden liegen.

Achtes Capitel.

Der Messias und sein Werk.

---

§. 187. Jesus als der Messias.

Im Vordergrunde der christologischen Anschauung des Apocalyptikers steht der geschichtliche Jesus, der durch sein geduldiges Leiden das Weissagungsbild von dem leidenden Messias erfüllt hat und durch seine Auferstehung zum Throne Gottes erhöht ist. a) Dadurch hat er die messianische Weltherrschaft empfangen und wird in dieser Herrscherwürde erscheinen als der danielische Menschensohn. b) Die göttliche Herrlichkeit des Messias stellt sich dar in dem Flammenblick der göttlichen Allwissenheit und den Symbolen der weltdurchwaltenden Allgegenwart, er wird von aller Creatur angebetet und gepriesen. c) Er ist aber auch ein uranfängliches Wesen, das vor aller Creatur da war. d)

a) Der Apocalyptiker geht von der Anschauung des geschichtlichen Lebens Jesu aus, der auch am häufigsten noch mit diesem seinem persönlichen Namen genannt wird (1, 9. 12, 17. 14, 12. 17, 6. 19, 10. 20, 4. 22, 16. 20. 21)[1]) wie im Hebräerbrief (Vgl. §. 166, a.). Wie dort, wird seine Abstammung aus Juda hervorgehoben (5, 5. Vgl. §. 167, b.), aber um mit Beziehung auf Gen. 49, 9 ihn als den Messias zu qualificiren; ebenso seine Herkunft aus dem Geschlechte Davids (§. 18, c. 43, d. 107, a.) mit Beziehung auf Jesaj. 11, 1. 10 (5, 5. 22, 16); 12, 5 ist er das Kind der ATlichen Theokratie. Vor Allem aber ist charakteristisch, daß die stehende Anschauungsform, unter welcher hier Jesus erscheint, das Bild des Lammes ist (*ἀρνίον*: 29 Mal), und zwar des geschlachteten (5, 6. 12. 13, 8. Vgl. 7, 14). Daraus erhellt, daß dabei nicht an das Passahlamm zu denken ist, wie noch Ritschl, S. 121 und Reuß I, S. 477 meinen, sondern an den Messias, der nach Jesaj. 53, 7 still und geduldig, wie ein Lamm, zur Schlachtbank geht (Vgl. §. 43, b. 56, a.). Dies setzt aber eine lebendige Anschauung von seinem geduldigen Leiden voraus, wie wir sie außer bei Petrus nur noch im Hebräerbriefe fanden (§. 167, d.). Er ist aber zugleich der *πρωτότοκος τῶν νεκρῶν* (1, 5. Vgl. Col. 1, 18 und dazu §. 142, d.), sofern er nicht im Tode geblieben sondern zuerst unter allen Menschen zu einem unvergänglichen Leben (1, 18. 2, 8) auferstanden ist. Das ist sein Sieg (5, 5 und dazu §. 186, b.), in Folge dessen er sich zu dem Vater

---

[1]) Nur in der Ueberschrift und Adresse findet sich *Ἰησοῦς Χριστός* (1, 1. 2. 5) und in der Beschreibung des tausendjährigen Reiches, wo noch der Appellativsinn des Namens anklingt, *ὁ Χριστός* (20, 4. 6). In dem Schlußsegen findet sich *ὁ κύριος Ἰησοῦς* (22, 21. Vgl. v. 20: *κύριε Ἰησοῦ*).

auf seinen Thron gesetzt hat (3, 21. Vgl. 7, 17. 12, 5). Dieser Thron ist nun der Thron Gottes und des Lammes (22, 1. 3).

b) Als der durch die Auferstehung zum Throne Gottes (not. a) d. h. zur Theilnahme an seiner Ehre und Weltherrschaft erhöhte (§. 22, b.) ist Jesus zu der gottgleichen Herrscherstellung erhoben, die auch hier als Hauptmoment in dem Messiasbilde nicht fehlen kann. Nun ist er der Gesalbte Gottes, der mit Gott die Herrschaft über sein Reich theilt (11, 15. 12, 10. Vgl. §. 21. 142, d.), der Sohn Gottes (2, 18), der ihn in ausschließlichem Sinne seinen Vater nennt (1, 6. 2, 27. 3, 5. 21. 14, 1. Vgl. §. 20), der Heilige, der es in der That und Wahrheit ist (3, 7: ὁ ἅγιος ὁ ἀληθινός. Vgl. 19, 11: ὁ ἀληθινός), der die Schlüssel Davids hat und also die Vollgewalt über das messianische Reich (3, 7 nach Jesaj. 22, 22). Als solcher ist er der Herr der Gläubigen (11, 8. 14, 13. 22, 20. 21) und sie seine Knechte (1, 1. 2, 20), die seinen Namen tragen (14, 1. 3, 12), er wandelt inmitten der goldenen Leuchter, welche die Gemeinden darstellen (1, 13. 2, 1) und hat ihre Sterne (§. 185, d.) in seiner Hand (1, 16. 20. 2, 1). Aber er ist zugleich, weil er den Thron Gottes theilt, auch der Herr schlechthin, der über alle Könige und Herren erhaben ist (1, 5. 17, 14. 19, 16), und erscheint selbst im königlichen Schmuck der Diademe (19, 12). Mit der Herrschaft hat er nach Psalm 2, 9 das Gericht über die Heiden empfangen (2, 27. 12, 5. 19, 15) im Sinne von §. 182, a.; daher hat er ein zweischneidiges Schwerdt im Munde (1, 16. 2, 12. 16. 19, 15) und Füße von glühendem Erz (1, 15. 2, 18). Endlich wird er als der danielische Menschensohn (§. 22, b.) wiederkommen (1, 13. 14, 14), indem er als der helle Morgenstern aufgeht, welcher den Tag der Endvollendung heraufführt (22, 16. Vgl. 177, b.).

c) Obwohl Jesus nach 2, 27 (Vgl. 5, 12) seine messianische Herrschaft von Gott empfangen hat, wie wir es auch sonst im urapostolischen Lehrtropus hervorgehoben fanden (§. 44, b. 54, b. 169, d.), und ihn seinen Gott nennt (2, 7. 3, 2. 12. Vgl. darüber §. 204, d.), so tritt doch in der Apocalypse stärker als irgendwo hervor, daß er durch diese Erhebung zur gottgleichen Herrschaft ein gottgleiches Wesen geworden. Zwar wird die Umschreibung des Jehovanamens (§. 185, a.) nicht direct auf ihn übertragen, und ob der neue (3, 12), unergründliche (19, 12) Namen, den er empfängt, der Jehovaname sei (Vgl. Baur, S. 215), ist zweifelhaft. Allein die Herrlichkeit, die er mit seiner Erhöhung nach allgemein NTlicher Lehre empfängt und die hier unter dem Bilde des Sonnenglanzes erscheint (1, 16), ist so sehr die unmittelbar göttliche, daß der Prophet bei ihrem Erscheinen wie todt niederfällt (v. 17), da kein Sterblicher die Herrlichkeit Gottes schauen kann. Wie Gott allein im A. T. die Herzen und Nieren prüft (Psalm 7, 10), so wird dieses Prädicat Christo beigelegt (2, 23. Vgl. 1 Cor. 4, 5 und dazu §. 105, b.) und dieser herzenkündende Scharfblick dadurch dargestellt, daß seine Augen sind wie Feuerflammen (1, 14. 2, 18. 19, 12). Er hat die sieben Geister Gottes (3, 1. 5, 6), mit welchen dieser die Welt durchwaltet (§. 185, a.), so daß er durch

diese selbst als der allgegenwärtige erscheint. Die Engel Gottes selbst sind seine Engel (1, 1. 22, 16. 1, 16. 20. Vgl. §. 22, c.). Die vier Thiere und die 24 Aeltesten (§. 185, b.) fallen vor ihm nieder, wie vor Gott selbst (5, 8. 14), was hier um so bedeutungsvoller ist, als von den Engeln ausdrücklich die προςκύνησις als ein specifisches Prärogativ Gottes abgelehnt wird (19, 10. 22, 9). Wie sie ihn nicht anders als Gott selbst (7, 12) preisen (5, 12. 13), so hat auch die Apocalypse Doxologieen auf Christus (1, 6. 7, 10. Vgl. §. 105, b. 157, b. 177, c.).

d) Von den Vermittlungen, durch welche Paulus und der Hebräerbrief zum Rückschluß von der göttlichen Herrlichkeit Christi auf sein ursprünglich göttliches Wesen geführt wurden (§. 108. 166), findet sich in der Apocalypse keine Spur. Dennoch steht die Thatsache, daß der Messias ein ursprünglich göttliches Wesen sei, ihr von vornherein fest. Schon daß er 1, 14 wie der Alte der Tage (Dan. 7, 9) mit weißen Haaren erscheint, deutet auf seinen Ursprung lange vor der irdischen Erscheinung hin; wenn er aber 1, 17. 2, 8 als der erste und der letzte bezeichnet wird, so weist das ebenso auf seine Ewigkeit hin, wie die Bezeichnungen Gottes als des A und O, des Anfangs und des Endes (§. 185, a.), in deren Mitte es Christus sich beilegt (22, 13). Ausdrücklich wird Christus endlich 3, 14 die ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ genannt. Dieser Ausdruck bezeichnet ihn freilich nicht als das Princip der Schöpfung (Beyschlag, S. 131. 132), die ja hier gerade als Gottes Schöpfung erscheint, sondern nach Prov. 8, 22 als den, der früher da war als die ganze Schöpfung, ohne daß er damit dieser gleichgestellt wird (Vgl. Col. 1, 15 und dazu §. 144, a.)[1]). Die Fassung dieser Aussagen als bloßer Titulaturen (Baur, S. 215), die nur äußerlich auf Christum übertragen seien, sofern sich an ihn die große eschatologische Erwartung knüpft (S. 218), ist für ein aus dem A. T. erwachsenes Gottesbewußtsein undenkbar. Die Auffassung der in ihnen enthaltenen Präexistenz als einer idealen, die doch der Apocalyptiker selbst von einer realen nicht unterscheiden soll (Beyschlag, S. 137), kann dadurch nicht begründet werden, daß, wenn die Theokratie den Messias gebiert (12, 5), er in ihr längst embryonisch vorhanden gewesen sein muß (S. 138). Denn daß dieses Vorherdasein kein anderes ist als das in der Prophetie gegebene, ist ebenso klar, wie daß dasselbe ein reales Dasein der Person, von welcher die Prophetie redet, nicht nur nicht ausschließt, sondern vorauszusetzen sehr nahe legt.

---

[1]) Dagegen hat der Name, welchen der zum letzten Kampfe ausziehende Christus trägt (19, 13: ὁ λόγος τοῦ θεοῦ), keine Beziehung auf dieses vorweltliche Sein oder gar auf die alexandrinische Logoslehre (Vgl. noch Beyschlag, S. 132). Er bezeichnet ihn aber auch nicht als den Mittler der göttlichen Offenbarung (Lechler, S. 200), sondern der Function gemäß, bei welcher er denselben trägt, als den Vollstrecker des göttlichen (richterlichen) Willens, sofern nach ATlicher Anschauung (Hebr. 4, 12 und dazu §. 164, c.) das Wort Gottes als lebendiges unmittelbar vollstreckt, was es verkündet.

§. 188. Das messianische Heil.

Christus hat durch seinen Tod die Christen von der Schuldbefleckung gereinigt und damit von der Herrschaft des Satan befreit, durch seine Auferstehung aber den Sieg über den Tod gewonnen. a) So ist es die Gnade Gottes und Christi allein, die zum Heile führt, aber die mit der Berufung gegebene Bestimmung zum ewigen Leben ist keine unwiderrufliche. b) Die Bedingung der Theilnahme an der Endvollendung sind die Werke, welche aus der Sinnesänderung hervorgehen und die durch Christum verkündeten Gebote Gottes erfüllen. c) Die Grundvoraussetzung dafür aber ist der Glaube an Jesum als den Messias, durch dessen Bewährung im Gehorsam gegen sein Wort, in der Geduld und Treue bis zum Tode man allein im Kampfe wider den Satan den Sieg gewinnt. d)

a) Daraus, daß Jesus in der Apocalypse überall als das geschlachtete Lamm erscheint (§. 187, a.), erhellt bereits, daß sein Leiden und Sterben die Grundlage seines messianischen Werkes ist, wie er denn auch gleich dem messianischen Hohenpriester des Hebräerbriefs (§. 167) von vornherein im priesterlichen Schmucke auftritt (1, 13). Wenn die Christen ihre Kleider gewaschen und rein gemacht haben im Blute des Lammes (7, 14. 22, 14), so ist dieses wie bei Petrus (§. 56, d. 177, c.) und im Hebräerbrief (§. 172, a.) als das Reinigungsmittel gedacht, welches die Befleckung der Sündenschuld von ihnen nimmt. Wenn aber diese Reinigung zugleich als eine Lösung von den Sünden bezeichnet wird (1, 5 lies: *λύσαντι*), so ist das von Christo in seinem freiwilligen Tode aus Liebe für die Menschen (1, 5. Vgl. 3, 9) vergossene Blut wie in der Lehre Jesu (§. 25, d. Vgl. die *ἀπολύτρωσις* bei Paulus und im Hebräerbrief §. 110, d. 171, c.) als das Lösegeld vorgestellt, um welches die Menschen aus der Schuldhaft, in die die Sünde sie gebracht, losgekauft sind. Damit sind sie aber freilich auch zugleich ähnlich wie bei Petrus (§. 57, a.) losgekauft aus der Knechtschaft, unter welcher alle Erdbewohner stehen (5, 9. 14, 3), sofern diese nach §. 186, a. das Herrschaftsbereich des Satans sind, so daß die Erkauften nun Gott und dem Lamme angehören, wie eine gottgeweihte Erstlingsgarbe (14, 4) und ein Reich bilden, in welchem sie Gott priesterlich dienen (1, 6. 5, 10). Diese Folge kann der sündensühnende Tod Christi haben, sofern dadurch die Anklage des Satan zum Schweigen gebracht und er nun über die schuldbefreiten Menschen alle Macht verloren hat (§. 186, b.). Der Sieg Christi über den Teufel, welcher die Gottesherrschaft auf Erden begründet (12, 9. 10. Vgl. §. 26, c.), ist zwar durch seine Erhöhung vollendet, aber doch in seinem Tode eigentlich gewonnen, weshalb der 5, 5 angekündigte Sieger v. 6 als geschlachtetes Lamm erscheint. Um seines Blutes willen, das sie von der Herrschaft des Satan losgekauft hat, vermögen jetzt die Gläubigen den Satan, der immer aufs Neue darum kämpft, seine Herrschaft über sie zu gewinnen (§. 186, c.), zu besiegen (12, 11: *ἐνίκησαν αὐτὸν διὰ τὸ*

αἷμα τοῦ ἀρνίου). Wie Christus aber durch seinen Tod den Sieg über den Satan gewonnen, so durch seine Auferstehung (§. 187, a.), die an der *κυριακὴ ἡμέρα* gefeiert wird (1, 10), den Sieg über den Tod und Hades, so daß er aus demselben befreien kann (1, 18), sei es zum irdischen Leben im tausendjährigen Reich (§. 183, b.), sei es beim Anbruch der Endvollendung, wo Tod und Hades völlig vernichtet werden (§. 183, c.).

b) Ist durch den freiwilligen Tod Christi und seine gottgewirkte Erhöhung die Menschheit von der Schuld der Sünde und der Macht des Satan befreit (not. a.), so müssen die, welche als Sieger vor dem Throne Gottes stehen, bekennen, daß sie die messianische Errettung (*σωτηρία*) dem Gott, der sich ihnen als ihr Gott (7, 10. 12. 4, 11. 19, 6. Vgl. 21, 3. 7) gnädig erwiesen hat (Vgl. §. 114, a. 173, a.), und dem Lamme (7, 10. Vgl. v. 14) verdanken, so daß sie ein Gotteswerk ist (12, 10. 19, 1). Indem der Verfasser sich den paulinischen Eingangs- und Schlußsegen (§. 104, d.) aneignet, bekennt er, daß Gnade und Heil von Gott, von den sieben Geistern Gottes und von Christo herkommt (1, 4. 5), und wünscht den Lesern das Geleit der Gnade Christi (22, 21). Christus ist es, der sie vor den schwersten Prüfungen bewahrt (3, 10), der ihrer geistlichen Bedürftigkeit abhilft, welcher Art sie auch sei (3, 18), der sie zurechtweist und erzieht, wenn sie der Sinnesänderung bedürfen (v. 19), der mit denen, welche seine Stimme hören und sich seiner Wirksamkeit öffnen, in die innigste persönliche Gemeinschaft tritt (v. 20). Es kann nicht klarer ausgedrückt werden, daß die Beschaffung dessen, was zum Heile gehört, ganz und gar ein Werk Christi ist. Darum ist endlich auch das ewige Leben, das der Christ am Ziele gewinnt (§. 183, b.), ein Geschenk Gottes, das ganz umsonst ertheilt wird (21, 6. 22, 17). Ja, es scheint, als ob diese Gabe bereits durch ewige göttliche Vorherbestimmung verliehen wäre, da die Aufzeichnung im Lebensbuche (§. 182, d.) bereits vor der Weltschöpfung erfolgt ist (13, 8. 17, 8). Aber da der Name eines jeden wieder im Lebensbuche gelöscht werden kann (3, 5) und beim Gerichte erst noch nachgesehen wird, welche Namen darin stehen geblieben (20, 12. 15), so involvirt jene Bestimmung keinen unwiderruflichen göttlichen Rathschluß, der über dem Einzelnen waltet, sondern führt nur die Berufung der Christen auf den ewigen Heilsrathschluß zurück[1]).

c) Des Gnadenbeistandes Gottes und Christi (not. b.) bedarf es, damit der Christ die Bedingungen der Heilsvollendung erfülle. Wenn nämlich die Braut des Messias zur Hochzeitsfeier eingehen soll (§. 183, a.), so wird ihr ein hochzeitliches Kleid gegeben, dessen Stoff gleichsam die Rechtthaten (*δικαιώματα*: 15, 4) der Heiligen sind (19,8). Dies Kleid ist wie die weißen Kleider, in denen die Vollendeten

---

[1]) Wenn die Christen *κλητοὶ καὶ ἐκλεκτοί* heißen (17, 14), so folgt schon aus der Voranstellung der Berufung (§. 178, b. Anmerk. 2), daß noch beide Begriffe wie bei Petrus (§. 51, b.) gefaßt sind, und 19, 9 zeigt, daß die Berufung auch hier als Bestimmung zur Heilsvollendung gedacht ist (§. 188, a.).

[illegible] 188, b.), das Zeichen davon, daß die Glieder der Ge-[illegible] als solche erklärt werden, die als *δίκαιοι* Gerechtigkeit [illegible] sich immer mehr geheiligt haben (22, 11. Vgl. [illegible] als *ἅγιοι* also von der Gerechterklärung im Gericht [3]), welches [illegible] a. b.)[2]) [illegible] Werke erfolgt (§. 182, d.). Darum müssen dem [illegible] Grund der Werke nachfolgen, um mit ihm vor Gericht zu treten [illegible] zu erwirken (14, 13), die hier selbstverständ-[illegible] (§. 71, c.) auf Grund des wirklichen Thatbe-[illegible] Soll also der Christ die Heilsvollendung empfangen, [illegible] Werke vollkommen sein im Urtheile Gottes (3, 2: [illegible] *ἐνώπιον τοῦ θεοῦ*). Diese Werke sind aber keineswegs [illegible], wie schon die Schilderung der Frömmigkeit der [illegible] (§. 184, c.) zeigt. Nur durch die schon von Christo [illegible] 175, a.) verlangte Sinnesänderung (*μετάνοια*) [illegible] Christen sich von ihren sündhaften Werken abwenden [illegible] 11) und Gott die Ehre geben (16, 9. Vgl. §. 184, c.). [illegible] die Christen, wenn sie im sittlichen Streben nachgelassen [illegible] 19) oder sich zur Unsittlichkeit haben verführen lassen [illegible] 20), nur durch sie (Vgl. §. 125, a. 179, c.) zu den Gott [illegible] Werken gelangen. Zu diesen Werken, in denen sich die [illegible]rung zeigt, wird die Liebe zu Christo (2, 4. 5) gerechnet, [illegible] Missionseifer (3, 8) und der Dienst der Liebe (2, 19) an [illegible] Brüdern (1, 9. 6, 11. 19, 10. 22, 9), die zugleich [illegible] der himmlischen Gottesfamilie (§. 185, c.) sind (12, 10). [illegible] Werken beweist sich die schon von Christo (§. 33, b.) ge-[illegible] Wachsamkeit (3, 2. 16, 15) und das wahre Gott wohlgefällige [illegible] (3, 1. Vgl. 2 Petr. 1, 3 und dazu §. 178, a.), ihr Mangel ist [illegible] der Lauheit und falscher Einbildung bei geistlicher Armuth [illegible] 17), der nach not. b. Christus allein abhelfen kann. Das [illegible] dieser Werke ist nichts anderes als das Bewahren (*τηρεῖν*) der [illegible] Gottes, welches nach §. 184, c. die Christengemeinde kenn-[illegible]net. Da aber dies Bewahren der Gebote Gottes identisch ist mit [illegible] Bewahren der Werke Christi (2, 26) oder seines Wortes (3, 8. 10), [illegible] es die Leser überliefert empfangen haben (3, 3) oder wie sie es [illegible] diesem Buche lesen (1, 3. 22, 7. 9), so ist dabei nicht an die

[2]) Hier zeigt der Gegensatz des *ῥυπαρός* deutlich, daß es sich noch ganz um den ATlichen Begriff der *ἁγιότης* (§. 185, a. Anmerk. 1) handelt.

[3]) Sonst erscheint die Kleidersymbolik in der Apocalypse freilich in anderer Form. Der sittliche Wandel des Menschen selbst ist als die äußere Darstellung seiner Frömmigkeit sein Kleid; es folgt also aus ihr das grade Gegentheil von dem, was Baur, S. 226 darin findet, daß den Werken in ihrer Loslösung vom Subject an sich ein höherer Werth beigelegt werde. Der Mensch geht nackt, wenn es ihm an dem sittlichen Wandel fehlt (3, 18), und jedermann sieht die Blöße seiner Unfrömmigkeit (16, 15). Er befleckt seine Kleider durch die Sünde (3, 4) und reinigt sich von der Schuldbefleckung, welche die Sünde auf seinem Gewande zurückläßt, durch das Blut Christi (7, 14 und dazu not. a.). Es ist eine neue Wendung dieser Symbolik, wenn die göttliche Anerkennung der menschlichen Gerechtigkeit (§. 88, b.) als das Kleid dargestellt wird, welches die Gerechten empfangen.

Werke des mosaischen Gesetzes gedacht, sondern an das durch Christum verkündete Gesetz (Vgl. §. 69, b.). Wie in den Evangelien (§. 32, a.) kann dies auch bezeichnet werden als die Nachfolge Christi, die in jungfräulicher Reinheit von Fleischessünden und in fleckenloser Wahrhaftigkeit (14, 4. 5) besteht, oder als Hören auf seine Stimme, wodurch man sich seiner Wirksamkeit öffnet (3, 20).

d) Wenn die zur Heilsvollendung nothwendigen Werke in der Erfüllung des durch Christum verkündigten Gotteswillens bestehen (not. c.), so setzt dieselbe hier wie §. 70, c. den Glauben an Jesum (14, 12) voraus d. h. die zuversichtliche Ueberzeugung, daß er als der Messias den Willen Gottes verkündigt hat. Darum muß die Bewahrung seines Wortes Hand in Hand gehn mit dem Bekenntniß seines Namens (3, 8). Auch hier ist also der Glaube die Grundbedingung der Heilserlangung, und daß derselbe als solche nicht häufiger geltend gemacht wird, liegt daran, daß die Paränese unseres Buches von der Anschauung beherrscht wird, daß die ganze noch bevorstehende Entwicklung ein Kampf des Satan und seiner Werkzeuge wider die Gemeinde ist (§. 186, c.). Um zur Heilsvollendung zu gelangen, muß der Einzelne in diesem Kampfe siegen (2, 7. 11. 17. 3, 5. 12. 21. 15, 2. 21, 7), indem er einerseits der Versuchung zur Sünde gegenüber die Werke Christi bewahrt (2, 26 und dazu not. c.) oder festhält an der bisherigen Erfüllung seines Wortes (2, 25. 3, 11) und indem er andererseits der Versuchung zum Abfall (vom Glauben) gegenüber den Glauben an Jesum bewahrt (14, 12) und nicht verleugnet (2, 13), oder seinen Namen, durch dessen Nennung man seine Messianität bekennt (§. 46, d.), festhält (2, 13), immer aufs Neue bezeugt (12, 11) und nicht verleugnet (3, 8)[4]). Diese zwiefache Glaubensbewährung ist in der Situation unseres Buches die specifische Bedingung der Heilsvollendung. Wie aber der Liebe ihre Bewährung in der *διακονία*, so steht 2, 19 dem Glauben seine Bewährung in der Geduld (§. 33, a.) gegenüber, welche dann Noth thut, wenn die Werkzeuge des Satan die treuen Zeugen, welche Jesum als den Messias bekennen (17, 6. Vgl. 2, 13. 11, 3), mit Verfolgung und Tod bedrohen (13, 10). Da gilt es geduldig (14, 12) zu tragen, was man um des Namens Christi willen leiden muß (2, 3), und selbst den Tod[5]) nicht zu scheuen (2, 10. 12, 11) um des Zeugnisses Jesu willen, das man besitzt (6, 9. 20, 4). Diese Geduld wird ausdrücklich zu den Werken gerechnet (2, 2. 3. 19), welche das Wort Christi fordert (not. c.), ja dieses Wort ist wesentlich ein Wort von der Geduld (3, 10), als deren Vorbild 1, 9 Jesus selbst gedacht zu sein scheint.

---

[4]) Sofern der Glaube an die Messianität Jesu nach §. 187, b. den Glauben an seine Wiederkunft einschließt, wie sie das in diesem Buche dem Propheten gewordene Zeugniß Jesu verkündet (19, 10. Vgl. §. 189, c.), kann dieser Glaube als der Besitz der *μαρτυρία Ἰησοῦ* bezeichnet werden (12, 17. 19, 10), da dieselbe verloren geht, sobald man an ihrer Wahrheit zu zweifeln beginnt.

[5]) Nach dem Zusammenhange von 14, 13 mit 14, 12 scheint auch das *ἀποθνήσκειν ἐν κυρίῳ* wie in den Thessalonicherbriefen (§. 83, c.) nur ganz allgemein das Sterben in dem Glauben an den Herrn zu bezeichnen.

§. 189. Die Prophetie.

Ein Hauptmittel, durch welches die Christen zur Heilsvollendung zubereitet werden, ist die Prophetie mit ihrem Trost und ihrer Ermahnung. a) In letzter Instanz geht alle Prophetie von Gott aus und verkündigt sein Wort. b) Aber auch hier ist Christus der Mittler, der die Geheimnisse Gottes, welche er geschaut, dem Propheten bezeugt. c) Andererseits ist es der von Gott ausgehende Geist der Prophetie, welcher den Propheten zum Reden und Schauen befähigt. d)

a) Um die Christen in der Geduld und Treue (§. 188, d.) zu stärken, ist ihnen das Wort der Prophetie gegeben. Indem dieselbe einerseits verkündet, was in der nächsten Zukunft geschehen soll (§. 180, a.), stärkt sie die Ueberzeugung, daß der, dessen Ankunft nahe bevorsteht, der Messias ist, und tröstet über die Leiden der Gegenwart, indem sie mit dem Gericht über die Gottesfeinde (10, 11) ihr nahes Ende in Aussicht stellt. Indem sie aber (Vgl. besonders Capitel 2. 3) die Forderungen Jesu den Gemeinden übermittelt und Verheißungen für die Treuen wie Drohungen für die Abtrünnigen hinzufügt, schärft sie den Eifer, im Gehorsam gegen Christi Wort den Glauben zu bewähren. Daher sind die Worte der Prophetie dieses Buches zu hören (1, 3) und zu bewahren (22, 7. 9. Vgl. §. 188, c.) im Blick auf die Nähe des Zeitpunkts, wo sich entscheiden muß, ob seine Verheißungen an den Lesern desselben sich erfüllen werden oder nicht.

b) Die letzte Quelle der Prophetie kann nur Gott selbst sein. Es ist das Geheimniß seines Rathschlusses, das er den Propheten, seinen Knechten, verkündet hat (10, 7: εὐηγγέλισεν), selbst die Verkündigung des Gerichts über Babel, das zur Herbeiführung der Endvollendung nothwendig ist, heißt ein ewiges Evangelium (14, 6). Die Worte des Propheten bezeugen darum Gottes Wort (1, 2. 9. 6, 9), ja sie sind selbst wahrhaftige und glaubwürdige Worte Gottes (19 ,9. 21, 5. 22, 6), die als solche erfüllt werden müssen (17, 17. Vgl. 10, 7), und Gott droht zu strafen alle, die ihnen etwas hinzusetzen oder abthun (22, 18. 19). Wie sich Gott bei der Uebermittlung der Weissagung an den Propheten seiner Engel bedient, sahen wir §. 185, d.; es scheint sogar ein bestimmter Engel vor Anderen diesen Auftrag zu haben (22, 6), der wohl meist gemeint ist, wenn die himmlische Stimme, die mit dem Propheten redet (1, 10. 12. 4, 1. 10, 4. 8), oder der Redende selbst (19, 9. 21, 6) nicht näher bezeichnet wird.

c) Die Offenbarung der zukünftigen Dinge rührt nach der Ueberschrift des Buches (1, 1) von Christo her, dem sie Gott gegeben hat. Das geschlachtete Lamm d. h. nach §. 187, a. der Messias, sofern er in Folge seines Sieges (5, 5) das Organ für die Erfüllung der göttlichen Verheißungen geworden, war allein würdig, die Siegel des Zukunftsbuches, in welchem die Rathschlüsse Gottes verzeichnet stehn, zu lösen (5, 9) und er hat es gethan schon in seinen eschatologischen Weissagungen (§. 36, b. Vgl. §. 180, b.) und jetzt, wo er durch seinen Engel, der mit dem Gottesengel 22, 6 (not. a.) identisch ist, dem Propheten, seinem Knechte, die Zukunft in Bildern vorführt (1, 1),

damit dieser, was er so geschaut, den Gemeinden bezeuge (22, 16. 1, 2), ähnlich wie die beiden prophetischen Zeugen 11, 3. 7. Er kann dem Propheten aber nur zeigen, was er selbst geschaut, die Oeffnung des Zukunftsbuchs ist nur die bildliche Darstellung der Wahrheit, daß der Messias, der das Heilswerk vollbracht (§. 187, a.), selbst in das Geheimniß der göttlichen Rathschlüsse (not. b.) hineingeschaut hat. Von dem aber, was er dort geschaut, ist er der treue und wahrhaftige Zeuge (1, 5. 3, 14. Vgl. 22, 20). Der Inhalt der Offenbarung heißt darum das Zeugniß Jesu (ἡ μαρτυρία Ἰησοῦ: 1, 2. 9. 12, 17. 19, 10. 20, 4 und dazu §. 188, d. Anmerk. 4. Vgl. 6, 9).

d) Nach der Stelle 19, 10 ist das Zeugniß Jesu der Geist der Weissagung d. h. es ist durch den prophetischen Geist vermittelt. Indem der Prophet bezeugt, was Jesus in der Vision den Gemeinden sagen ließ (Capitel 2. 3), redet dieser Geist zu den Gemeinden (2, 7. 11. 17. 29. 3, 6. 13. 22) und auch sonst, wenn der Prophet den Gemeinden die Weissagung in Ermahnung und Trost auslegt, redet der Geist durch ihn (14, 13. 22, 17). Der Prophet ist ἐν πνεύματι, wenn er die Bilder der Zukunft schaut (1, 10. 4, 2. 17, 3. 21, 10), welche ihm nach §. 186, d. Engel zeigen und deuten. Gott selbst heißt 22, 6 der Gott der Prophetengeister; aber es ist hier wohl nur der Eine Geist der Prophetie in seinen mannigfaltigen Erweisungen angeschaut als von ihm ausgehend, wie nach §. 185, a. der Eine Geist Gottes in den sieben Geistern. Wenn 1, 4 alle Gnade und alles Heil neben Gott auch von seinen Geistern hergeleitet wird, so erhellt aus dieser Wirksamkeit des Geistes in der Prophetie, die nach not. a. den Gläubigen dazu verhilft, die Bedingung der Heilsvollendung zu erfüllen, wie dieses gemeint ist. Allerdings scheint 5, 6 der siebenfaltige Geist Gottes, den auch Christus hat (§. 187, c.), nach Sacharja, von dem seine Vorstellung entlehnt, zunächst als die die Welt durchwaltende Gotteskraft gedacht zu sein; aber auf dem Gebiete der Erlösung hat er seine eigenthümliche Bedeutung als Offenbarungsmittler und in dem Menschen erscheint er ausschließlich als Princip der Prophetie (Vgl. §. 62, c.)[1]).

---

1) Das πνευματικῶς (11, 8) bezeichnet wohl, daß der Geist der Prophetie, der die Stadt nicht nach ihrem empirischen Namen, sondern nach ihrem Wesen, das sie durch den Mord des Messias angenommen hat (§. 184, a.), bezeichnet, ihr diesen Namen giebt. Mit dem Geistesleben des Menschen hat dieser Ausdruck nichts zu thun. Wo πνεῦμα nicht den Gottesgeist oder die bösen Geister (16, 13. 14. 18, 2 und dazu §. 186) bezeichnet, heißt es Lebensgeist (13, 15. 11, 11: πνεῦμα ζωῆς ἐκ θεοῦ. Vgl. §. 29, d. Anmerk. 1). Träger dieses Lebenshauches ist auch hier die Seele (8, 9. 18, 13), die darum als Substrat des leiblichen Lebens (12, 11. 16, 3) und des sinnlichen Begehrens (18, 14), aber auch als Substrat des den Tod überdauernden Lebens (6, 9. 20, 4) erscheint. Das Herz ist auch hier der verborgene (2, 23) Sitz alles geistigen Lebens, selbst der Gedanken und Entschlüsse (17, 17. 18, 7. Vgl. §. 30, b.). Der νοῦς ist der höhere geistige Sinn, welcher zum Verständniß der vielfach räthselhaften Prophetie befähigt (13, 18. 17, 9).

Vierter Abschnitt.
Die geschichtlichen Bücher.

Neuntes Capitel.
Der Messias der Juden und das Heil der Heidenwelt.

§. 190. Die judenchristlichen Evangelien.

Das Marcusevangelium erweist mit nicht undeutlicher Rücksichtnahme auf die schwersten Bedenken dagegen aus der Selbstdarstellung Jesu in Wort und Werk seine Messianität. a) Allein die lehrhafte Tendenz tritt hier doch nur indirect hervor, während die ganze Composition noch darauf abzielt, ein möglichst umfassendes, farbenreiches Bild der öffentlichen Wirksamkeit Jesu zu geben. b) In kunstvollerer, mehr schriftgelehrter Weise sucht der erste Evangelist den Beweis zu führen, daß Jesus der von den Propheten verheißene Messias sei. c) Dabei ist das A. T. überwiegend nach dem Grundtexte benutzt, obwohl der Verfasser Kenntniß der Septuaginta zeigt. d)

a) Wie schon die älteste Ueberlieferung über das Marcusevangelium (bei Euseb. hist. III, 39) berichtet, daß es aus den Lehrvorträgen des Petrus entstanden sei, die ohne Zweifel die Erweisung der Messianität Jesu bezweckten, so kündigt sich auch das Evangelium selbst als die frohe Botschaft von Jesu Christo dem Sohne Gottes (1, 1) d. h. von dem Messias (1, 11. 3, 11. 5, 7. 14, 61. Vgl. 8, 29. 14, 61. 15, 32: ὁ Χριστός) an. Es zeigt daher im Eingange nur kurz, wie Johannes dem Herrn durch seine Bußtaufe den Weg bereitet und auf den kommenden Messias hingewiesen habe (1, 4—8), und läßt dann sofort Jesum selbst in der Taufe zum Messias gesalbt (Vgl. §. 42, d.) und in der Wüste als Messias bewährt werden[1]) (1, 9—13). Jesus beginnt seine messianische Wirksamkeit

[1]) Während das älteste apostolische Evangelium noch vorzugsweise bei den Specialitäten der Versuchung in der Wüste verweilt (§. 16, b. 21, b.), scheint dieselbe bei Marcus bereits rein als der Sieg des Messias über den Widersacher Gottes (Vgl. §. 26) und das Dienen der Engel als messianische Huldigung gefaßt zu sein

mit der Verkündigung von der Nähe des Reichs und der Erfüllung der Zeit (1, 14. 15. Vgl. §. 14), beruft sofort Jünger, welche die Reichsgemeinde sammeln sollen (1, 17), zeigt sich durch seine gewaltige Rede (1, 27) als den Bevollmächtigten Gottes im Gegensatz zu den Schriftgelehrten (1, 22) und beweist sich ganz wie in der Predigt des Petrus (Act. 10, 38 und dazu §. 42, c.) besonders durch seine Austreibungen der Dämonen, die ihn als den Messias erkennen und fürchten (1, 24. 34. 3, 11. 12. 5, 7), als den Sieger über sie.[2] Sein Anspruch auf die messianische Vollmacht der Sündenvergebung (2, 10) und der Gesetzesauslegung (2, 28), nach welcher er eine neue Sabbathobservanz einführt, verwickelt ihn in einen tödtlichen Conflict mit den herrschenden Parteien (3, 6). Im Volke vollzieht sich eine Scheidung zwischen den Empfänglichen und Unempfänglichen, in Folge deren er nur jenen das Geheimniß des Gottesreiches mittheilen kann (4, 11). Selbst bei den erwählten Zwölfen muß er vielfach über Mangel an Verständniß klagen (4, 13. 6, 52. 7, 18. 8, 17—21), bis Petrus ihn in ihrem Namen als den Messias bekennt (8, 29). Von nun an beginnt Jesus durch die immer wiederholte Weissagung seines Todes und der darauf folgenden Auferstehung (8, 31. 9, 31. 10, 33. 34) als seiner messianischen Bestimmung den schweren Anstoß, welchen sein Missethätertod ihrem Glauben bereiten sollte (Vgl. §. 43, a.), zu heben, aber ohne Erfolg. Die Verkündigung seiner Wiederkunft in Herrlichkeit (8, 38) empfängt sofort in der Verklärungsscene (9, 2—8) ihre göttliche Bestätigung im Sinne von 2 Petr. 1, 16—18 (§. 177, b.); aber die Jünger bedürfen noch mancherlei Belehrungen über das Wesen des Gottesreichs (9, 33—50. 10, 13—45). Endlich zieht er als der Messias vor allem Volk, das ihn bereits als solchen begrüßt (10, 47. 48), in Jerusalem ein (11, 9. 10), erklärt sich vor den Hierarchen offen für den geliebten Sohn Gottes (12, 6. Vgl. §. 20, b.) und verkündet den Jüngern in der ausführlichsten Rede, die Marcus aufgenommen, seine Wiederkunft (Capitel 13), die vollenden sollte, was seine irdische Wirksamkeit noch unvollendet gelassen. Beim letzten Mahle mit seinen Jüngern stiftet er den neuen Bund (14, 24) und bekennt sich vor Gericht zu seiner Messiaswürde (14, 62. 15, 2). Bei seinem Tode zerreißt der Vorhang des Allerheiligsten (15, 38), wodurch im Sinne von §. 172, d. sein messianisches Werk vollendet ist, und der heidnische Centurio selbst erkennt ihn in dem lebenskräftigen Triumphruf, mit dem er verscheidet, als Gottessohn (15, 39). Das Evangelium schließt mit der Botschaft von der Auferstehung und den bevorstehenden Erscheinungen des Auferstandenen (16, 6. 7.), welche

(Vgl. §. 22, c.). Eine Parallelisirung des Messias mit dem ersten Adam (Vgl. Baur, S. 302) aber ist durch die malerische Charakterisirung der menschenleeren Wüste (1, 13: ἦν μετὰ τῶν θηρίων) nicht indicirt.

[2]) Daß unser Evangelium und nicht das Lucasevangelium, wie Baur, S. 328 meint, unter allen Heilwundern Jesu besonders die Dämonenaustreibungen hervorhebe, habe ich in den Studien und Kritiken (1861. S. 651. 658. Vgl. S. 709. 710) nachgewiesen.

die Perspective auf die höchste Beglaubigung seiner Messianität (§. 43, d.) öffnet.

b) So evident aus dem Marcusevangelium erhellt, daß Jesus sich während seines irdischen Lebens als den Messias in Wort und That erwiesen und die nach seinem Tode erst eintretende und mit seiner Wiederkunft sich vollendende messianische Erhöhung vorausgesagt habe (not. a.), so ist doch dieser Nachweis in ihm noch in echt epischer Weise durch ganz objective Darstellung seines Lebens geführt. Nur an der Spitze des Evangeliums steht eine Reflexion darüber, daß das Auftreten des Vorläufers Jesu bereits der Weissagung entsprach (1, 2. 3). Im Uebrigen wird lediglich aus Worten Jesu dargethan, wie er das, was dem Glauben an ihn den schwersten Anstoß bereitete, sein Leiden, das dem des Täufers ähnlich werden mußte (9, 12. 13), seine Verwerfung durch die Hierarchie (12, 10. 11), seine Gefangennehmung (14, 49), ja selbst seinen Verrath durch einen der Jünger (14, 21) und die Zerstreuung aller andern (14, 27) als von der Weissagung bereits in Aussicht genommen vorhergesagt habe (Vgl. noch 4, 12. 7, 6. 7). Es erhellt aber auch, daß dieser erste Versuch, ein Lebensbild Jesu zu geben, weder in der Auswahl noch in der Anordnung des Stoffs von dieser lehrhaften Tendenz ausschließlich beherrscht ist und in seiner Composition aus ihr heraus allein hinreichend erklärt werden kann. Die farbenreichen Detailausführungen einzelner Erzählungen, die anschaulichen Schilderungen der Wirksamkeit Christi unter den Volksmassen, die sorgfältige Darstellung der allmähligen Steigerung in der Opposition der herrschenden Parteien, vor Allem die eingehende Darlegung der Bildung und fortschreitenden Heranbildung des Jüngerkreises haben mit jener lehrhaften Tendenz kaum irgend etwas zu thun. Die ganze, nach einzelnen in der pragmatischen Entwicklung der Geschichte liegenden Hauptpunkten disponirte Anlage des Evangeliums (Vgl. a. a. O. S. 666—672) zeigt deutlich, daß, wenn auch die lehrhafte Bedeutung dieser Geschichte das Motiv seiner Composition war, dieselbe doch durchweg von dem lebensvollen Interesse an den überlieferten Stoffen als solchen getragen ist.

c) Wie unser erstes Evangelium eine Erweiterung und kunstvollere Ausgestaltung des von dem zweiten ihm dargebotenen geschichtlichen Lebensbildes Jesu ist, so hat es auch die lehrhafte Tendenz desselben directer und in reflectirterer Weise verfolgt. Es beginnt damit, Jesum, der von seiner messianischen Würde (*ὁ Χριστός*: 2, 4. 11, 2. 16, 16. 20. 26, 63. 68) den Beinamen *Χριστός* führt (1, 16. 27, 17. 22. *Ἰησοῦς Χριστός*: 1, 1. 18. Vgl. Marc. 1, 1), durch den Stammbaum seines Adoptivvaters Joseph und die Geschichte von dessen Eheschließung als den legitimen Erben des davidischen Königshauses darzustellen, in welchem die ganze gottgeordnete Geschichte dieses Hauses sich abschließen mußte (1, 17). Schon in der Geburts- und Kindheitsgeschichte dieses Königs der Juden (2, 2), welche unser Evangelist der *ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου* (Marc. 1, 1) voranschickt, wird überall die Erfüllung der messianischen Weissagung nachgewiesen (1, 23.

2, 5. 6. 15. 17. 18. 23). Wo dann Jesus selbst wie bei Marcus (not. a.) als Prediger des Himmelreichs und als Arzt der Kranken auftritt (4, 23), da wird hier in seinem Auftreten als Lehrer (4, 14—16), wovon Capitel 5—7 ein Beispiel giebt, wie in seiner Heilthätigkeit, die Capitel 8. 9 schildert, die Erfüllung der Weissagung nachgewiesen (8, 17). Trifft auch hier sein Lehren und Wirken bei den herrschenden Parteien auf Opposition, beim Volk auf Unempfänglichkeit, so wird sein Verhalten gegen jene (12, 17—21), wie gegen diese (13, 14. 15. 13, 35) als in der Weissagung vorgesehen dargestellt. Noch stärker als im Marcusevangelium wird überall seine Verkündigung als das Evangelium vom Reiche (4, 23. 9, 35. 24, 14. Vgl. besonders die vielen Parabeln vom Himmelreiche) bezeichnet, die ihn als den Gründer und Gesetzgeber dieses Reiches qualificirt. In der Leidensgeschichte wird bei dem messianischen Einzuge (21, 4. 5. 16), bei dem Schicksal des Verräthers (27, 9. 10) und indirect wenigstens bei der Darstellung der Kreuzigungsgeschichte (27, 34. 39—43) die Erfüllung der Weissagung nachgewiesen. Endlich erscheint in der galiläischen Abschiedsscene Jesus als der erhöhte Messias, der das messianische Weltregiment empfangen hat (28, 16—18).

d) Zeigt sich schon in der ganzen Anlage des ersten Evangeliums und in der Durchführung seines lehrhaften Zweckes (not. c.) der schriftgelehrte Charakter seines Verfassers, so erhellt derselbe auch daraus, daß er den Urtext selbstständig kennt und benutzt, wie er denn auch in dem Geschlechtsregister (1, 2—15) überwiegend die hebräischen Namen des Urtextes giebt. Während in der von ihm gebrauchten griechischen Uebertragung der apostolischen Quelle die ATlichen Citate Jesu in der Gestalt des LXX-Textes in den Mund gelegt waren (§. 103, b.), sind die von ihm gebrachten pragmatischen Nachweisungen von der Erfüllung ATlicher Weissagungen, die er in derselben Form gelegentlich auch den handelnden Personen in den Mund zu legen pflegt (1, 22. 13, 14), überwiegend nach dem Urtext gegeben (2, 6. 13, 14. 15. 21, 5) und oft der Art, daß er von den LXX. aus gar nicht darauf kommen konnte (2, 15. 23. 8, 17. 12, 18—21. 27, 9. 10). Trotzdem kennt und benutzt er auch die LXX. (2, 18. 4, 15. 16. 12, 18—21. 21, 16), ja auf das Citat 13, 35 (Vgl. auch 13, 14. 15) wäre er ohne sie schwerlich gekommen. Im Uebrigen ist seine Anführung und Interpretationsweise eben so frei (27, 9. 10. 13, 34) und ohne Rücksicht auf den Zusammenhang (2, 15. 18. 23) wie bei Paulus und im Hebräerbriefe (§. 103, b. c. 164, d.). Wie bei Petrus (§. 42, d. 56, a. Vgl. §. 187, a.) ist Jesus der jesajanische Gottesknecht (8, 17.[3]) 12, 18). Ueberhaupt sehen wir auch hier wieder am häufigsten Jesajas und die Psalmen benutzt (Vgl. §. 103, a. 184, a. Anmerk. 1), demnächst Sacharja und Jeremia, vereinzelt Micha und Hosea. Die Citate werden als

[3]) Die künstliche Deutung der Stelle Jesaj. 53, 4 auf die Heilwunder Jesu zeigt am klarsten, wie wenig die apostolische Zeit im A. T. directe Weissagungen derselben fand, auf Grund derer man solche in Strauß'scher Weise hätte erdichten können.

Prophetenwort (2, 23. 13, 35. 21, 4. Vgl. 2, 5: *γέγραπται διὰ τοῦ προφήτου*), nicht selten mit Nennung des Namens angeführt (*διὰ Ἡσαΐου*: 4, 14. 8, 17. 12, 17. 13, 14. Vgl. 2, 17. 27, 9), nur 1, 22. 2, 15 als ein durch den Propheten verkündetes Gotteswort (Vgl. §. 164, d.).

§. 191. Der Universalismus der judenchristlichen Evangelien.

Indem Marcus Jesum das Alttestamentliche Gesetz anerkennen läßt, hat er doch seine Stellung zur Sabbathfeier mehr im Sinne einer principiellen Antithese gegen ihren gesetzlichen Charakter aufgefaßt. a) Auch im ersten Evangelium ist nur die Stellung, welche Jesus nach der ältesten Ueberlieferung zum Gesetz einnahm, reproducirt, aber keineswegs die bleibende Gültigkeit desselben im judaistischen Sinne gefordert. b) Schon Marcus sucht in seiner Fassung der Aussprüche Christi Raum zu schaffen für die Anerkennung der Heidenmission. c) Ausdrücklicher hat der erste Evangelist gezeigt, wie das von Jesu den Juden bestimmte Heil durch ihre Schuld von ihnen genommen und den Heiden gegeben wurde. d)

a) Wenn der für Heidenchristen schreibende Marcus die principielle Erklärung Jesu über seine Stellung zum Gesetz, welche die apostolische Ueberlieferung besaß (Vgl. §. 27, a.), nicht aufnahm, so hat er doch Aussprüche genug, aus denen hervorgeht, daß Jesus das ATliche Gesetz anerkannt hat (1, 44. 2, 25. 26. 7, 9—13. 10, 3. 7. 19. 12, 29—31), wie denn er gerade als selbstverständlich voraussetzt, daß Jesus das Passah in gesetzlicher Weise feiern werde (14, 12) und gefeiert hat (14, 26. Vgl. §. 27, c.). Nur daß die apostolische Quelle bei den Anhängern Jesu die stricte Befolgung des Sabbathgebots voraussetzte (Matth. 24, 20 und dazu §. 27, c.), war ihm anstößig (13, 18) und seine Erläuterung der Vollmacht, die sich Jesus über das Sabbathgebot zuspricht (2, 27), involvirt eine Auffassung desselben, welche ihm bereits den gesetzlichen Charakter ganz abstreift. Seine Deutung des Wortes vom Abbrechen des Tempels (15, 29), die er 14, 58 andeutet, faßt offenbar die messianische Gemeinde im Sinne des Petrus (§. 52, d.) als den neuen Tempel in den Blick, der nicht mit Händen gemacht ist.

b) Geflissentlicher als Marcus (not. a.) hat der erste Evangelist, der für Judenchristen, resp. für Juden schrieb, durch Mittheilung der Bergrede die conservative Stellung Jesu zum ATlichen Gesetz hervorgehoben. Daß er dieselbe aber im Sinne einer bleibenden Geltung des mosaischen Gesetzes stärker urgirt habe als die apostolische Quelle, läßt sich nicht erweisen. Vielmehr liebt er es, hervorzuheben, wie Jesus in altprophetischer Weise (§. 27, c.) die barmherzige Liebe höher gewerthet habe als das Opfer (9, 13. 12, 7) und seine Person über das Heiligthum des alten Bundes gestellt (12, 6). In seiner Fassung der Rede 15, 11—20 tritt eine Antithese gegen die ATlichen

Speise- und Reinigungsgesetze hervor, die in der älteren Darstellung bei Marcus noch nicht liegt. Das Thun, nach welchem der wiederkehrende Christus richten wird (16, 27), ist nach dem Zusammenhang die Bewährung seiner Nachfolge in der Selbstverleugnung und der Selbstaufopferung (v. 24. 25). Die Gebote, welche der erhöhte Christus seinen Bekennern zu halten befiehlt (28, 20), sind nicht mehr die mosaischen, sondern seine eigenen (Vgl. §. 69, b. 188, c.). Demnach kann die *ἀνομία*, welcher 13, 41 das Gericht gedroht wird, nicht der gesetzesfreie Paulinismus sein, sondern nur der heidenchristliche Libertinismus (§. 157, a. 178, d. 184, c.), welchen Jesus sammt der ihn begünstigenden Pseudoprophetie weissagt (24, 11. 12) und trotz aller durch Anrufung seines Namens vollbrachten Thaten verurtheilt (7, 22. 23).

c) Jemehr das Evangelium von den Juden verworfen ward und darum die apostolische Mission sich den Heiden zuwandte, um so näher lag es, die überlieferten Aussprüche Jesu darauf anzusehen, wiefern sie diesen Entwicklungsgang vorandeuteten oder doch damit im Einklange standen. Von diesem Gesichtspunkte meinte schon Marcus bevorworten zu müssen, daß das Wort von den Kindern und den Hunden (Matth. 15, 26) nur die heilsgeschichtliche Prärogative der Juden wahre und die Heiden nicht ausschließe (7, 27: *ἄφες πρῶτον χορτασθῆναι τὰ τέκνα*). Andererseits erweiterte er die Andeutung, wonach die Apostel vor heidnischen Tribunalen stehen würden, um für die Heiden Zeugniß abzulegen (Matth. 10, 18 und dazu §. 34, a.), dahin, daß vor dem Ende allen Heiden das Evangelium verkündet werden müsse (13, 10 und dazu Jahrbücher 1864. S. 72), ein Satz, der sich deutlich auf den petrinischen Universalismus gründet (§. 60, a.).

d) Aufs lebhafteste mußte unsern ersten Evangelisten der Bestimmung seines Evangeliums gemäß (not. b.) die Frage beschäftigen, wie es gekommen sei, daß der Messias Israels (§. 190, c.) dennoch nicht seinem Volk das Heil gebracht habe. Ihm selbst war ja Jerusalem noch die heilige Stadt (4, 5. 27, 53. Vgl. 5, 35: *πόλις τοῦ μεγάλου βασιλέως*), wie dem Apocalyptiker (11, 2. Vgl. 21, 2. 10. 22, 19), obwohl bereits das Gericht darüber ergangen war (Matth. 22, 7), und die ATlichen Frommen die *ἅγιοι* (27, 52). Er beginnt damit, aus Engelsmund die Verheißung der Propheten zu bestätigen, wonach der Messias s e i n V o l k zu erretten bestimmt war (1, 21). Aber er zeigt sofort, wie der neugeborene König der Juden von dem König Israels verfolgt wurde, während die von fern gekommenen Heiden ihn anbeteten (Capitel 2), und schaltet bei einer der ersten Wunderthaten des Herrn den Spruch ein, welcher die Verstoßung Israels und die Annahme der Heiden weissagt (8, 11. 12 und dazu §. 31, d.). Dennoch zeigt er, wie Jesus seinerseits nichts gethan hat, um diese Katastrophe herbeizuführen. Indem der Evangelist die Instructionsrede bei der Probeaussendung der Jünger zur Apostelinstruction überhaupt erhebt (Vgl. Jahrbücher 1864. S. 71), giebt er zu erkennen, daß Jesus die Mission der Zwölfe ursprünglich ebenso auf Israel begrenzt habe (10, 5. 6), wie seine eigene (15, 24). Erst als Jesus

mit der blutbefleckten Hierarchie definitiv gebrochen (21, 39—41), bringt er das zweite Weissagungswort Jesu, das jene Katastrophe verkündet (21, 43 und dazu §. 31, d.). Erst nachdem Jesus der Stadt und dem Tempel den Untergang verkündet (22, 7. 24, 2), bringt er aus Marcus die Weissagung der Heidenmission, die dem Ende vorhergehen muß (24, 14 und dazu not. c.). Erst nachdem die Hierarchen durch den letzten schnödesten Betrug das Volk verführt, die Auferstehungsbotschaft für eine Lüge zu halten (28, 11—15), läßt er den erhöhten Messias seine Apostel zu allen Völkern senden (28, 19). So war es nicht Jesu Schuld, wenn Israel der Verheißung nicht theilhaftig wurde. Weil das von seinen Führern verführte Volk dem Gerichte verfiel, mußte das Evangelium von den Juden sich zu den Heiden wenden.

§. 192. Das Lucasevangelium.

Das Lucasevangelium hebt die Bestimmung des Heils für die Heiden mit lehrhafter Absichtlichkeit hervor, wenn auch keineswegs in dem Umfang und in der Einseitigkeit, in welcher die Kritik es zu finden gemeint hat. a) Vielmehr ist auch in ihm der messianische Charakter der Wirksamkeit Jesu keineswegs verwischt und die Prärogative Israels anerkannt. b) Ebensowenig wird die Anerkennung des Gesetzes durch Jesum in Abrede gestellt. c) Die in ihm stark hervortretende ascetische Betrachtung des Reichthums und der Armuth berührt den Gegensatz des Heiden- und Judenchristenthums nicht. d)

a) Da das Lucasevangelium offen die Absicht ausspricht, die Lehre und zwar, wie wir §. 197 sehen werden, die paulinische zu bestätigen (1, 4), so ist es gewiß bedeutsam, daß bereits in seiner Vorgeschichte der Messias als das Licht der Heiden gepriesen (2, 32) und seine Genealogie bis auf Adam zurückgeführt wird (3, 23—38). Vor Allem aber ist es durch diese lehrhafte Absicht bedingt, daß die Darstellung seiner galiläischen Wirksamkeit mit der Synagogenscene in Nazareth anhebt, die hier nicht nur die Verwerfung Jesu durch sein Volk vorandeutet (4, 24) sondern zugleich prophetisch darauf hinweist, daß das Heil, dessen Israel sich unwerth gezeigt, zu den Heiden kommen müsse (4, 25—27). Wenn dagegen Lucas bereits die öffentliche Wirksamkeit Christi in eine galiläische (4, 14 — 9, 50) und außergaliläische (9, 51 — 19, 27) theilt, so ist das ein erster Versuch, die überlieferten Stoffe in mehr historiographischer Weise zu sondern; denn weder erhellt, daß die letztere sich ausschließlich auf samaritanischem Boden bewegt, noch daß Jesus hier eine bessere Aufnahme gefunden habe,[1]) wie Baur, S. 329 annimmt. Ebensowenig erhellt mit Sicherheit, daß die auf einer schriftstellerischen Combination beruhende Aus-

[1]) Auch dieser Abschnitt beginnt mit der Verwerfung Jesu in einem samaritanischen Dorfe (9, 53), die Geschichten vom barmherzigen und dankbaren Samariter (Capitel 10. 17) aber enthalten kein Präjudiz für die Frage nach der Heilserlangung

sendung der 70 Jünger (10, 1. Vgl. Jahrbücher 1864. S. 66) ein Vorbild der Heidenmission sein soll. Zuzugeben ist, daß Lucas Aussprüche der apostolischen Quelle, wie Matth. 7, 6. 10, 5. 6. 15, 24. 22, 14, ausgelassen hat, weil sie in particularistischem Sinne mißdeutet werden konnten; aber wenn die Kritik eine Reihe von Parabeln und anderen Geschichten in paulinisch-universalistischem Sinne gedeutet hat, so hat sie theils die ausdrücklichen Andeutungen des Verfassers, der sie als antipharisäische genommen haben will (14, 15. 16. 15, 1. 2. 16, 14. 15), übersehen, theils diese Beziehung durch willkührliche Allegorisirung erst hineingetragen. Nur 13, 30 ist ein Ausspruch Jesu seinem Originalsinn entgegen (Vgl. §. 35, b.) auf die Verwerfung Israels und die Berufung der Heiden bezogen und 14, 22 der Parabel vom Gastmahl ein Zug eingefügt, welcher auf die paulinische Lehre (§. 130, a.) von dem Eintritt der Heiden in die Stelle der verstoßenen Israeliten hinweist. Da Marc. 13, 10 (§. 191, c.) weggelassen ist, ertheilt erst der Auferstandene den directen Befehl zur Heidenmission (24, 47. Vgl. Act. 1, 8).

b) In der Vorgeschichte, die Lucas aus seinen Quellen aufgenommen, erscheint Jesus als der messianische Gottessohn, der auf dem Throne seines Vaters David das ewige Königreich über das Haus Jacobs aufrichtet (1, 32. 33), sich auf Grund der abrahamitischen Verheißung Israels annimmt (1, 54. 55) und durch die politische Befreiung des Volkes den Grund zu der messianischen Vollendung legt (1, 68—75. Vgl. 2, 38). Dem ganzen Volk ist im Messias der Erretter geboren (2, 10. 11. Vgl. v. 26) und selbst, wo er als das Licht der Heiden bezeichnet wird (2, 32), gereicht sein Auftreten doch zugleich zur Verherrlichung seines Volkes Israel, wenn auch nur ein Theil desselben factisch durch ihn gerettet wird (v. 34). Aber auch Jesus selbst tritt 4, 21 mit der Verkündigung von der Erfüllung der Schrift auf und die Hauptthätigkeit des Auferstandenen besteht darin, daß er den Jüngern das Verständniß derselben, sofern sie sein Sterben und Auferstehen weissagt, eröffnet (24, 44—46. Vgl. v. 25—27. 32), wie denn der Evangelist auch außer dem Citat, womit Marcus beginnt (3, 4—6), Hinweisungen Jesu auf die Schrift, die Marcus brachte (§. 190, b.), theils ohne Weiteres aufnimmt (20, 17. 22, 22), theils noch vermehrt (18, 31. 22, 37). Jesus ist also auch hier der verheißene Messias Israels, der Christ Gottes (4, 41. 9, 20) oder der Heilige Gottes (4, 34), der messianische König (19, 38) oder der Sohn Gottes im messianischen Sinne (4, 41. Vgl. v. 3. 9), der Davidsohn (18, 38. 39. 20, 41—44). Als solcher ist er auch hier zunächst zum Heile Israels gekommen und 22, 30 wird die ursprüngliche Bestimmung der Zwölfapostel für Israel festgehalten, deren Herabsetzung gegen die 70 eine unerweisliche Fiction der Kritik ist (Vgl. Studien und Kritiken 1861. S. 710—713). Nach 13, 16. 19, 9 ist das Heil zunächst für Israel bestimmt und dem entsprechend muß die apostolische Mission von Jerusalem anheben (24, 47. Vgl. Act. 1, 8). Allein in einem in das Gleichniß von den Talenten eingeflochtenen

Zuge hat Lucas es in einer schlagenden Allegorie dargestellt, wie die Mitbürger Jesu, als er fortgezogen war, sein messianisches Königthum in Empfang zu nehmen, gegen dasselbe rebellirten und darum dem Gerichte verfielen (19, 12. 14. 27).

c) Wenn auch ein Ausspruch wie Matth. 23, 2. 3 wegen seiner nahe liegenden Mißdeutung weggelassen ist, so ist doch die principielle Erklärung Jesu über die bleibende Bedeutung des Gesetzes (§. 27, a.) beibehalten, wenn man nicht mit Baur, S. 328 16, 17 contextwidrig (Vgl. Lechler a. a. O., S. 158) die marcionitische Lesart bevorzugen und in 16, 16 willkührlich eine Antithese gegen Matth. 11, 13 hineindeuten will. Allerdings hat Lucas die Gesetzesauslegung Christi aus der Bergpredigt fortgelassen, weil sie für die gesetzesfreien Heidenchristen kein Interesse mehr darbot. Allein auch hier erkennt Jesus die Gebote des Gesetzes (10, 26. 18, 20) als Gottes Gebote und die entscheidende Bedeutung Mosis und der Propheten an (16, 29—31), er dringt auf die Erfüllung der gesetzlichen Ordnung (5, 14. 17, 14), und wenn man in 10, 8 eine Empfehlung der paulinischen Freiheit von den Speisegesetzen gesucht hat, so übersieht man, daß gerade das entscheidende πᾶν aus 1 Cor. 10, 27 fehlt. Dagegen wird 1, 6. 2, 25. 37 die ATlich-gesetzliche Frömmigkeit gerühmt, 5, 39 enthält eine unserm Evangelium eigenthümliche milde Entschuldigung der Anhänglichkeit an die alten Gebräuche und 23, 56 wird vorausgesetzt, daß die Anhänger Jesu das Sabbathgebot streng beobachten. Wenn an dem Jesuskinde selbst alle gesetzlichen Vorschriften erfüllt werden (2, 21—24), so erscheint das allerdings wie eine Illustration von Gal. 4, 4, ohne daß dies aber mit lehrhafter Absichtlichkeit hervortritt.

d) Daß Lucas einen besonders hohen Werth auf die Wohlthätigkeitsübung legt, erhellt daraus, daß er die in einem speciellen Falle gegebene Vorschrift Jesu (§. 29, b.), deren Erfüllung Matth. 19, 21 sogar als Bedingung einer höheren Vollkommenheit betrachtet zu sein scheint, zu einer allgemeinen macht (12, 33. 11, 41) und das Gleichniß vom ungerechten Haushalter direct im Sinne einer Erwerbung des himmlischen Lohnes durch dieselbe deutet (16, 9). In diesem Sinne hat er mit besonderer Vorliebe und in einer die aus seinen eigenen Angaben constatirte geschichtliche Wirklichkeit (§. 47, a.) hinter sich zurücklassenden Ueberschätzung die Gütergemeinschaft der ersten Christen geschildert (Act. 2, 44. 45. 4, 32—35) und auch sonst das Almosengeben als etwas besonders Rühmenswerthes hervorgehoben (Act. 9, 36. 10, 2). Es beruht dies auf einer ascetischen Weltbetrachtung, welche den Reichthum, weil er das Herz dem Evangelio so leicht verschließt (Vgl. §. 73, c.), an sich für verderblich, die Armuth an sich für heilbringend hält. In diesem Sinne hat Lucas die Makarismen der Bergpredigt (§. 31, b.) umgebildet (6, 20. 21. 24. 25), vom Mammon selbst die Ungerechtigkeit prädicirt (16, 9. 11), hat beim Anbruch des letzten Gerichtes die Errettung nur in der völligen Entäußerung von allem irdischen Besitze gesehen (17, 31. 32) und dem Gleichniß vom reichen Manne in seiner ersten Hälfte eine durch die zweite ausdrück-

lich widerlegte einseitige Ausprägung gegeben (16, 25. 26), wonach die jenseitige Vergeltung nur die Umkehrung der irdischen Verhältnisse von Arm und Reich bringt. Wenn Marcus eine solche Auffassung der Aussprüche Jesu über den Reichthum ausdrücklich abwehrt (10, 24), so erhellt, daß diese Anschauung keineswegs als charakteristisch judenchristliche aufzufassen ist [2]).

§. 193. Die Apostelgeschichte.

Die Apostelgeschichte will die Ausführung des von Jesu den Aposteln gegebenen Missionsauftrages darstellen und beginnt daher mit der Gründung und ersten Entwicklung der judenchristlichen Urgemeinde. a) Sie zeigt sodann, wie auf ausdrückliche göttliche Weisungen hin sich allmählig der Uebergang des Evangeliums von den Juden zu den Heiden angebahnt hat bis zur Anerkennung einer gesetzesfreien Heidenkirche durch die Urapostel. b) Sie verfolgt endlich die paulinische Heidenmission auf ihrem Gange durchs Abendland bis nach der Welthauptstadt. c) Hier insbesondere wird die Apologie für den weltgeschichtlichen Entwicklungsgang des Christenthums von selbst zu einer Apologie des großen Heidenapostels. d)

a) Wenn die Apostelgeschichte damit beginnt, daß sie den scheidenden Herrn noch einmal seinen Missionsauftrag wiederholen läßt (1, 8 und dazu §. 192, a. b.), und darauf zeigt, wie die nach Luc. 22, 30 bedeutungsvolle Zwölfzahl der Apostel nach dem Tode des Judas wieder completirt wurde (1, 26), so ist schon dadurch angedeutet, daß sie darstellen will, wie jener Auftrag von diesen erfüllt sei. Sie zeigt darum, wie am Pfingstfeste, an welchem das Sprachwunder bereits auf die universalistische Bestimmung des Evangeliums hinweist, durch die Heilsverkündigung des Petrus die judenchristliche Urgemeinde zu Jerusalem gegründet wurde (Capitel 2), wie die Apostel aber bald mit der ungläubigen Hierarchie in Conflict geriethen (Capitel 3—5) und endlich auch das Volk, das bisher der Gemeinde günstig gewesen war, durch das Auftreten des Stephanus umgestimmt, nicht nur ihn tödtete, sondern auch zur Verfolgung der Gemeinde überging (Capitel 6—8, 1). Es erhellt also, daß das Heil dem Volke Israel und zwar in seiner Metropole zuerst angeboten und in seiner Mitte auch, so weit es sein Verhalten dagegen zuließ, zunächst verwirklicht ist.

b) Indem der zweite Theil die bereits 1, 8 in Aussicht genommene Verbreitung des Evangeliums über Judäa und Samaria, wozu sich bald auch Galiläa gesellt (9, 31), als unmittelbare Folge der

---

[2]) Einen ascetischen Zug hat auch die lobende Hervorhebung der langen Wittwenschaft der Prophetin Anna (2, 36. 37), die aber ihr Seitenstück in der Erhaltung des Spruchs von dem εὐνουχίζειν ἑαυτὸν διὰ τὴν βασιλείαν (Matth. 19, 12) hat.

durch die erste Verfolgung (not. a.) bewirkten Zerstreuung der Gemeinde darstellt (8, 1—4), zeigt die Apostelgeschichte, wie der Gang der evangelischen Mission von vornherein nicht durch menschlichen Rath und Willkühr bestimmt war, sondern durch die in den Ereignissen selbst sich kundgebende göttliche Weisung und insbesondere durch die beginnende Verstockung des jüdischen Volkes. Die Bekehrung Samaria's, die 8, 17 ausdrücklich die apostolische Sanction erhält, und die erste Proselytentaufe, die durch wunderbare göttliche Fügung (8, 26. 29) herbeigeführt wird, bilden gleichsam den Uebergang zu der nun in Aussicht stehenden Heidenbekehrung. Zuvor aber wird erzählt, wie Saulus, dessen Name bedeutungsvoll am Eingange dieses Theiles auftaucht (8, 1. 3. Vgl. 7, 58) und der von Gott zum Apostel der Heiden bestimmt ist (22, 14. Vgl. 9, 15: σκεῦος ἐκλογῆς), bekehrt und von Christo selbst in seinen Dienst (20, 19. 24. 21, 19) und zwar speciell zum Organ für die Heidenmission (22, 21. 26, 16. 17) berufen wird (Capitel 9). Mit besonderer Ausführlichkeit verweilt die Erzählung dabei, wie durch eine Kette wunderbarer göttlicher Fügungen Petrus zur ersten Heidentaufe veranlaßt und dieselbe in Jerusalem als eine sichtlich von Gott gewollte vertheidigt wird (9, 31—11, 18) und wie dann in der ersten heidenchristlichen Gemeinde zu Antiochien, die ebenfalls ohne vorbedachten Plan durch die Fügung der Umstände unter Gottes Beistand gegründet wird (11, 20. 21), Saulus, durch ein Mitglied der Urgemeinde selbst eingeführt, die eigentliche Stätte seiner Wirksamkeit findet (11, 21—26). Aber erst nachdem die Metropole des Judenthums mit dem Blute eines der Zwölfapostel sich befleckt hat und Petrus nur durch ein Gotteswunder dem gleichen Schicksal entgangen ist (Capitel 12), erfolgt auf göttliche Weisung (13, 2) von Antiochia aus die erste Abordnung des Barnabas und Saulus in die Heidenländer und auch auf ihrer ersten Missionsreise (Capitel 13. 14) wird das Evangelium zuerst den Diasporajuden angeboten und erst, nachdem diese es verworfen, den Heiden gebracht (13, 46. 47). Durch die Erfolge dieser Mission wird die Frage wegen der Stellung der Heidenchristen zum Gesetze angeregt und auf dem Apostelconcil zu Jerusalem zu Gunsten der Gesetzesfreiheit der Heidenkirche entschieden (Capitel 15). Damit ist der gottgewollte, durch den Unglauben der Juden veranlaßte Uebergang des Evangeliums von den Juden zu den Heiden nach allen Seiten hin angebahnt.

c) Der dritte Theil der Apostelgeschichte zeigt, wie die paulinische Heidenmission wiederum auf göttliche Weisung (16, 6—10) von Asien nach Europa überging, verweilt bei der Gründung der paulinischen Hauptgemeinden zu Philippi, Thessalonich und Corinth (Capitel 16—18), schildert des Apostels Wirksamkeit in Ephesus (Capitel 19) und seinen feierlichen Abschied von seinem bisherigen Missionsgebiet (Capitel 20). Ausführlich verweilt sie sodann bei der trotz aller Abmahnungen dem Apostel vom Geiste aufgenöthigten Reise nach Jerusalem (Capitel 21), wodurch die von ihm längst erkannte (19, 21) und ihm göttlich bestätigte (23, 11) Nothwendigkeit, nach Rom zu kommen, in einer aller menschlichen Erwartung widersprechenden Weise durch eine Reihe

wunderbarer göttlicher Fügungen und Errettungen verwirklicht wird (Capitel 22—28). Sie schließt mit der Predigt des Apostels in Rom während seiner zweijährigen Gefangenschaft (28, 30. 31). Es ist also der von Gott gelenkte Siegeslauf des Evangeliums durch die Heidenwelt bis zu seiner Begründung in der Welthauptstadt, welcher hier dargestellt wird, wie er den Entwicklungsgang der Kirche von den Juden zu den Heiden, von Jerusalem nach Rom seinem nächsten Ziele zuführt.

d) Ist somit die ganze Apostelgeschichte eine Apologie für den Entwicklungsgang des Christenthums im Sinne von §. 161, b., so mußte namentlich der dritte Theil (not. c.) zu einer Apologie dessen werden, der der hauptsächlichste Träger dieser Entwicklung in ihrem entscheidenden Wendepunkte war (not. b.). Daß der Heidenapostel für seine Person nicht, wie man von jüdischer und judenchristlicher Seite behauptete, ein Feind des väterlichen Gesetzes war, wird aus seinen Festbesuchen und Festfeiern (20, 6. 16. 24, 11. Vgl. die kritisch zweifelhafte Stelle 18, 20. 21), aus seinem Gelübde und Nasiräat (18, 18. 21, 26), aus der Beschneidung des Timotheus (16, 3) und aus seinen Vertheidigungsreden, in denen er sich überall als einen frommen, dem Glauben und der Hoffnung der Väter treuen Israeliten darstellt (23, 1. 6. 24, 14. 15. 26, 5—7. 28, 20), erwiesen (Vgl. §. 121, d.); daß er die Prärogative seines Volkes nicht verleugnet hat, aus der Art, wie er sich stets zuerst an die Juden mit seiner Verkündigung wendet (16, 13. 17, 2. 10. Vgl. 9, 22. 29) und erst, wenn diese dieselbe verwerfen, zu den Heiden geht (18, 6. 7. 19, 8. 9. 28, 24—28. Vgl. 13, 45—47). Gegenüber denen aber, welche die Urgemeinde gegen ihn aufreizten (21, 21), wird geflissentlich hervorgehoben, wie er mit hervorragenden Männern derselben wie Ananias und Barnabas, Marcus und Silas, ja mit Jacobus dem Bruder des Herrn in vielfacher Beziehung und freundlichstem Vernehmen gestanden habe. Daß der Verfasser aber in diesem apologetischen Bestreben oder in einem conciliatorischen Interesse den Petrus paulinisirt und den Paulus judaisirt habe (Vgl. Baur, S. 331—333), ist, wie unsere ganze Darstellung der Lehre beider gezeigt hat, nicht begründet.

Zehntes Capitel.

Specielle Lehreigenthümlichkeiten.

---

§. 194. Christologisches.

Daß die Darstellung des Lebens Jesu in unsern Evangelien von einer ausgebildeten Vorstellung über das höhere Wesen Jesu beeinflußt sei, läßt sich nicht nachweisen. a) Dagegen zeigt sich die Neigung, das Wunderbare im Leben Jesu über die älteste Form der Ueber-

lieferung hinaus als ein sinnenfälliges zu fassen. b) Dies gilt insbesondere von der Auffassung des Auferstehungsleibes Jesu und seiner Himmelfahrt bei Lucas. c) In Betreff der übernatürlichen Empfängniß zeigt sich im Gesichtskreise der Evangelisten kein ausreichendes Motiv, das ihre Erdichtung erklären könnte. d)

a) Die naheliegende Vermuthung, daß die von dem erhöhten Messias abstrahirten Vorstellungen über die Person Jesu auf die Darstellung seines Lebens in unsern Evangelien alterirend eingewirkt haben, bewährt sich bei näherer Untersuchung nicht. Gerade Lucas, der allein den Namen des erhöhten Christus (ὁ κύριος) anticipirend während seines irdischen Lebens gebraucht (7, 13. 10, 1. 11, 39. 12, 42. 17, 5. 6. 18, 6. 19, 8. 22, 61. 24, 3),[1]) läßt ihn in echt menschlicher Weise sich entwickeln (2, 40. 52) und auch nach dem Siege über den Teufel in der Wüste von demselben während seines Lebens versucht werden (4, 13. 22, 28). Wenn Matth. 24, 36 das *οὐδὲ ὁ υἱός* aus Marc. 13, 32 fehlt, so wird es doch der Sache nach durch das hinzugefügte *μόνος* ersetzt. Erst Lucas scheint wirklich daran Anstoß genommen zu haben und bringt den Ausspruch Act. 1, 7 in einer Fassung, in welcher er sich darauf beschränkt, den Jüngern das Wissen von Zeit und Stunde zu versagen. Allerdings zeigt sich bereits Marc. 11, 2—5. 14, 13—16 die Neigung, Proben eines übernatürlichen Wissens zu sehen, wo der zu Grunde liegende Thatbestand es schwerlich rechtfertigt (Vgl. auch Matth 17, 27); allein selbst abgesehen von Marc. 13, 32 (§. 21, c.) zeigen Stellen wie Marc. 5, 30. 6, 38. 11, 13, daß der Erzähler Jesu keine göttliche Allwissenheit beilegt. Auch der ebenfalls vielfach geltend gemachte Verdacht, daß die Ueberlieferung die Wunderthätigkeit Jesu immer glänzender ausgemalt, die ihm beigelegten Machtthaten immer höher gesteigert habe, bewährt sich, soweit wir die Entwicklung derselben quellenmäßig verfolgen können,

[1]) Ebenso geschieht es im unechten Schlusse des Marcusevangeliums (16, 19. 20) und ähnlich schon im Hebräerbrief (§. 166, a.). In der Apostelgeschichte, wo es sich um das Wirken des erhöhten Christus handelt, ist der Name ὁ κύριος, der übrigens sehr häufig auch wie in den Citaten von Gott selbst gebraucht wird (7, 33. 10, 33. 17, 24 und öfter), natürlich ganz an seiner Stelle, steht aber nie ohne Artikel (2, 47. 5, 14. 9, 1. 10, 48. 11, 23. 24. 16, 10. 14. 18, 9. 20, 19. 28). Uebrigens wird in den Reden der Acta noch ganz wie in der Erzählung der Evangelien vorherrschend der Name Ἰησοῦς gebraucht (Vgl. §. 166, a.), einige vierzig Mal, verhältnißmäßig also viel häufiger als bei Paulus (§. 105, a. 141, e.), häufig mit ὁ κύριος verbunden (1, 21. 4, 33. 11, 20. 16, 31. 19, 5. 13. 17. 20, 24. 35. 21, 13 und in den §. 46, d. verzeichneten Stellen. Vgl. §. 187, a.). Fast nur in der feierlichen Namensbezeichnung steht Ἰησοῦς Χριστός (10, 48. 14, 10. 16, 18 und die §. 46, d. verzeichneten Stellen), nur 11, 17. 28, 31 mit ὁ κύριος, 15, 26. 20, 21 mit ὁ κύριος ἡμῶν verbunden. Der Name ὁ Χριστός kommt auch in den späteren Theilen der Acta wie §. 46, d. nur appellativisch vor (9, 22. 17, 3. 18, 5. 28. 26, 23). Ganz isolirt steht 24, 24, mag man nun Χριστός (Vgl. Marc. 9, 41) oder Χριστὸς Ἰησοῦς lesen.

nicht, da bereits die älteste uns bekannte Form der Ueberlieferung die auffallendsten Machtthaten berichtete (§. 21, b.). Nur Marc. 5, 30 wird die Heilung des blutflüssigen Weibes auf eine von Jesu ausströmende magische Wunderkraft zurückgeführt, von der die älteste Form der Erzählung (§. 32, c.) nichts wußte. Selbst die jüngeren Evangelien sind weit entfernt, Jesu göttliche Allmacht beizulegen. Auch sie führen die Wunder, wie die älteste Ueberlieferung (§. 21, b.), auf die Gottesmacht (des Geistes), die in solchen Augenblicken auf ihn herab kam (Luc. 5, 17), oder auf die göttliche Wunderhülfe, die ihm zu Theil ward (Matth. 15, 31. Luc. 9, 43. 17, 15. 18), zurück. Erst der nach der Auferstehung erscheinende Christus legt sich göttliche Allmacht und Allgegenwart bei (Matth. 28, 18. 20) und wird angebetet (28, 9. 17).

b) Wenn man das Zerreißen des Tempelvorhangs (Marc. 15, 38 und dazu §. 190, a.), die Errettung des selbstvermessenen Petrus aus dem im Seesturm ihm drohenden Untergang (Matth. 14, 28—31), die durch den Tod Christi vermittelte Oeffnung der Gräber (Matth. 27, 52. 53) und ähnliche Züge der evangelischen Erzählung aus kritischen Gründen nicht als geschichtlich ansehen zu können glaubt, so liegt in denselben nicht eine tendentiöse Steigerung des Wunderbaren im Leben Jesu, sondern eine in der Ueberlieferung vollzogene Umsetzung idealer Gedanken in reale Geschichte. Zu Grunde aber liegt die jeder Ueberlieferung eigene Neigung, das plastisch dargestellte auch als sinnenfällig geschehen zu betrachten. So war das Taufwunder in der ältesten Ueberlieferung wohl als ein Gesicht des Täufers dargestellt (Vgl. Jahrbücher 1865. S. 353), wobei das Herabsteigen des Geistes mit dem Herabschweben der Taube verglichen wurde. Bei Marcus schon erscheint der Geist selbst als Taube (Marc. 1, 10) und zwar wahrscheinlich, wie Lucas erklärend hinzufügt, in sinnenfälliger Taubengestalt (3, 22), wenn aber bei jenem noch das Ganze als ein Gesicht Jesu erscheint, so ist es bei diesem bereits ein objectiver Hergang geworden (3, 21), wobei freilich zu beachten ist, daß auch die älteste Ueberlieferung unzweifelhaft einen solchen als jenem Gesichte zu Grunde liegend voraussetzte (Vgl. §. 21, a.). Schon die älteste Verkündigung weiß von einer Salbung des Messias mit dem Geiste (§. 42, d.) und es ist daher gewiß irrig, das Taufwunder mit Baur, S. 301 als eine Erdichtung der Ueberlieferung anzusehen. Ob bereits in der ältesten Quelle das Auftreten des Teufels und der Engel in der Versuchungsgeschichte so dargestellt war, daß die Erzählung des ersten und dritten Evangelisten, welche es als ein leibhaftiges faßt, dadurch nothwendig veranlaßt wurde, kann zweifelhaft bleiben. Gewiß ist nur, daß beide Erzähler bereits dazu neigen, das Fasten Jesu in der Wüste, das ohne Zweifel ein durch die Situation bedingtes relatives war, als ein absolutes aufzufassen (Matth. 4, 2. Luc. 4, 2). Auch die Verklärung Jesu war in der ältesten Ueberlieferung, deren ursprüngliche Form uns nur noch 2 Petr. 1, 16—18 erhalten ist (Vgl. §. 177, b.), sicher ein Gesicht der Apostel, das aber bereits bei Marcus (9, 2) als durch eine wirkliche Metamorphose Jesu veranlaßt gedacht wird.

c) Wenn in dem jüngsten unserer drei Evangelien dem Auferstehungsleibe Christi ausdrücklich irdische Materialität beigelegt wird (Luc. 24, 39: σάρκα καὶ ὀστέα — ἔχοντα) und der Auferstandene mit seinen Jüngern ißt (v. 42. 43), so ist hier die Realität der Leiblichkeit Jesu nach der Auferstehung in einer den sonstigen Indicien widersprechenden Weise als eine mit seiner früheren identische gedacht. Die Folge davon war nothwendig, daß die Periode, in welcher Christus noch den Jüngern erschien, schärfer von der gesondert wurde, in welcher er bereits bleibend zur Rechten Gottes entrückt war und diese irdische Leiblichkeit nicht mehr an sich trug. Weder Petrus (§. 44, a. 54, b.) noch Paulus (§. 107, a.) machen einen solchen Unterschied, in der Luc. 24, 26 benutzten Quelle selbst folgt die Erhöhung zur Herrlichkeit noch unmittelbar auf das Todesleiden und Matth. 28, 17. 18 erscheint der zur göttlichen Herrlichkeit erhöhte seinen Aposteln (Vgl. not. a.). Dagegen hat Lucas bereits den Zeitraum, während dessen der Auferstandene noch seinen Jüngern erschien, nach Tagen bestimmt (Act. 1, 3) und an den letzten Abschied Jesu eine sinnenfällige Erhebung zum Himmel angereiht, die freilich mit dem Geheimniß der ihn verhüllenden Wolke bedeckt wird (Act. 1, 9), während noch Luc. 24, 51 nach dem beglaubigten Texte sein letztes Verschwinden kein anderes war als bei den sonstigen Erscheinungen des Auferstandenen (Vgl. 24, 31).

d) Erst in den beiden jüngeren Evangelien wird der wunderbaren Erzeugung Jesu gedacht. Obwohl aber Matth. 1, 22. 23 darin eine Erfüllung der Weissagung Jesaj. 7, 14 gefunden wird, so kann sie doch nicht zum Erweis dieser Erfüllung erdichtet sein, da eine vorchristliche Deutung jener Stelle auf die jungfräuliche Geburt des Messias sich nicht erweisen läßt. Ueberhaupt aber kommt diese Thatsache im Zusammenhange des ersten Evangeliums nicht einmal um dieser Erfüllung willen zur Sprache, sondern nur um zu erklären, wie es gekommen sei, daß der nach Jesaj. 7, 14 von der Jungfrau geborene doch als legitimer Erbe des davidischen Königshauses betrachtet werden konnte (§. 190, c.). Seine Darstellung setzt daher sicher diese Thatsache bereits als eine überlieferte voraus. Es ist aber auch gewiß falsch, diese Ueberlieferung entstanden zu denken als eine Steigerung der Vorstellung von der Salbung des Messias durch den Gottesgeist. Denn wenn die gottgewirkte Empfängniß der Maria auf den heiligen Geist zurückgeführt wird (Matth. 1, 20. Luc. 1, 35), so ist dieser lediglich wie bei den Wundern Christi als die wirksame Gotteskraft (δύναμις ὑψίστου) gedacht, die das Wunder vollbrachte, keineswegs aber, wie Baur, S. 299 meint, als das immanente, den innersten Mittelpunkt der Persönlichkeit Jesu bildende Princip vorgestellt. Ueberhaupt wird in beiden Evangelien lediglich der messianische Beruf, nicht aber irgend eine Wesensbestimmtheit der Person Jesu als Folge dieser in eminentem Sinne gottgewirkten Geburt hervorgehoben, geschweige denn, daß ein übermenschlicher Charakter dieses Weibgeborenen dadurch constatirt würde. Wenn Luc. 1, 35 aus dieser vom heiligen Geiste gewirkten Geburt nicht nur die Gottgeweihtheit des Geborenen (τὸ

γεννώμενον ἅγιον), sondern auch der Würdenamen des *υἱὸς θεοῦ* abgeleitet zu werden scheint, so ist weder dem Pauliner Lucas, noch weniger aber seiner judenchristlichen Quelle zuzumuthen, daß sie den ursprünglichen Sinn dieses Namens nicht verstanden hätten, zumal derselbe kurz vorher (v. 32) in seinem messianischen Sinne gebraucht ist. Auf heidenchristliche Kreise aber, die dem Verständniß dieses Namens ferner gestanden und denselben im Sinne der heidnischen Mythen von Göttersöhnen aufgefaßt hätten, den Ursprung der Vorstellung zurückzuführen, ist weder geschichtlich möglich, noch würde es das Auftreten derselben inmitten judenchristlicher Ueberlieferungen erklären. So bleibt für die biblische Theologie, die nach der Geschichtlichkeit dieser Ueberlieferung nicht zu fragen hat, nur übrig zu constatiren, daß in dem Vorstellungskreise, in welchem dieselbe auftaucht, kein Anhaltspunkt vorliegt, um ihre Entstehung aus gegebenen Vorstellungen zu erklären.

§. 195. Eschatologisches.

Die Fassung der Wiederkunftsweissagung zeigt sich in den Evangelien modificirt nach der Zeitstellung der Evangelisten.a) Mit der Parusie tritt das Endgericht ein, das die Grenze der beiden Weltalter bildet.b) Im zukünftigen beginnt das Himmelreich, in dessen Schilderung im ersten Evangelium apocalyptische Anklänge spürbar sind.c)

a) Jemehr nach §. 161, b. sich das Hauptinteresse dieser Zeit um die Frage nach der Parusie Christi concentrirte, desto mehr mußte in der Fassung der Parusiereden sich ausprägen, was die Zeichen der Zeit der Gemeinde zur Deutung und Näherbestimmung der Weissagung Jesu an die Hand gaben. Das Marcusevangelium, das nur die längere Rede Jesu über seine Wiederkunft ausführlich aus der apostolischen Quelle aufgenommen, hat sie auch am treusten wiedergegeben. Angesichts der über Judäa hereingebrochenen Trübsal konnte es noch einfach am Ende derselben die Parusie erwarten (13, 24). Allerdings sollte vorher das Evangelium allen Völkern verkündigt sein (v. 10), aber Röm. 1, 8 zeigt, wie nahe schon vor einem Decennium dieses Ziel nach den ungeheuren Erfolgen der paulinischen Mission erscheinen konnte. Inzwischen liebt es Marcus, auf die Verfolgungen hinzuweisen, auf welche sich die Jünger bis dahin gefaßt machen sollen (10, 30. Vgl. 4, 17). Der erste Evangelist hatte bereits in den Flammen Jerusalems das Gericht über die Feinde des Messias gesehen (Matth. 22, 7) und mußte nun nach §. 36, b. unverzüglich die Wiederkunft erwarten (24, 29: *εὐθέως*), er mußte zu den von Christo geweissagten Gefahren, welche die Christen zum Abfall versuchen würden, den heidenchristlichen Antinomismus mit seiner Pseudoprophetie (§. 191, b.) rechnen (24, 11. 12) und konnte bereits 24, 30 auf das Apoc. 1, 7 geweissagte Zeichen der sichtbaren Erscheinung des Menschensohnes hinweisen. Er hoffte diese Wiederkunft so nahe, daß die Flucht der Apostel aus Palästina nicht vollendet sein sollte, ehe der Erretter komme (10, 23). Auch Lucas hatte bereits Jerusalem von Feinden

umzingelt, belagert und verwüstet gesehen (19, 43. 44. 21, 20. Vgl. 23, 28—31), aber es war nicht unmittelbar darauf die Wiederkunft eingetreten, sondern es waren die Zeiten der Heidenherrschaft über Israel gefolgt, die Apoc. 11, 2 geweissagt (21, 24), deren Ende aber bereits die Zeichen der Zeit verkündeten (v. 28). Er hatte auch bereits Christenverfolgungen gesehen, die früher als die §. 36, b. geweissagten Wehen der letzten Zeit eingetroffen waren (21, 12: *πρὸ δὲ τούτων*); aber er konnte mit Bezug auf die Apocalypse (§. 180, c.) den Gläubigen die Bewahrung in diesen letzten Drangsalen verkündigen (v. 18. 19).

b) Für die Wiederkunft Jesu gebraucht der erste Evangelist bereits den technischen Ausdruck: *παρουσία* (24, 3. 37. 39. Vgl. §. 76, c. 85, a. 138, a. 179, c.). Er liebt es, so wie Lucas (12, 8. 9.) Christus selbst als den Weltrichter auftreten zu lassen (7, 22. 23. 16, 27. 19, 28. 25, 31) und hat 25, 32 (Vgl. §. 36, d.) eine Lehrrede Christi zu einer Weltgerichtsscene umgestaltet, in welcher das Verhalten gegen die Christen als der Maßstab des Gerichts über die Völker erscheint. Gern verweilt er auch bei der Scheidung, die im messianischen Gericht zwischen den echten und unechten Gliedern der Gemeinde eintritt (13, 40—43. 49. 50). Von der dann erfolgenden Vergeltung, welche nach §. 35, b. d. in der Umkehrung des Schicksals der Menschen ihre Aequivalenz bewährt (Marc. 10, 31), unterscheidet Marcus die bereits in der Gegenwart eintretende, in welcher der Christ vollen Ersatz für die um Christi willen aufgegebenen Güter empfängt (10, 30). In dieser Stelle unterscheidet er auch wie Paulus (§. 91, d. 141, b. Vgl. §. 157, a. 165, c.) zwischen den beiden Weltaltern (*ὁ καιρὸς οὗτος — ὁ αἰὼν ὁ ἐρχόμενος*. Vgl. Matth. 12, 32: *οὗτος ὁ αἰὼν — ὁ μέλλων*. Luc. 20, 34. 35: *οὗτος — ἐκεῖνος*). Das diesseitige heißt auch der *αἰών* schlechthin und ist charakterisirt durch die irdischen Sorgen (Marc. 4, 19), wie bei Lucas durch den Weltsinn (16, 8: *υἱοὶ τοῦ αἰῶνος τούτου*) und das irdischsinnliche Leben (20, 34). Im ersten Evangelium wird die diesem Weltalter angehörige Menschheit bereits ganz in paulinischer Weise (Vgl. §. 91, d.) als *ὁ κόσμος* bezeichnet (5, 14. 13, 38. 18, 7. Vgl. Luc. 12, 30). Die Grenzscheide beider Weltalter bildet bei ihm die Wiederkunft Christi zum Gericht, welche an der *συντέλεια τοῦ αἰῶνος* (13, 39. 40. 49. 24, 3. 28, 20) erfolgt. Auf die Weltumwandlung, welche im zukünftigen Aeon eintritt (§. 182, c.), weist wohl die *παλιγγενεσία* (Matth. 19, 28) hin.

c) Dem ersten Evangelium ganz eigenthümlich ist der Ausdruck Himmelreich (*βασιλεία τῶν οὐρανῶν*). Er bezeichnet ursprünglich ohne Zweifel das messianische Reich in seiner himmlischen Vollendung. Wenn der Evangelist diesen Ausdruck auch da dem in der ältesten Ueberlieferung gebräuchlichen (*ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ*) substituirt hat, wo nicht das jenseitige Reich gemeint ist (Vgl. 5, 3. 10. 19. 11, 11. 13, 11. 24. 31. 33), so erklärt sich das daraus, daß für die ideale Betrachtung in dem bereits gegebenen Heil immer schon die dadurch verbürgte

Heilsvollendung als gegenwärtig gedacht wird (Vgl. 165, d.). Gern wird das vollendete Reich hier wie bei Lucas (22, 29. 30. 23, 42) als Reich Christi bezeichnet (13, 41. 16, 28. 20, 21. Vgl. §. 157, b. 179, d.). In ihm beginnt, wie in der Apocalypse (§. 183, a.), das Hochzeitsfest des Messias (22, 2. 3), bei welchem die Gläubigen zur Freude ihres Herren eingehen (25, 21. 23) und nach Dan. 13, 3. in der himmlischen Herrlichkeit leuchten werden wie die Sonne (13, 43. Vgl. §. 183, d.). Dem gegenüber liebt es der Evangelist, das Schicksal der Gottlosen im Anschluß an die älteste Ueberlieferung (§. 38, c.) als die außerhalb des Gottesreiches herrschende Finsterniß der Unseligkeit darzustellen, die mit Heulen und Zähneknirschen empfunden wird (22, 13. 25, 30. Vgl. 13, 42. 50. 24, 51). Was dort als Feuerhölle bezeichnet ward, erscheint hier mit einer Reminiscenz an den Feuersee der Apocalypse (§. 182, c.) als Feuerofen (13, 42. 50. Vgl. Dan. 3, 6).

§. 196. Angelologisches.

In den geschichtlichen Büchern werden die Gottesoffenbarungen vielfach durch Engel vermittelt, welche in menschlicher, obwohl leuchtender Gestalt und Kleidung erscheinen. a) Insbesondere erscheint zuweilen ein bestimmter Gottesbote als Organ göttlicher Offenbarungen und Machtwirkungen. b) Auch sonst werden die Engel nicht selten erwähnt und zum Theil knüpfen sich daran eigenthümliche angelologische Vorstellungen. c) Gern wird der Ursprung der Sünde und des Uebels auf den Satan und seine Dämonen zurückgeführt. d)

a) Im Marcusevangelium erscheint der Gottesbote, welcher den Frauen am Grabe die Auferstehung verkündet, als ein Jüngling im weißen Kleide (16, 5). In der Parallele bei Lucas sind es zwei Männer in strahlenden Kleidern, die plötzlich erscheinen (24, 4) und den Anwesenden scheue Ehrfurcht einflößen, so daß sie das Angesicht zur Erde neigen (v. 5). Der ganze Vorgang wird 24, 23 als eine Engelvision bezeichnet. Ebenso sind die beiden Männer in weißen Kleidern, welche plötzlich bei den dem Aufgefahrenen nachschauenden Jüngern stehen (Act. 1, 10), unzweifelhaft als Engel gedacht. Daß aber auch da, wo es nicht ausdrücklich erwähnt wird, die Engel als in menschlicher Erscheinung gedacht sind, erhellt aus Act. 10, 30, wo der dem Cornelius erschienene Gottesengel (10, 3. 7. 22) von ihm selbst als ein Mann im glänzenden Kleide bezeichnet wird. Wenn Act. 6, 15 das Angesicht des Stephanus erscheint wie ein Engelangesicht, so folgt daraus, daß dieses nach menschlicher Analogie, aber von himmlischem Glanze verklärt gedacht ist. Wenn Act. 27, 23 dem Paulus ein Gottesengel in der Nacht erscheint, so dürfte dies als eine Traumerscheinung gedacht sein. Die Erscheinung eines Engels vom Himmel, der den betenden Jesus in Gethsemane stärkt (Luc. 22, 43), ist kritisch unsicher. In der Rede des Stephanus redet Jehova selbst durch einen Engel mit Moses im feurigen Busche (Act. 7, 30. 35. 38).

b) Im ersten Evangelium ist der Engel, welcher den Weibern am Grabe die Auferstehung verkündet (not. a.), nicht ein einzelner aus den Vielen, sondern der ἄγγελος κυρίου (מַלְאַךְ יְהוָה), also ein bestimmter Engel, der die stehende Function hat, der Bote Gottes an die Menschen zu sein (28, 5). Denselben läßt der Evangelist mittelst eines Erdbebens den Stein vom Grabe wälzen (v. 2) und beschreibt ihn mit Zügen, die auf die göttliche δόξα hinweisen, so daß er leuchtend aussieht wie ein Blitz und sein Gewand weiß wie Schnee (v. 3). Derselbe Gottesbote vermittelt nun auch die Gottesoffenbarungen in der Kindheitsgeschichte und zwar so, daß er im Traume erscheint (1, 20—24. 2, 13. 19. Vgl. 2, 12. 22). Er ist es wohl auch, welcher in einer der von Lucas in der Apostelgeschichte benutzten Quellen die Gottesbotschaft an Philippus bringt (8, 26), den Petrus aus dem Gefängniß befreit (12, 7—11. Vgl. 5, 19) und den Herodes mit tödtlicher Krankheit schlägt (12, 23). Auch hier umstrahlt ihn 12, 7 das Licht der göttlichen Herrlichkeit. Dagegen ist der Engel des Herrn, welcher in der Kindheitsgeschichte bei Lucas die Gottesoffenbarungen vermittelt (1, 11. 2, 9), nicht dieser Gottesbote κατ' ἐξοχήν; denn 1, 19. 26 wird er ausdrücklich als einer der sieben Thronengel (§. 185, c.), Namens Gabriel (Dan. 8, 16. 9, 21), bezeichnet und 2, 15 wird er mit der Menge des himmlischen Heeres, welche die Geburt des Messias durch ihren Lobgesang feiert (2, 13), unter die Kategorie der ἄγγελοι überhaupt zusammengefaßt.

c) Im Marcusevangelium werden die Engel, in deren Geleit Christus wiederkommt (§. 22, c.), als heilige bezeichnet (8, 38. Vgl. Luc. 9, 26. Act. 10, 22), wie §. 82, a. 177, d. 185, c. Im ersten Evangelium werden sie als Vollstrecker des messianischen Gerichtes erwähnt (13, 39. 41. 49), Luc. 12, 8. 9 als Umgebung Christi bei seiner richterlichen Function, Luc. 15, 10 als Theilnehmer an der Freude Gottes über den bußfertigen Sünder. Die Vorstellung von den Schutzengeln (§. 185, d.) erscheint Act. 12, 15 auf einzelne Personen ausgedehnt, und zwar so, daß der Schutzengel seinem Schützling ähnlich gedacht wird. Nach Matth. 18, 10 werden die Schutzengel der Kinder aus den Thronengeln (not. b.) genommen. Eigenthümlich ist auch die Vorstellung, wonach die Engel die verstorbenen Frommen in Abrahams Schoß tragen (Luc. 16, 22).

d) Lucas läßt den Satan, nachdem er in der Wüste von Jesu gewichen (4, 13), in den Judas fahren und ihn, offenbar um Jesum durch Leiden zu versuchen (Vgl. §. 167, b.), zum Verrath verleiten (22, 3), wie den Ananias zur Lüge (Act. 5, 3. Vgl. 13, 10: υἱὲ διαβόλου). Weil die Herrschaft des Satan die Knechtung unter die verderbenbringende Sünde mit sich führt, erscheint Act. 26, 18 die Errettung aus seiner Macht als die grundlegende Heilsthat (Vgl. §. 145, d.). Schon Marcus deutete die Vögel des Himmels im Gleichniß (Matth. 13, 4) unberechtigt (Vgl. §. 31, c.) allegorisirend vom Satan, der die reichsgründende Thätigkeit Jesu zu hindern sucht (Marc. 4, 15. Vgl. Matth. 13, 19: ὁ πονηρός und dazu

§. 26, a. Anmerk. 1.) und der erste Evangelist hat in das Gleichniß vom Unkraut den ἐχθρός eingeführt (13, 25. 28), um ihn als den Urheber der Einmischung des Bösen ins Gottesreich auf den Teufel deuten zu können (13, 38. 39: ὁ διάβολος = ὁ πονηρός. Vgl. §. 145, d.). In der späteren Gestalt der Ueberlieferung zeigt sich die Neigung, auch solche Krankheiten auf dämonischen Ursprung zurückzuführen, die nach der älteren Auffassung nicht dämonischer Art waren, wie die Epilepsie des Kranken Marc. 9, 17 (Vgl. Matth. 17, 15) und die paralytische Verkrümmung Luc. 13, 11 (Vgl. v. 13 und dazu §. 26, a.), ja Luc. 4, 39 scheint die Macht der Krankheit überhaupt wie etwas dämonisches gedacht zu sein. Die aus den Menschen vertriebenen Dämonen kommen nach Luc. 8, 31 in den Abyssus (Vgl. §. 186, b.). Die Besessenheit wird nach Analogie des Geistesbesitzes als ein ἔχειν πνεῦμα ἀκάθαρτον (Marc. 3, 30. Luc. 8, 27. Vgl. 4, 33: ἔχων πνεῦμα δαιμονίου ἀκαθάρτου) oder εἶναι ἐν πνεύματι ἀκαθάρτῳ (Marc. 1, 23. 5, 2. Vgl. 12, 36) vorgestellt. Auch in der Apostelgeschichte kommen die πνεύματα ἀκάθαρτα vor (5, 16. 8, 7. Vgl. 19, 12—16: πνεύματα πονηρά), insbesondere ein πνεῦμα πύθων (16, 16. 18).

§. 197. Der Paulinismus des Lucas.

Obwohl Lucas Pauliner sein will, so hat er doch die Rechtfertigungslehre des Paulus schwerlich in ihrer principiellen Bedeutung aufgefaßt.a) Zwar liebt er es, den Glauben als die Heilsbedingung hervorzuheben; doch erscheint derselbe nur selten als das Heilsvertrauen in specifisch paulinischem Sinne.b) Auch seine Art, von der Gnade und der zukünftigen Errettung zu handeln, erinnert vielfach an Paulinisches, ohne daß irgendwo die paulinische Lehrform scharf und ausschließlich hervorträte.c) So stark er die Wirksamkeit des Geistes betont, so erscheint derselbe doch nur als Princip der evangelischen Verkündigung und der Gemeindeleitung, der Geistesgaben und der Weissagung, nicht aber in specifisch paulinischem Sinne als Princip des neuen Lebens.d)

a) Daß Lucas Pauliner ist und sein will, beweist er abgesehen davon, daß es aus dem ganzen Plan der Apostelgeschichte (§. 193) hervorgeht, nicht sowohl durch vereinzelte Anklänge an paulinische Briefe (Ev. 21, 34, vgl. 1 Thess. 5, 3. 8. 18, 1, vgl. 2 Thess. 1, 11. 20, 38, vgl. Röm. 14, 7. 8. 10, 8, vgl. 1 Cor. 10. 27. 12, 35, vgl. Eph. 6, 14. 21, 36, vgl. Eph. 6, 18. 10, 7, vgl. 1 Tim. 5, 18. Act. 20, 32, vgl. Eph. 1, 18) als vielmehr dadurch, daß er in seinem Abendmahlsbericht den paulinischen (1 Cor. 11) unverkennbar mit dem des Marcusevangeliums combinirt (Ev. 22, 19. 20). Echt paulinisch ist die Vorliebe, mit welcher er Parabeln aufnimmt, welche die Sünderliebe Gottes (Ev. 15) und die Verdienstlosigkeit des Menschen darstellen (17, 7—10), oder Erzählungen, wie die Begnadigung des bußfertigen

Missethäters (23, 39—43) und die Bevorzugung des heilsbegierigen Hörens vor dem Sichmühen im Werkdienst (10, 38—42). Ueberhaupt aber gehört hierher die Art, wie er die Vergebung der Sünden als das specifische Heilsgut hervorhebt (Act. 13, 38. 22, 16. 26, 18. Vgl. 10, 43. Ev. 1, 77. 4, 19. 7, 47. 48. 24, 47). Dennoch ist die 16, 15 verworfene Selbstrechtfertigung nicht die von Paulus bekämpfte Eigengerechtigkeit, sondern die Erwerbung des Ruhms der Gerechtigkeit vor Menschen durch scheinheilige Werke, und wenn auch echt paulinisch die Erhörung des Gebets um Begnadigung des Sünders als Rechtfertigung bezeichnet wird (18, 14) so zeigt doch der Verfasser durch seinen aus der Parabel 14, 11 entnommenen Zusatz, daß er die bußfertige Selbstdemüthigung im Gegensatz zur tugendstolzen Selbsterhebung des Pharisäers (18, 9) als Grund dieser Rechtfertigung ansieht und nicht das Vertrauen auf die Gnade Gottes. An der einzigen Stelle aber, wo Lucas den Apostel seine Rechtfertigungslehre recht geflissentlich verkündigen läßt (Act. 13, 39), ist zwar die Rechtfertigung echt paulinisch mit der durch Christum beschafften Sündenvergebung (v. 38) identisch gesetzt; aber der Ausdruck läßt es mindestens zweifelhaft, ob dieselbe als Gegensatz oder bloß als Supplement der Gesetzesgerechtigkeit gedacht wird. Damit hängt es zusammen, daß Lucas, abweichend von Paulus (§. 87, b.), keinen Anstand nimmt, solche Stellen aus seinen judenchristlichen Quellen aufzunehmen, wo schon die vorchristliche Frömmigkeit als *δικαιοσύνη* bezeichnet wird (Ev. 1, 6. 2, 25. Act. 10, 22. 35), ja er selbst bezeichnet den Joseph von Arimathia als einen *ἀνὴρ ἀγαθὸς καὶ δίκαιος* (Ev. 23, 50). Andererseits freilich hat er die Stellen, wo in der apostolischen Quelle von den *προφῆται καὶ δίκαιοι* des A. T. die Rede war, theils umgebildet (10, 24. 11, 47. 50. 51), theils weggelassen (Vgl. Matth. 10, 41).

b) In einem Zusatz zu der parallelen Marcusstelle macht Lucas 8, 12. 13 den Glauben als das Mittel zur Errettung geltend und ebenso fügt er 7, 50. 17, 19 bei Erzählungen, die ursprünglich eine andere Tendenz haben, das *ἡ πίστις σου σέσωκέν σε* hinzu. In der Apostelgeschichte erscheint gewöhnlich das Glauben oder Gläubigwerden schlechthin als das Kennzeichen der Christen (Vgl. *πιστεύειν*: 2, 44. 4, 32. 5, 14. 11, 21. 15, 5. 17, 12. 34. 18, 27. 19, 2. 18. 21, 20. 25; *πίστις*: 6, 5. 7. 11, 24. 13, 8. 14, 22. 27. 16, 5; *πιστός*: 10, 45. 16, 1), häufig aber in so engem Zusammenhange mit dem Hören des Wortes (4, 4. 13, 12. 48. 14, 1. 17, 12. 18, 8), daß offenbar damit die zuversichtliche Ueberzeugung von der Wahrheit dieses Wortes gemeint ist,[1]) in Folge derer man das Wort der Ver-

[1]) So heißt es 8, 12. 13 ausdrücklich, sie hätten dem Philippus geglaubt, als er dies Evangelium verkündigte (Vgl. §. 46, b.). So ist 24, 14. 26, 27 von dem Glauben an das Schriftwort und an die Propheten die Rede, wie Ev. 1, 20. 45 von dem Glauben an eine Gottesbotschaft und Act. 9, 26. 13, 41 heißt *πιστεύειν* die Ueberzeugung von der Wahrheit einer Thatsache. Wenn der Heide gläubig wird an Gott (16, 34: *πεπιστευκὼς τῷ θεῷ*), so beginnt er von seiner Existenz überzeugt zu sein.

kündigung als Gotteswort annimmt (11, 1. 17, 11. Vgl. Ev. 8, 13. Act. 8, 14 und dazu §. 46, b.).[2]) Der Inhalt dieses Wortes ist die frohe Botschaft von der Messianität Jesu und dem in ihm gegebenen Heil.[3]) Wird nun der Glaube auf diesen Inhalt bezogen, so ist er die Ueberzeugung von der Messianität Jesu (17, 31. Vgl. Ev. 18, 8. 22, 32. 24, 25), mit welcher sich dann freilich das Moment des Vertrauens auf das von ihm gebrachte Heil leicht verbindet.[4]) Ganz

---

[2]) Das Wort, welches die Apostel verkündigen, heißt auch hier wie bei Paulus (§. 127, b.) das Wort schlechthin (ὁ λόγος: 6, 4. 8, 4. 10, 44. 11, 19. 14, 25. 16, 6. 17, 11. 18, 5. 19, 20. Vgl. Ev. 1, 2) oder das Wort Gottes (ὁ λόγος τοῦ θεοῦ: 4, 31. 6, 2. 7. 8, 14. 11, 1. 12, 24. 13, 5. 7. 46. 17, 13. 18, 11), wie das Wort, das Jesus verkündigt hat (Ev. 5, 1. 8, 11. 21. 11, 28), und wie das Wort der ATlichen Gottesoffenbarung (Act. 7, 38: λόγια. Vgl. Röm. 3, 2). In demselben Sinne heißt es auch das Wort des Herrn (ὁ λόγος τοῦ κυρίου: 8, 25. 13, 44. 48. 49. 15, 35. 36. 16, 32. 19, 10), wobei der Genitiv ein genit. subject. ist, wie 11, 16. 20, 35 zeigt, und κύριος nach §. 194, a. Anmerk. 1 Gott bezeichnet. Vereinzelt steht ἡ διδαχὴ τοῦ κυρίου vielleicht von der Lehre de Christo (13, 12).

[3]) Die apostolische Verkündigung heißt ihrem Inhalte nach auch hier die frohe Botschaft (εὐαγγέλιον: 15, 7. 20, 24. εὐαγγελίζεσθαι: 8, 4. 25. 40. 10, 36. 14, 7. 21. 15, 35. 16, 10. Vgl. Ev. 3, 18. 9, 6. 20, 1) und zwar vom Reiche Gottes (Act. 8, 12. Vgl. 19, 8. 20, 25. 28, 23. 31), wie sie Christus verkündigt hatte (Ev. 4, 43. 8, 1. Act. 1, 3. Vgl. I, Capitel 1 und §. 190, c.). Ihr eigentlicher Kern besteht aber darin, daß Jesus als der Messias das Gottesreich begründet hat, sie ist also eine frohe Botschaft von Jesu (8, 35. 11, 20. 17, 18. Vgl. 19, 13) und zwar von seiner Messianität (5, 42. 8, 5. 9, 20. 10, 42. Vgl. 8, 12. 17, 3. 18, 28. 28, 11. 28, 23. 31). Da diese die Grundlage der evangelischen Verkündigung in ihrer ursprünglichen Form (Vgl. II, Capitel 1) ist, so kann dieselbe auch als ein Lehren (διδάσκειν: 4, 18. 5, 28) oder Reden (λαλεῖν: 4, 17. 5, 40. Vgl. 14, 3: παῤῥησιάζεσθαι) auf Grund (ἐπί oder ἐν: 9, 27. 28) seines Namens, der ihn als den Messias bezeichnet, betrachtet werden. Zuweilen wird auch neben der Person Jesu seine Auferstehung (17, 18) oder statt ihrer die in ihm erfüllte Verheißung (13, 32. Vgl. 26, 6), die Errettung (13, 26) oder die Gnade (14, 3. 20, 24. 32) als der Inhalt der frohen Botschaft genannt; 14, 15 sogar die Aufforderung zur Bekehrung (Vgl. 20, 21. 26, 20. Ev. 24, 47).

[4]) Die Beziehung auf Christum wird bald durch den Dativ (18, 8. Vgl. 16, 15), bald durch εἰς c. Acc. ausgedrückt (10, 43. 14, 23. 19, 4. 20, 21. 24, 24) und in dieser Fassung erscheint der Glaube 26, 18 als die Heilsbedingung. Erst in der Verbindung mit ἐπὶ c. Acc. (9, 42. 11, 17. 16, 31. 22, 19) scheint das Moment des zuversichtlichen Vertrauens klar hervorzutreten, obwohl 27, 25 auch πιστεύειν τῷ θεῷ vom Gottvertrauen und 14, 9 πίστις vom Vertrauen auf die zu erlangende Heilung steht. In diesem Sinne erscheint wohl auch 13, 39 der Glaube schlechthin als Bedingung der Rechtfertigung. In den älteren Evangelien steht πίστιν ἔχειν und πιστεύειν bei Marcus absolut vom Glauben an die Messianität Jesu (9, 42. 15, 32), das erste Evangelium hat in den Parallelen πιστεύειν εἰς und ἐπὶ c. Acc. (18, 6. 27, 42).

paulinisch ist das ὑπακούειν τῇ πίστει (6, 7. Vgl. §. 113, d.) und die Anrufung des Namens Christi (9, 14. 21. 22, 16. Vgl. §. 105, b.). Dagegen wird einmal wenigstens der Weg Gottes (18, 25. 26) oder der Weg schlechthin (9, 2. 19, 9. 23. 22, 4. 24, 14. 22), den das Christenthum lehrt, als Wandel in der Furcht des Herrn bezeichnet (9, 31), wodurch derselbe mit der vorchristlichen Frömmigkeit (10, 2. 22. 35. 13, 16. 26. Vgl. Ev. 1, 50. 18, 2. 4. 23, 40) identisch gesetzt wird, wie häufig in den urapostolischen Schriften.

c) Wo die Gnade Gottes den Inhalt der Heilsverkündigung ausmacht (14, 3. 20, 24. 32 und dazu not. b. Anmerk. 3), ist sie offenbar echt paulinisch (§. 104, c.) als Heilsprincip gedacht und ebenso, wenn ermahnt wird, bei der Gnade Gottes zu bleiben (13, 43). Eigenthümlicher ist es schon, wenn die Gnade als Princip der Weisheit und Wundermacht (6, 8. 7, 10), also der Gnadengaben[5]) oder als das in der Ausbreitung des Christenthums wirksame Princip gedacht ist, indem sie die Erfolge der Heilspredigt bedingt (11, 23. 14, 26. 15, 40), was aber schließlich auch daran liegt, daß sie es ist, durch welche der Glaube in den Hörenden gewirkt wird (18, 27). Der Herr selber ist es, der hülfreich den Verkündigern des Evangeliums beisteht (11, 21. 14, 27. 18, 10) und so zur Gemeinde hinzuthut (2, 47) die, welche seiner Vorherbestimmung gemäß (§. 127, c.) gerettet werden, weil sie zum ewigen Leben verordnet sind (13, 48), indem er ihnen das Herz öffnet (16, 14).[6]) Wie der Ursprung, so ist auch die segensreiche Entwicklung des Christenlebens im Einzelnen wie in der Gemeinde (οἰκοδομεῖσθαι: 9, 31. 20, 32. Vgl. §. 132, b.) von Gottes Gnadenwirkung abhängig und daher das Gebet zu ihm nothwendig.[7])

[5]) Das Wort χάρισμα kommt in der Apostelgeschichte nicht vor. Erinnert darum dieser Gebrauch von χάρις schon an den bei Petrus herrschenden (§. 53, b.), so findet sich bei Lucas auch das ATliche εὑρίσκειν χάριν (7, 46. Vgl. Ev. 1, 30) und im Zusammenhange damit steht χάρις von dem Wohlgefallen, das jemand bei Gott und Menschen findet (Ev. 2, 40. 52. 4, 22. Act. 2, 47. 4, 33. Vgl. Ev. 6, 32—34 und dazu §. 53, a.). Act. 24, 27. 25, 3. 9 bezeichnet es eine menschliche Gunsterweisung.

[6]) Das Wort ἐκκλησία steht auch hier noch meist von der Einzelgemeinde (Vgl. §. 132, a.), nur 9, 31 in umfassenderem Sinne, in welchem Christus die Gemeinde durch sein Blut zu seinem Eigenthum erworben hat (20, 28: ἡ ἐκκλησία τοῦ κύριου). Ihre Glieder sind die, welche sich zu Gott bekehrt haben (ἐπιστρέφειν ἐπὶ τὸν θεόν: 14, 15. 15, 19. 26, 18. 20 oder ἐπὶ τὸν κύριον in demselben Sinne: 9, 35. 11, 21) oder zu dem Herrn (d. h. Christo nach § 194, a. Anmerk. 1) hinzugethan sind (5, 14. 11, 24. Vgl. 11, 23). Sie heißen bald wie in den Evangelien μαθηταί (6, 1. 2, etwa dreißig Mal) scil. τοῦ κυρίου (9, 1), bald wie in den apostolischen Briefen ἀδελφοί (1, 15. 6, 3, etwa vierunddreißig Mal), seltener οἱ ἅγιοι (9, 32. 41. 26, 10. Vgl. 9, 13: οἱ ἅγιοι τοῦ Χριστοῦ; 20, 32. 26, 18: ἡγιασμένοι).

[7]) Wie Lucas besonders häufig hervorhebt, daß Christus betete (Ev. 3, 21. 5, 16. 6, 12. 9, 18. 28. 29. 11, 1), und besonders reichlich seine Ermahnungen

Die Summe alles Heils ist auch hier die messianische Errettung, die schon Matth. 1, 21 als eine Errettung des Volkes von seinen Sünden qualificirt wird (Act. 13, 26. 16, 27: *σωτηρία*. Vgl. Ev. 1, 69. 71. 77. 19, 9. Act. 2, 47. 16, 30. 31: *οἱ σωζόμενοι*. Vgl. Ev. 13, 23. 8, 12. 7, 50. 17, 19. 19, 10. Act 28, 28: *τὸ σωτήριόν τοῦ θεοῦ*. Vgl. Ev. 2, 30. 3, 6), und deren Mittler Christus ist (Act 13, 23. Vgl. Ev. 2, 11). Ganz paulinisch ist es, wenn in der Fassung der Sprüche Ev. 6, 35. 20, 36 die Gotteskindschaft als erst im jenseitigen Leben sich vollendend gedacht wird (Vgl. §. 124, c.), wie denn auch Act. 20, 32 (Vgl. 26, 18) die *κληρονομία* verheißen wird, oder wenn die Theilnahme an der Auferstehung (Ev. 14, 14), der zukünftigen Welt (Ev. 20, 35) und der Gemeinschaft mit dem erhöhten Christus (Ev. 21, 36) auf die Gläubigen oder Gerechten beschränkt wird (Vgl. §. 139, c.). Damit hängt wohl die Umgestaltung des Spruches Ev. 12, 5 (Vgl. Matth. 10, 28 und dazu §. 38, c.) zusammen, durch welche die Vorstellung ausdrücklich ausgeschlossen werden soll, daß die Gottlosen mit Leib und Seele in die Hölle geworfen werden. Um so auffallender ist es, wenn Act. 24, 15 von einer Auferstehung der Gerechten und Ungerechten die Rede ist, die nur im Sinne der Apocalypse (§. 182, c.) genommen werden kann. Echt paulinisch ist dagegen die Vorstellung von einer unmittelbaren Gemeinschaft, in welche der Tod das *πνεῦμα* des Gläubigen mit Christo bringt (7, 59. Ev. 23, 43. Vgl. §. 123, d.).[8])

d) Echt paulinisch erscheint das Gewicht, das in den Lucasschriften

---

zum Gebete mittheilt (Vgl. besonders 11, 5—8. 18, 1 ff. 21, 36), so rühmt er auch an den Aposteln und der Gemeinde ihren Gebetseifer (1, 14. 24. 2, 42. 4, 31. 6, 4. 6. 8, 15. 10, 9. 11, 5. 12, 5. 12. 16, 25. 20, 36. 21, 5. 22, 17. Vgl. 10, 2. 4. 30. 31), zuweilen auch das damit verbundene Fasten (13, 2. 3. 14, 23. Vgl. 10, 30).

[8]) Wie Act. 7, 59, so kann man auch 17, 16. 18, 25. 19, 21. 20, 22 *πνεῦμα* von dem neuen höheren Geistesleben im Christen nehmen, wie bei Paulus (§. 120, b.). Aber nothwendig ist dies nicht und sonst sind die psychologischen Begriffe bei Lucas ganz die urapostolischen, nach deren Analogie es das natürliche Geistesleben des Menschen bezeichnen würde, dessen Träger die Seele ist (Vgl. §. 29, d. Anmerk. 1). Auch bei ihm kommt die *ψυχή* als Trägerin des höheren Lebens vor (14, 22. 15, 24. Vgl. noch 14, 2), häufiger noch als Trägerin des leiblichen Lebens (15, 26. 20, 10. 24. 27, 10. 22. Vgl. *ἐκψυχεῖν*: 5, 5. 10. 12, 23). Das *πᾶσα ψυχή* (2, 43. 3, 23) kommt bei Paulus (§. 94, d.), aber auch in der Apocalypse (16, 3) vor und *ψυχαί* als Bezeichnung der Individuen (2, 41. 7, 14. 27, 37) bei Petrus (§. 60, c.), nur das *μία ψυχή* (4, 32) erinnert an Phil. 1, 27 (§. 141, c.). Der eigenthümliche paulinische Begriff der *σάρξ* (§. 94) kommt bei Lucas gar nicht vor. Das Herz ist auch hier wie im ganzen N. T. das Centralorgan im Innern des Menschen und darum der Sitz alles Fühlens (2, 37. 46. 4, 32. 7, 54. 14, 17. 21, 13), Sichentschließens (5, 3. 4. 7, 23. 11, 23), Verstehens (16, 14. 28, 27) und Gesinntseins (7, 39. 51. 8, 21. 22. 15, 9).

auf die Wirksamkeit des Geistes gelegt wird.[9]) Schon bei Jesu wird stärker als in der ältesten Ueberlieferung (§. 21) hervorgehoben, daß er in der Kraft des Geistes handelte und redete (Ev. 4, 14. 18. Act. 1, 2), wie denn schon die Geisteserfüllung seines Vorläufers (Ev. 1, 15. 17) und derer, die über ihn weissagen (1, 41. 67. 2, 25—27), besonders betont wird. In den Reden Jesu wird die Verheißung 11, 13 speciell auf die Bitte um den heiligen Geist bezogen und das Wort von der Lästerung des Geistes auf den in den Aposteln redenden Geist (12, 10—12). Vor allem aber wird wiederholt berichtet, wie der Auferstandene den Jüngern den von seinem Vater verheißenen Geist (Ev. 24, 49) als die Kraft aus der Höhe, womit sie angethan werden würden, zugesagt habe (Act. 1, 4. 5. 8. 11, 16).[10]) Diese Verheißung erfüllt sich zunächst am Pfingsttage, wo er als Princip der Gnadengaben das von Lucas (Vgl. §. 193, a. mit §. 45, b.) als Sprachenwunder gefaßte Reden mit andern Zungen wirkt (2, 4—11), wie später bei den ersten bekehrten Heiden (10, 44—46) und den bekehrten Johannisjüngern das Zungenreden (§. 133, c.) und Weissagen (19, 6). Wie nun in der ATlichen Prophetie der heilige Geist redet (28, 25), so auch in der NTlichen Verkündigung (7, 51), die ja nach not. b. ein Gotteswort ist wie jene. Gemäß der Verheißung Christi (Ev. 12, 12. Vgl. §. 24, c.) werden die Apostel mit dem heiligen Geiste erfüllt bei ihrer Vertheidigung vor dem Sanhedrin (Act. 4, 8), aber auch alle Gläubigen werden Angesichts der drohenden Verfolgung zur freimüthigen Verkündung durch wiederholte Geisterfüllung ausgerüstet (4, 31. Vgl. 9, 31. 13, 52). Der Geist stärkt ihnen den Glauben (6, 5. 11, 24) und verleiht ihnen die Weisheit (6, 3. 10), deren es zum Erfolge der Verkündigung (Vgl. not. c.) bedarf. Er ertheilt aber auch die mannigfachsten speciellen Weisungen über das, was sie zur Ausrichtung ihres Missionsberufs (8, 29. 39. 10, 19. 11, 12. 13, 2. 4. 16, 6. 7)[11]) oder zur Förderung des Gemeindelebens zu

[9]) Auch im ersten Evangelium wird dieselbe hervorgehoben, wenn der Taufbefehl (Matth. 28, 19), den der seinen Jüngern erscheinende erhöhte Christus giebt, dahin geht, zu taufen auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes. Schwerlich ist übrigens damit ursprünglich beabsichtigt, ein im Unterschiede von dem urapostolischen (§. 46, d.) erweitertes Taufformular zu geben. Vielmehr ist neben der Beziehung auf den, der als Sohn des Vaters d. h. als der Messias bekannt wird, nur die Beziehung auf den Geist hervorgehoben, dessen Mittheilung in der Taufe verheißen wird (§. 46, e.).

[10]) Es erhellt aus Ev. 24, 49. Act. 1, 8, daß der Geist wie bei Paulus (§. 116, b.) als eine göttliche Kraft gedacht ist (Vgl. Ev. 4, 14), wie auch sonst diese Kraft mit dem Geiste verbunden (Ev. 1, 17. Act. 10, 38) oder als Wechselbegriff desselben erscheint (Ev. 1, 35. 5, 17. Act. 4, 33. 6, 8).

[11]) Könnte man in einigen dieser Stellen geneigt sein, an das neue Geistesleben der Christen zu denken, so wird doch der Geist 13, 2 ausdrücklich als heiliger Geist, 16, 7 als Geist Jesu bezeichnet. Jene Bezeichnung ist überhaupt bei Lucas häufiger als das πνεῦμα schlechthin; zu dieser vgl. 5, 9.

thun haben (20, 28. Vgl. 15, 28. 5, 3. 9 und dazu §. 47, c.). Insbesondere aber erscheint er auch hier (Vgl. §. 189) als Organ der Weissagung im engeren Sinne (11, 28. 13, 9. 20, 23. 21, 4. 11. Vgl. 7, 55), nirgends dagegen in dem specifisch paulinischen Sinne (§. 116, c.) als Princip des neuen sittlichen Lebens. Es erhellt also auch hier, daß Lucas trotz aller Anklänge an Paulinisches die specifische Eigenthümlichkeit paulinischer Lehrweise nicht reproducirt hat. [12])

---

[12]) Ersehen wir hieraus, wie schwer es selbst unmittelbaren Schülern des Apostels war, die Eigenthümlichkeit seiner Lehre in ihren eigentlichen Brennpunkten aufzufassen, wofür der uncanonische Brief des römischen Clemens ein zweites, höchst instructives Beispiel darbietet, so ist dies von großer Bedeutung für die Kritik der Pastoralbriefe, in welchen der Grundtypus paulinischer Lehrweise noch so viel reiner und voller erhalten ist (Vgl. §. 153).

Fünfter Theil.

Die johanneische Theologie.

Einleitung.

§. 198. Quellen der johanneischen Theologie.

Die Quellen der johanneischen Theologie sind das vierte Evangelium und die drei Briefe Johannis. a) Die biblisch-theologische Verwerthung des Evangeliums ist keineswegs bedingt durch die Leugnung seiner geschichtlichen Glaubwürdigkeit. b) Eine strenge Scheidung zwischen der aus treuer Erinnerung stammenden Substanz der Reden Jesu und ihrer johanneischen Auffassung und Darstellung ist weder möglich noch nöthig, da dieselben nur in der von dem Evangelisten überlieferten Gestalt sein geistiges Eigenthum, in dieser aber auch principiell maßgebend für seine Lehranschauung waren. c) Dennoch darf die biblische Theologie vielfach unterscheiden zwischen dem, was Johannes ausdrücklich als Lehre seines Meisters giebt, und zwischen dem, was sich ihm daraus von individuell-selbstständiger Lehrauffassung entwickelt hat. d)

a) Von den Quellen der johanneischen Theologie, wie sie in diesem Theile dargestellt werden soll, ist nach §. 160, b. die Apocalypse völlig auszuschließen. Der Verfasser derselben war ein anderer als der, von welchem das Evangelium und die Briefe herrühren, seine Lehranschauung und Lehrweise war vielfach eine andere. Soweit wird die Kritik immer Recht behalten, auch wenn sich herausstellen sollte, daß derselbe Apostel Johannes es war, der in den wenigstens zwei Decennien, die er nach dem mit dem Falle Jerusalems eingetretenen, für die ganze kirchliche Entwicklung entscheidungsvollen Wendepunkte in griechisch-heidenchristlicher Umgebung verlebt hatte, ein vielfach so anderer geworden war.[1]) Denn wenn sich auch die Abfassungszeit

[1]) Auch für die Entscheidung dieser kritischen Frage wird die biblische Theologie, indem sie bei ihrer Darstellung beständig auf das Verwandte in älteren Lehrbegriffen zurückweist, aber zugleich die Lehreigenthümlichkeit des Evangeliums und der Briefe in ihrer vollen Eigenart darlegt, fruchtbar werden können, sofern aus ihr erhellen muß, ob sich in der Apocalypse noch die Anknüpfungspunkte für die hier vorliegende Lehrentwicklung finden lassen oder nicht.

für das Evangelium und die Briefe nicht mit voller Sicherheit bestimmen läßt, so werden beide doch in dem Maße geschichtlich begreiflicher, je weiter man sie in das Ende des ersten Jahrhunderts hinabrückt. Die biblische Theologie hat an dieser Zeitbestimmung, welche durch die äußere Bezeugung des Evangeliums, wie durch die unleugbaren Spuren augenzeugenschaftlicher Kunde in demselben gewährleistet ist, ein höheres Interesse (Vgl. §. 1, b.) als an der Frage, ob das Evangelium direct von dem Apostel herrührt, oder, wodurch sich manche Räthsel desselben leichter zu lösen scheinen, nur auf Grund seiner Ueberlieferung entstanden ist. Da aber das Selbstzeugniß des Evangeliums, das in dieser Zeit noch keine bloße schriftstellerische Fiction sein kann, die letztere Annahme ausschließt, so glauben wir, bei der directen Apostolicität desselben stehen bleiben zu müssen. Daß das Evangelium und die Briefe von derselben Hand herrühren, darf als ausgemacht betrachtet werden. Man hat zwar den zweiten und dritten Brief einem andern Verfasser zuschreiben wollen als den ersten (Vgl. Ebrard in Olshausen's biblischem Commentar VI., 4. Königsberg, 1859 und dagegen Weiß, theologisches Literaturblatt 1860. №. 18); allein die dafür geltend gemachten dürftigen Gründe können uns um so weniger abhalten, sie mit dem ersten zusammenzufassen, als das Wenige, was namentlich der zweite von wirklichem Lehrgehalt enthält, anerkannter Maßen mit dem des ersten nach Inhalt und Ausdruck völlig übereinstimmt. Von der Tübinger Schule sind zwar auch das Evangelium und der erste Brief verschiedenen Verfassern vindicirt worden. Aber bei der auffallenden Uebereinstimmung beider Schriften in Lehrsprache und Lehrgehalt müßte die eine absichtlich die andere copirt haben und der zwischen Baur (theologische Jahrbücher 1848, 3) und Hilgenfeld (das Evangelium und die Briefe Johannis. Halle, 1849) geführte Streit über ihre Priorität zeigt hinlänglich, daß keine von beiden in evidenter Weise die Merkmale einer Nachahmung trägt (Vgl. Grimm, in den Studien und Kritiken 1847, 1. 1849, 2).

b) Die biblisch-theologische Verwerthung des vierten Evangeliums erscheint zunächst nur für die unbedenklich, welche mit der Tübinger Schule dasselbe nicht dem Apostel Johannes, sondern einem Heidenchristen des zweiten Jahrhunderts zuschreiben, welcher in demselben keine wirkliche Geschichte, sondern eine freie schriftstellerische Bearbeitung der synoptischen Ueberlieferung, vermischt mit ganz selbstständiger Dichtung, nach seinen lehrhaften Gesichtspunkten und in seinen Christusreden wesentlich nur die Entwicklung seiner eigenen Theologie gegeben hat (Vgl. Baur, kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien. Tübingen, 1847). Hält man dagegen den Verfasser für den Apostel Johannes und den Inhalt des Evangeliums für eine wesentlich glaubwürdige geschichtliche Darstellung, so scheint sich der Werth desselben als Quellenschrift für die johanneische Theologie sehr eng zu begrenzen, indem nur der Prolog des Evangeliums und einzelne gelegentliche Aeußerungen, in denen der Verfasser selbst reflectirend auftritt, als Ausdruck derselben gelten dürfen. Allein nach der Analogie von §. 161, c. bliebe jedenfalls noch der lehrhafte Gesichtspunkt, unter

welchem die von ihm behandelten Stoffe ausgewählt, gruppirt und dargestellt sind, von maßgebender Bedeutung für die Lehranschauung des Verfassers. Nur die als wörtlich authentisch aufgefaßten Christusreden des Evangeliums müßten consequenter Weise von den Quellen dieser Darstellung ausgeschlossen und einer Darstellung der Lehre Jesu vorbehalten bleiben. Wir haben aber bereits §. 10, b. gezeigt, warum die biblische Theologie nicht von einer Darstellung der Lehre Jesu ausgehen darf, welche aus synoptischen und johanneischen Ueberlieferungsstoffen zusammengewoben ist.

c) Es ist schon vielfach beobachtet, daß der Evangelist zuweilen aus der Mittheilung von Reden Jesu unmittelbar in eigene Erörterungen übergeht (3, 19—21), oder Aussprüche Jesu selbstständig zu einem Ganzen verbindet, das für ihn den Werth einer eigenen Reflexion hat (12, 44—50). Dies konnte nur geschehen, wenn er sich überall bewußt war, die Reden Jesu nicht in wörtlicher Authentie sondern in freier erinnerungsmäßiger Reproduction wiedergegeben zu haben, was ja übrigens bei der Zeitferne, in welcher er diese Reden niederschrieb, ohnehin angenommen werden muß. Daß dieses nun wirklich geschehen, dafür bürgt die unleugbare Uebereinstimmung zwischen der Lehrsprache und Gedankenentwicklung des Briefes und der im Evangelium enthaltenen Reden und Gespräche. Damit aber verlieren wir jeden sichern Maßstab für eine vollständige Scheidung zwischen dem, was dem Evangelisten ein gegebener Bestandtheil seiner Erinnerung an die Reden Jesu, und zwischen dem, was sein geistiges Eigenthum war. Der Evangelist war sich bewußt, daß Vieles von dem, was Jesus gesagt hatte, erst in Folge der Geisteswirkung allmählig in der Erinnerung der Jünger aufgetaucht war (14, 26. Vgl. 2, 22), und so können manche geschichtliche Erinnerungen erst spät in der apostolischen Lehrentwicklung wirksam geworden sein. Aber er gesteht auch, daß der Geist, der das Werk Jesu fortsetzte (14, 26. 16, 13), sie vieles gelehrt hatte, was Jesus aus pädagogischen Gründen noch nicht hatte mittheilen können (v. 12) und was dem Evangelisten doch ebenso aus dem Schatze dessen entnommen war, was Jesus bereits besessen hatte (v. 14. 15). Hinsichtlich der lehrhaften Bedeutung gab es also für den Evangelisten keinen Unterschied zwischen dem, was ihn Jesus direct gelehrt, und was, weil erst der Geist es ihn gelehrt hatte, wir jetzt für sein geistiges Eigenthum halten. In seiner Erinnerung mußte nothwendig zusammenfließen, was direct aus Jesu Munde gekommen, und was der Geist ihm von tieferem Verständniß und reicherer Entfaltung der in seinen Worten enthaltenen Wahrheit verliehen hatte. Nur in der Form aber, in welcher er die Christusreden in seinem Evangelium niederschrieb, besaß er sie damals in seiner Erinnerung, nur in dieser Fassung und Darstellung konnten sie daher auch die Grundlage für seine damalige Lehranschauung bilden. Die historische Kritik hat zu fragen, wieviel sich in diesen Reden noch als echter geschichtlicher Kern constatiren läßt; die biblische Theologie darf dabei stehen bleiben, daß alles, was Jesus nach der Erinnerung des Evangelisten gesagt hatte, in der Fassung, in welcher er es aufbewahrt,

für ihn maßgebend war und darum als Bestandtheil seiner Theologie betrachtet werden muß.[2])

d) Es ist schon vielfach beobachtet, daß sich trotz der augenscheinlichen Freiheit, mit welcher die Christusreden unsers Evangeliums im Geist und in der Sprache des Evangelisten reproducirt sind (not. c.), dennoch in ihnen solche Elemente finden, welche nicht weiter in der eigenthümlichen Entwicklung der johanneischen Theologie wirksam geworden sind, sondern isolirt dastehen und eben darum für den festen Kern geschichtlicher Erinnerungen zeugen, der in ihnen enthalten ist. Ebenso zeigt sich umgekehrt, daß Vorstellungen und Lehren, welche dem Evangelisten durchaus geläufig sind, sich in den Christusreden noch gar nicht oder doch nur ganz vereinzelt finden und welche eben darum am stärksten das individuell-johanneische Gepräge tragen werden. Beide Beobachtungen aber zeigen, daß der Evangelist immerhin noch ein relativ klares Bewußtsein besaß über die in seinen Erinnerungen an die Worte Jesu gegebene Grundlage, auf der sich seine Lehranschauung auferbaut hatte, und auch wir werden darum berechtigt sein, so weit es sich thun läßt, noch zwischen jener Grundlage und der specifisch-johanneischen Fortentwicklung der in ihr gegebenen Lehre zu unterscheiden. Namentlich wird dies in der Lehre von der Person Jesu der Fall sein, sofern dieselbe die Grundlage der ganzen johanneischen Theologie und das Hauptthema der Christusreden des Evangeliums bildet, weil hier der Evangelist selbst noch am deutlichsten unterscheidet zwischen dem, was nach seiner Erinnerung Jesus von sich selbst ausgesagt, und zwischen dem, was er über ihn zu lehren hat. Aber auch sonst werden wir bald zu constatiren haben, daß einzelne von ihm erinnerungsmäßig überlieferte Lehrelemente von ihm selbst noch nicht vollkommen assimilirt oder selbstständig verwerthet sind, bald, daß einzelne seiner Lehrbildungen in seinen Erinnerungen an die Christusreden noch keinen Anknüpfungspunkt finden. So weit sich hiernach auf dem Hintergrunde der johanneischen Theologie das Bild der Lehre Jesu abhebt, erscheint sie, die wir Theil 1 nach der ältesten Ueberlieferung betrachteten, Theil 4, Abschnitt 4 in ihrer Fortbildung innerhalb der synoptischen Evangelien kennen lernten, hier noch einmal am Schlusse der biblischen Theologie in der tiefsten Erfassung und höchsten Verklärung, welche sie im Geiste des Jüngers fand, den der Herr lieb hatte.

§. 199. Charakter der johanneischen Theologie.

Wie Johannes seinem Entwicklungsgange nach das Christenthum nicht im Gegensatze gegen das Alttestamentliche Judenthum auffassen

[2]) Was von den Christusreden gilt, gilt in gewissem Sinne auch von dem erzählenden Theile des Evangeliums. Was Johannes von Erinnerungen aus dem Leben Jesu giebt, ist, da er seine Stoffe sichtlich nach lehrhaften Gesichtspunkten auswählt (not. b.), natürlich auch Alles und gerade in der Art, wie er es darstellt, für seine Vorstellung von Christo maßgebend. Die Frage, wie weit diese Erinnerung eine unbedingt zuverlässige, gehört der historischen Kritik an, und hat für die biblische Theologie kein Interesse.

konnte und doch dasselbe bereits in seiner völligen Loslösung von seinen judenchristlichen Ursprüngen geschaut hatte, so mischen sich in seiner Lehrweise fast unvermittelt judenchristliche Lehrelemente mit dem, was ihm der eigenthümlichste Ausdruck für das schlechthin Neue im Christenthum war. a) Die Grundlage seiner Theologie bildet eine lebensvolle Anschauung von der Person Christi und ihrer Heilsbedeutung, in welche sich der Apostel mit seiner Contemplation immer tiefer versenkt hat. b) Sein Idealismus läßt den Donnersohn von ehemals überall in der Erscheinung das tiefste Wesen der Sache, in dem Wechselspiel der Wirklichkeit die unabänderliche Regel, in dem keimartigen Anfange die letzte Vollendung schauen. c) Die Richtung auf den einheitlichen Mittelpunkt alles geistigen Lebens giebt seiner Lehrweise einen mystischen Zug und macht ihn zum Apostel der Liebe, in welcher alles Erkennen Leben wird. d)

a) Der Apostel Johannes war durch die Schule des Täufers gegangen und, von diesem selbst zu Jesu hingewiesen, dessen Jünger geworden (1, 35—40). Mehr noch als bei andern Aposteln war bei ihm also der Uebergang vom Alten zum Neuen ein langsam vermittelter gewesen, welcher gewaltsame Krisen und einen Bruch mit seiner religiösen Vergangenheit ausschloß. Nur wer die Christusreden des Evangeliums für freie Entwicklung der johanneischen Theologie hält (§. 198, b.), kann in der Polemik derselben, die durch die geschichtliche Situation bedingt und also gegen das sich ungläubig und feindselig gegen Jesum verschließende Judenthum gerichtet ist, eine Antithese des Verfassers gegen das Judenthum an sich finden (Vgl. Köstlin, S. 40. 41). Allerdings gehören die johanneischen Schriften nach §. 198, a. einer Zeit an, wo der Kirche nach dem Falle Jerusalems bereits ihre eigene judenchristliche Vergangenheit fremd geworden war, und der Verfasser, der seit Decennien in heidenchristlicher Umgebung gewirkt und sich bereits völlig von der religiösen und nationalen Gemeinschaft mit seinen Volksgenossen losgelöst hatte, blickt auf das jüdische Volk, das sich längst im Großen und Ganzen in einen feindseligen Gegensatz gegen das Christenthum gestellt hatte, als wäre er ein Genosse dieses Volkes nie gewesen. Das Neue, das er im Christenthum gefunden, hat er in der reichsten und tiefsinnigsten Weise auf einen allgemein menschlichen Ausdruck gebracht, für welchen es selbst der Anlehnung an das A. T. kaum mehr bedarf. Aber nirgends zeigt sich darum ein Bruch mit den ATlichen Grundanschauungen und Ueberlieferungen, wie ihn namentlich Frommann vielfach gefunden zu haben glaubt. Seine Lehranschauung charakterisirt sich vielmehr eben dadurch von vornherein als eine urapostolische, daß Gesetz und Weissagung des A. T. ihm als die positive Vorbereitung und Ueberleitung zum Christenthum erscheinen, ja daß die vorchristliche Gottesoffenbarung in ihrer Art und Wirkung oft fast auffallend mit der vollendeten Gottesoffenbarung in Christo parallelisirt wird. Daher

tauchen auch die ATlichen und die darauf gegründeten urapostolischen Vorstellungen in fast allen Lehrstücken immer wieder auf und durchkreuzen vielfach die selbstständig gebildeten neuen Vorstellungskreise. Man darf deshalb freilich nicht, wie Neander, S. 913 und Meßner, S. 322 thun, von einem versöhnenden Element der johanneischen Lehranschauung reden. Der Verfasser ist sich eines Gegensatzes dieser ATlichen Vorstellungsreihen und der von ihm eigenthümlich gebildeten gar nicht bewußt, in der naivsten Weise combinirt er sie vielfach, ohne einer ausgesprochenen Vermittlung zu bedürfen. Eben weil ihm das ATliche Judenthum und das Christenthum keine Gegensätze sind, sondern jenes nur die göttlich geordnete Vorstufe für dieses, erscheinen ihm die von dorther stammenden Vorstellungen nie im Widerspruch mit seinen eigenthümlichsten Gedankenkreisen.

b) Als einer der Jünger, welche von seinem ersten Auftreten an beständig in der Gesellschaft Jesu gewesen waren (not. a.), als einer der drei Vertrauten Jesu (Marc. 5, 37. 9, 2. 13, 3. 14, 33), ja als der, welchen Jesus seiner sonderlichen Liebe gewürdigt hatte (Joh. 13, 23. 20, 2. Vgl. 21, 20), mußte Johannes sich noch unmittelbarer und mächtiger als die andern Apostel von der Person Jesu gefesselt fühlen und in seinem gesammten geistigen Leben von ihr bestimmt werden. In welcher Weise dies aber geschah, das war von seiner geistigen Individualität abhängig. Wie wir dieselbe aus der Apostelgeschichte kennen lernen, war Johannes, der überall hinter Petrus zurücktritt, obwohl sichtlich mit ihm am engsten verbunden (Act. 3, 1. 3. 11. 8, 14. Vgl. §. 47, c.), keine energisch vorgehende, aufs praktische Eingreifen angelegte Natur; wie er in seinen Briefen erscheint, war er eine beschaulich contemplative. Weder die Vermittlungen des reflectirenden Denkens sind ihm Bedürfniß, selbst da nicht, wo verschiedene Vorstellungsreihen sich bei ihm durchkreuzen (not. a.), deren Vermittlung doch so leicht sich darbot; noch zeigt er Trieb zu eigentlicher Speculation, so oft man dieselbe auch bei ihm gesucht hat. Alle seine Geistesarbeit ist ein contemplatives Sichversenken in einen kleinen Kreis großer Wahrheiten, das immer neue Seiten an ihnen entdeckt, immer neue Tiefen in ihnen entschleiert, in immer neuer Beleuchtung denselben Gegenstand anschaut. Denken wir uns diese contemplative Natur Jesu gegenüber, so konnte nicht das Einzelne, was er lehrte, was er brachte oder was er verhieß, sondern nur seine Person selbst es sein, was sein ganzes Geistesleben erfaßte und in ungetheilter Hingabe auf sich concentrirte. In ihre ganze Hoheit und Bedeutung sich immer tiefer zu versenken, in ihr nach allen Seiten das höchste Heil zu suchen und zu finden, in immer völligerer Hingabe an sie dieses Besitzes immer mehr gewiß und immer mehr froh zu werden, mußte das Ziel alles seines geistigen Strebens und Lebens werden. So erwuchs ihm eine lebensvolle Gesammtanschauung von der Person Jesu und ihrer Heilsbedeutung, welche, weil sie nicht auf dem Wege reflectirenden Denkens oder aprioristischer Speculation, sondern erst durch lebendige Intuition und Contemplation sich gebildet hatte, der beseelende und beseligende Mittelpunkt seines ganzen

geistigen Lebens wurde. Diese Gesammtanschauung von der Person Jesu und ihrer Heilsbedeutung bildet darum auch den Ausgangspunkt seiner ganzen Lehranschauung. Darin beruht das, was man den gnostischen Charakter der johanneischen Theologie nennen kann. Diese Gnosis hat mit dem speculativen Triebe oder mit der dialectischen Kunst eines Paulus (§. 77, a.) nichts gemein. Sie ist ein unmittelbares Erkennen, ein lebensvolles Anschauen des Höchsten, das in und mit der Person Christi gegeben ist, ein immer neues Sichversenken in die unergründlichen Tiefen der Gottesoffenbarung, die sich ihm in Christo aufgethan hatte.

c) Ein Erzeugniß der Contemplation, wie sie der geistigen Individualität des Apostels entsprach (not. b.), sind die großen umfassenden Grundbegriffe, welche der johanneischen Theologie eigen sind. Es sind das nicht abstracte Reflexionsbegriffe, sondern intuitive Anschauungsformen, in welchen sich seiner Betrachtung immer wieder das Höchste darstellt, um das sich sein Geistesleben bewegt. In ihnen schaut er das einheitliche innerste Wesen der Dinge, wogegen die äußere Erscheinung mit ihrer wechselvollen Mannigfaltigkeit als das zufällige und unwesentliche seine Bedeutung verliert. Darum sieht er überall nur die durchgreifenden Gegensätze von Gott und Teufel, Licht und Finsterniß, Wahrheit und Lüge, Leben und Tod, Liebe und Haß, welche alle Erscheinungen auf ihren tiefsten Grund, ihr letztes Princip zurückführen. Darum spricht er so gern allgemein aus, was im tiefsten Wesen der Sache die Regel ausmacht, unbekümmert darum, wie viel Ausnahmen und Abweichungen auch in der empirischen Wirklichkeit vorkommen. Darum hebt er oft die eine Seite der Sache, bei der gerade seine Betrachtung verweilt, mit einer Ausschließlichkeit hervor, welche die gelegentliche Hervorhebung der andern Seite zuweilen als grellen Selbstwiderspruch erscheinen läßt. Darum endlich nimmt er auf die verschiedenen Stufen der Entwicklung scheinbar keine Rücksicht, weil er auf jeder nur das Wesen der Sache schaut, die auf ihr in gewissem Maße und Grade verwirklicht ist. Die Wahrheit ist Wahrheit, mag es erst die unvollkommene ATliche oder die unendlich vollkommenere NTliche sein. Der Glaube ist Glaube, das Erkennen ist Erkennen von seinen keimartigen Anfängen bis zu seiner höchsten Vollendung. Das Leben ist ewiges Leben schon im Diesseits. Man kann dies den Idealismus der johanneischen Lehranschauung nennen, weil er in der concreten Wirklichkeit überall nur die Idee schaut, die sich darin verwirklicht, und nur nach dem Erfassen dieses Höchsten strebt. Dieser Idealismus ist die verklärte Gestalt des Feuergeistes, den Jesus an den Zebedäiden durch den Namen der Donnersöhne charakterisirte (Marc. 3, 17), der Unduldsamkeit, die keine andere Gemeinschaft mit Christo anerkennen wollte, als die völlige Hingabe der Jüngerschaft (9, 38), des hochstrebenden Ehrgeizes, dem das Höchste mit dem Schwersten nicht zu theuer erkauft war (10, 37—39). An diesem Punkte zeigt es sich, daß der Lieblingsjünger des Evangeliums doch zuletzt nur eine reifere Entwicklungsgestalt des Apocalyptikers ist, der den weltgeschichtlichen Sieg des Christenthums als das große

Drama von dem letzten Kampfe Gottes mit dem Satan beschrieben hat (§. 186, d.).

d) Das Erkennen der Intuition und Contemplation, wie wir es not. b. beschrieben, ist ein lebensvolles, es erfaßt und bestimmt den ganzen Menschen, weil dadurch das Object nicht in das gesonderte Gebiet des Gedankenlebens, sondern in das Centrum des geistigen Lebens überhaupt aufgenommen wird. Auf diesem Standpunkte giebt es keinen Gegensatz zwischen dem Theoretischen und Praktischen, dem Erkennen und Thun, dem Glauben und Leben. Johannes kennt diesen Gegensatz nicht und will ihn nicht anerkennen; ihm hat schon die Gesetzesoffenbarung nie den Zwiespalt geweckt zwischen Erkennen und Wollen, für ihn giebt es nur ein Erkennen der vollen Gottesoffenbarung in Christo, die unmittelbar das Thun des Guten zur Folge hat. Was nicht das geistige Leben in seinem einheitlichen Mittelpunkt erfaßt hat, ist nicht erkannt, das intuitive Erkennen ist ein solches Ergreifen des Objects, welches ein Ergriffenwerden davon im innersten Wesen einschließt. Das Erkennen Gottes und Christi wird ein Sein in Gott und Christo, ein Sein Gottes und Christi in uns. Das ist die johanneische Mystik, die nicht in einem Schweben in unklaren, verschwommenen Anschauungen und Gefühlen besteht, sondern in der Richtung auf den einheitlichen Mittelpunkt des geistigen Lebens, in welcher Alles, was wahren Werth haben soll, auf den tiefsten Grund des Seins, auf das Personleben selbst zurückgeführt wird. Diese Mystik ist geboren aus dem Bedürfniß des innersten Gemüthslebens, sich ganz erfaßt zu fühlen und ganz hinzugeben, in der Liebe den Grund und den Gegenstand und das Ziel alles lebensvollen und lebenschaffenden Erkennens zu finden. So hat Johannes mit Allen, in denen die Liebe zu Gott erweckt ist, in Christo die volle Liebesoffenbarung Gottes erkannt, die ein neues Leben der Liebe hervorruft. In diesem Sinne mag man ihn den Apostel der Liebe nennen. Nur daß man darunter wieder nicht ein weiches Gefühl, einen sentimentalen Zug verstehe, sondern die Energie jener Hingabe der ganzen Person, die kein Drittes kennt zwischen Liebe und Haß und die darum nur von einer anderen Seite die verklärte Gestalt jenes Feuergeistes ist, welcher einst Feuer vom Himmel regnen lassen wollte auf jeden, der seinem Herrn die Liebe verweigerte (Luc. 9, 54), und welcher in der Apocalypse die Zorngerichte Gottes über die christusfeindliche Welt feiert.

§. 200. Die Vorarbeiten.

Die Darstellungen des johanneischen Lehrbegriffs in den älteren Bearbeitungen der biblischen Theologie sind, theilweise in Folge falscher Voraussetzungen über die Quellen derselben, meist etwas dürftig ausgefallen. a) Die selbstständigen Darstellungen von Frommann, Köstlin und Hilgenfeld haben denselben zu sehr im Sinne eines dogmatischen oder philosophischen Systems behandelt. b) Am meisten sind bisher Reuß, Baur und Scholten der Eigenthümlichkeit desselben gerecht ge-

worden, obwohl sie wesentliche Seiten derselben principiell verkennen. c) Nur auf Grund einer eingehenderen Analyse der johanneischen Grundbegriffe und einer gerechteren Würdigung der Alttestamentlichen Elemente seiner Theologie, sowie mit Berücksichtigung ihres Verhältnisses zu der in der Erinnerung des Apostels lebenden Lehre seines Meisters kann dieselbe allseitig dargestellt werden. d)

a) Auch für die Darstellung des johanneischen Lehrbegriffs ging nach älteren Vorarbeiten (Vgl. Bauer in seiner biblischen Theologie, Bd. II. E. Schmid, diss. II. de theologia Joannis Ap. Jena, 1801) die Anregung besonders von Neander aus (Vgl. II. S. 874—914). Derselbe hat manche tiefe Blicke in die individuelle Eigenthümlichkeit der johanneischen Theologie gethan, aber dieselbe weder vollständig noch mit eingehender Begründung dargestellt. Sein Hauptstreben ist auf eine harmonisirende Vergleichung des johanneischen mit dem paulinischen Lehrbegriff, sowie auf die Klarstellung seines Verhältnisses zu einigen dogmatischen Grundlehren gerichtet, wodurch nothwendig die Darstellung der johanneischen Theologie in ihrem eigenthümlichen Zusammenhange beeinträchtigt werden mußte. Schmid hat den nach §. 198, c. unberechtigten Versuch gemacht, die johanneische Lehre mit Ausschluß der Christusreden des Evangeliums darzustellen und darum nur noch eine ganz dürftige Nachlese übrig behalten (II. S. 359—396). Viel reicher ist die Darstellung bei Meßner ausgefallen (S. 323—360), weil derselbe diese Reden wenigstens nicht ganz ausschließt (Vgl. S. 320). Ohne Anstand dagegen hat sie Lechler als Quelle des johanneischen Lehrbegriffs benutzt (Vgl. S. 206), den er nach Besprechung der Lehren von Gott, von der Welt und dem Fürsten dieser Welt in den Satz zusammenfaßt: Jesus Christus, der Sohn Gottes, in welchem das Leben ist (S. 207. 208). Ungleich weniger aber als bei Meßner kommen hier die eigenthümlichen johanneischen Grundbegriffe zu eingehender Erörterung. Lutterbeck endlich, der die Mitbenutzung der Reden treffend begründet hat (II. S. 254. 255), handelt die johanneische Lehre ganz nach dem Schema des dogmatischen Systems ab (II. S. 252—299), wodurch ihr eigenthümlicher Typus nothwendig verwischt werden mußte.

b) Die erste umfassende Darstellung der johanneischen Theologie gab Frommann in seinem „johanneischen Lehrbegriff“ (Leipzig, 1839). Obwohl er die Christusreden des Evangeliums von den eigentlichen Quellen desselben ausschließt, hat er sich doch genöthigt gesehen, dieselben immer wieder zur Erläuterung und Ergänzung heranzuziehen. Von der die Eigenthümlichkeit der johanneischen Gnosis völlig verkennenden (Vgl. §. 199, b.) Voraussetzung aus, daß sich der Apostel zu freier Speculation über Grund und Wesen des Christenthums erhoben hatte (S. 84), wird ein feingegliedertes System einer speculativen Dogmatik aus ihm herausgesponnen, das bei ihm die Lösung der tiefsten Probleme (z. B. über das Verhältniß von Gott und Welt, Freiheit und Nothwendigkeit S. 137. 242) sucht und ihm die schärfsten

Distinctionen (Vgl. z. B. S. 210. 259. 266) und abstractesten Definitionen (Vgl. z. B. S. 165.) aufbürdet. Dadurch ist der johanneische Lehrtropus natürlich seinem geschichtlichen Boden völlig entrückt, der Zusammenhang mit dem A. T. und dem jüdischen Bewußtsein zerrissen (Vgl. z. B. S. 288. 308. 329 und dazu §. 199, a.) und vielfach eine spiritualistische Verflüchtigung seiner Lehre nothwendig geworden (Vgl. z. B. S. 336. 691). In den Vergleichungen des johanneischen mit anderen NTlichen Lehrbegriffen ist vieles gesucht und schief aufgefaßt, während der Kern der johanneischen Eigenthümlichkeit doch nicht getroffen wird. Die Darstellung verläuft an dem Faden einer Disposition, die mit ihren abstracten Theilungsgründen die Lehrweise des Apostels von vornherein in ein falsches Licht rückt. Auf dem Standpunkte der Tübinger Schule steht die Darstellung von K. R. Köstlin (der Lehrbegriff des Evangeliums und der Briefe Johannis. Berlin, 1843), welcher als seine Grundidee an die Spitze stellt, das Christenthum sei die absolute Religion und zwar im Gegensatz zum Judenthum und Heidenthum, und behauptet, daß seine Dogmatik immer zugleich Apologetik und Polemik sei (S. 40. 41 und dazu §. 199, a.). Die absolute Religion aber ist das Christenthum als Religion der Gnosis, welche dem Evangelisten mit dem Glauben eins ist (S. 66—68). Allerdings giebt Köstlin zu, daß der Verfasser nicht philosophirt, sondern alle seine Bestimmungen in der Form des unmittelbaren Wissens, der Contemplation, aus seiner Erfahrung heraus vorträgt (S. 82), aber nur, weil die systematische Reflexion auf das Dogma und damit die denkende Vermittlung durchaus vollendet und zu einem festen Resultate gediehen sei (S. 160). So wird denn auch hier eine Lehre von Gott, seinem Wesen und der Dreieinigkeit vorangestellt, welche in die johanneische Theologie ganz fremdartige philosophische Bestimmungen hineinträgt. Von ähnlichen Voraussetzungen aus hat Schwegler in seinem nachapostolischen Zeitalter den religionsphilosophischen Standpunkt des Evangeliums charakterisirt (II. S. 358—371). Hilgenfeld endlich hat den johanneischen Lehrbegriff der Entwicklung der Gnosis einzureihen gesucht und darum ein ganzes zwischen Valentin und Marcion die Mitte haltendes gnostisches System mit ausgeprägtem Dualismus und Antijudaismus aus dem Evangelium herausgesponnen (Vgl. das Evangelium und die Briefe Johannis, nach ihrem Lehrbegriff dargestellt. Halle, 1849. Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie. 1863, 1. 2). Von kleineren Darstellungen vgl. noch Holm, Versuch einer kurzen Darstellung der Lehre des Apostels Johannes. Lüneburg, 1832. Simson, summa theologiae Johanneae. Koenigsberg, 1839. Niese, die Grundgedanken des johanneischen Evangeliums. Naumburg, 1850.

c) Die allgemeine Charakteristik der johanneischen Theologie bei Reuß (II. S. 369—600) enthält vortreffliche Winke über ihre specifische Eigenthümlichkeit. Die Anordnung ihrer Darstellung nach dem Leitfaden einer Combination von Ev. 3, 16 und Ep. I. 4, 9 ist ein geistreicher Einfall, der sich wenigstens bei seiner Auffassung der johanneischen Lehre durchführen ließ. Der Grundfehler derselben besteht

aber einerseits darin, daß Reuß neben den historischen gewisse speculative Prämissen annimmt, welche die Grundlage der mystischen Contemplation des Johannes bilden sollen, andererseits darin, daß er die eigenthümlich johanneischen Lehrelemente vielfach zu modern und spiritualistisch auffaßt und dadurch in einen schroffen Gegensatz gegen alles ATliche und Jüdische stellt. In Folge dessen muß er bald annehmen, daß der Verfasser sich in Widerspruch mit seinen speculativen Prämissen verwickelt, bald daß er für den praktischen Gebrauch populäre Vorstellungen aneignet, über die er eigentlich hinaus sein soll. Darüber kann es natürlich zu einer einheitlichen Erfassung der johanneischen Lehreigenthümlichkeit nicht kommen. Baur stellt in seiner biblischen Theologie (S. 351—407) den johanneischen Lehrbegriff lediglich aus dem vierten Evangelium dar als die höchste Stufe und vollendetste Form der NTlichen Lehrtypen, welche alle anderen zur Voraussetzung hat, in sich ausgleicht und abschließt, sich über den Judaismus und Paulinismus in gleicher Weise erhebt (S. 401). Von der Logosidee im Prolog ausgehend, hat er die wichtigsten Hauptlehren eingehend und in natürlicher Folge abgehandelt und manchen tiefen Blick in die Eigenthümlichkeit der johanneischen Theologie gethan. Aber das judenchristliche Moment derselben kommt bei ihm gar nicht zu seinem Rechte und die Voraussetzung einer Annäherung an den Gnosticismus, in der er übrigens lange nicht so weit geht als Hilgenfeld (not. b.), führt ihn oftmals irre oder läßt ihn bei unklaren und widerspruchsvollen Resultaten stehen bleiben. Die neueste Darstellung von J. H. Scholten (das Evangelium nach Johannes, übersetzt von H. Lang. Berlin, 1867. Drittes Capitel: der Lehrbegriff des vierten Evangeliums. S. 77—181) verbindet eine im Ganzen mit Reuß übereinstimmende Auffassung, dem gegenüber nur das Verhältniß zur ATlichen Religion richtiger gewürdigt wird, mit einer Annäherung an die dualistische Auffassung von Hilgenfeld, deren äußerste Härten aber abgeschliffen werden, und enthält in lichtvoller Darstellung vieles Treffende neben großen Fehlgriffen.

d) In meiner Schrift „der Johanneische Lehrbegriff, in seinen Gründzügen untersucht. Berlin, 1862" habe ich das Verständniß der johanneischen Theologie nach drei Seiten hin zu fördern versucht. Einmal schien mir eine klarere Bestimmung der großen johanneischen Grundbegriffe (§. 199, c.) nothwendig. Mit Berufung auf den mystischen oder intuitiven Charakter der johanneischen Denkweise hat man sich vielfach für berechtigt gehalten, diesen Begriffen jede Bestimmtheit abzusprechen, sie in einem nebelhaften Helldunkel zu halten oder ihnen eine Weite zu geben, welche für die Zusammenfassung und Vermischung des Verschiedensten Raum ließ. Gerade als intuitive Anschauungsformen aber werden dieselben eine plastische Bestimmtheit haben, die sich freilich nicht durch logische Definition, aber durch den Nachweis der lebensvollen Bedeutung, die sie für den Apostel haben, feststellen läßt. Sodann schienen mir in den bisherigen Darstellungen die ATlichen Grundlagen der johanneischen Theologie, welche bei einer Zurückführung derselben auf den Apostel nothwendig vorauszusetzen

sind (§. 199, a.), noch nirgends zu ihrem Rechte gekommen zu sein. Gerade der Nachweis der eigenthümlichen Verschlingung derselben mit dem, was die individuell-johanneische Auffassung des im Christenthum gegebenen Heiles ausdrückt, dürfte der Schlüssel sein für viele Räthsel in unserm Lehrtropus. Endlich schien es mir förderlich, im Sinne von §. 198, d. zunächst in der Christologie dasjenige, was Johannes aus seiner Erinnerung als Selbstzeugniß seines Meisters giebt, von dem zu sondern, was er lehrhaft daraus entwickelt hat. Es erübrigt nun, das dort durch Einzeluntersuchungen gewonnene zu einem Gesammtbilde zusammenzufassen und zu vervollständigen. Dasselbe wird, nach §. 199, b. von der Christologie ausgehend (Capitel 1. 2), in natürlichem Fortschritt das Heil in Christo (Capitel 3), die Bedingungen seiner Aneignung (Capitel 4), seine geschichtliche Verwirklichung (Capitel 5) und seine Vollendung darstellen (Capitel 6)[1]. Für die nähere exegetische Begründung und die Auseinandersetzung mit abweichenden Auffassungen verweise ich ein für allemal auf mein genanntes Buch. Gerade hier hoffe ich, daß vieles Einzelne, was dort ausgeführt, in der geschlossenen Darstellung des johanneischen Lehrzusammenhanges und in seiner Vergleichung mit anderen Lehrtypen eine tiefere Begründung finden und eine durchschlagende Evidenz erhalten wird.

---

[1]) Die bloßen Stellenzahlen bei den Citaten im Folgenden weisen überall auf das Evangelium Johannis hin, die Briefe sind durch I. II. III. bezeichnet.

Erstes Capitel.

Das Selbstzeugniß Jesu nach Johannes.

Vgl. Weizsäcker, in den Jahrbüchern für deutsche Theologie. 1857, 1. 1862, 4.

---

§. 201. Die Sendung des Sohnes.

Als Gottgesandter redet Jesus Gottes Worte, thut seine Werke unter göttlichem Beistande, sucht seine Ehre und theilt sie. a) Er ist aber als der eingeborene Sohn vom Vater gesandt und gründet auf dieses einzigartige Verhältniß zum Vater den Anspruch auf den messianischen Charakter seiner Sendung. b) Als der Sohn ist er nämlich der erwählte Gegenstand der göttlichen Liebe, die er sich durch seine im Gehorsam bewiesene Liebe erworben hat. c) Um dieser Liebe willen übergiebt ihm der Vater die Ausrichtung aller seiner Werke, insbesondere der messianischen, um ihm gottgleiche Ehre zu verschaffen. d)

a) Auch bei Johannes geht das Selbstzeugniß Jesu wie §. 15, b. von der Thatsache aus, daß er von Gott gesandt sei (17, 3. Vgl. 5, 38. 6, 29). Diese Thatsache ist der nächste Hauptgegenstand des christlichen Glaubens und Erkennens (17, 8. 21. 23. 25). Es liegt darin, daß er nicht eigenmächtig sich seinen Beruf angemaßt (7, 28. 8, 42), sondern wirklich im Namen d. h. im Auftrage Gottes gekommen ist (5, 43). Als seinen Gesandten beauftragt ihn Gott mit dem, was er zu sagen hat (12, 49), und Jesus redet nur, was er ihm aufgetragen (v. 50. Vgl. 8, 26. 40). Seine Worte sind daher die Worte seines Absenders (14, 24. 7, 16) und er bezeichnet sie schlechtweg als Gottes Worte (17, 8. 14. 8, 47. Vgl. 3, 34), wie er sie auch nach §. 21, c. als solche charakterisirt hat. So wenig wie sein Reden ein eigenmächtiges (12, 49), ist aber auch sein Thun ein eigenwilliges (5, 30); sein Lebenszweck ist es, den Willen Gottes zu thun (6, 38. 4, 34) und das Werk zu vollbringen, das sein Absender ihm zu thun gegeben hat (9, 4). Dafür ist derselbe ihm auch hülfreich zur Seite (8, 29. Vgl. 3, 2) und legitimirt ihn als seinen Gesandten durch Werke, welche ohne seinen Beistand niemand thun kann (9, 16. 32. 33. 11, 42). Als Gottgesandter sucht er selbstlos (8, 50) die Ehre seines Absenders (7, 18); aber es liegt im Wesen dieses Repräsentationsverhältnisses, daß in seinem Gesandten der Absender selbst gesehen sein will (12, 44. 45. 5, 24) und daß man in jenem diesen aufnimmt (13, 20. Vgl. Matth. 10, 40).

b) Als Gottgesandter (not. a.) scheint Jesus sich nur in eine Kategorie mit den Propheten zu stellen (4, 44. Vgl. Marc. 6, 4). Allein die Zeiten der Prophetie waren vorüber (5, 37. Vgl. Matth. 11, 13), den letzten der Gottgesandten (Vgl. 1, 6. 33. 3, 28) hatte Jesus als seinen Vorläufer anerkannt (5, 33—35); darum konnten seine Aussagen über seine göttliche Sendung nur von dem Gottgesandten κατ' ἐξοχήν d. h. von dem Messias verstanden werden (Vgl. §. 15, b.). Auch bei Johannes hat er sich nur unter besonderen Umständen direct für den Messias erklärt (4, 25. 26) oder für den Sohn Gottes (9, 37. Vgl. v. 35) in dem Sinne, in welchem damals ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ein geläufiges Ehrenprädicat des Messias war (1, 34. 50. 11, 27. Vgl. §. 20, a.). Indirect thut er es überall da, wo er den Gott, der ihn gesandt hat, als den Vater schlechthin bezeichnet (5, 23. 36. 37. 6, 44. 8, 16. 12, 49. 14, 24), was hier um so bedeutungsvoller ist, als er ihn nur einmal den Vater der Jünger nennt und zwar so, daß er das Verhältniß desselben zu ihm doch wieder von dem zu seinen Jüngern unterscheidet (20, 17. Vgl. §. 20, b.). Ausdrücklich charakterisirt er sein Verhältniß zu andern Gottgesandten dadurch, daß ihn der Vater geweiht und gesandt hat (10, 36).[1]) Er ist also der gottgesandte Sohn (Vgl. Matth. 21, 37) und zwar in einem einzigartigen Sinne (3, 16. 18: ὁ μονογενής), welcher der jüdischen Opposition eine todeswürdige Lästerung zu involviren schien (5, 18. 19, 7). Jesus selbst aber setzt voraus, daß sie diese Lästerung in der Annahme des Sohnesnamens, wie er ihn faßt, gefunden haben (10, 36. Vgl. v. 33). Auch bei Johannes beansprucht also Jesus mit diesem Namen die Messiaswürde, aber nicht als ob der Sohnesname nur diese Würde bezeichnete, sondern weil derselbe ein einzigartiges persönliches Verhältniß zu Gott ausdrückt, auf Grund dessen er den Messiasberuf beanspruchen kann.

c) Auch bei Johannes ist das einzigartige Verhältniß zu Gott, welches Jesus mit dem Sohnesnamen bezeichnet (not. b.), keineswegs zunächst ein metaphysisches. Auch hier wie §. 20, b. ist der Sohn der erwählte Gegenstand der göttlichen Liebe. Der Vater liebt den Sohn (5, 20. 17, 23. 26. Vgl. 3, 35) und 3, 16 erhellt aus dem Contexte, daß die Bezeichnung desselben als des Eingeborenen nur dazu dienen soll, die Größe des Opfers hervorzuheben, welches Gott seine Hingabe kostet (Vgl. §. 106, c.), also ihn als den erwählten Sohn der Liebe im höchsten Sinne zu charakterisiren. Wie §. 20, c. wird diese Erwählung auf das von dem Herzenskündiger erkannte sittliche Wesen Jesu zurückgeführt (10, 15. Vgl. Matth. 11, 27), nur

---

[1]) Wenn Beyschlag gegen diese Betonung des ὁ πατήρ einwendet (S. 69), daß sich Jesus ja nicht mit den Propheten, sondern mit Obrigkeiten vergleicht, so sind diese in der Argumentation Jesu eben kraft ihres Amtes auch als Gottgesandte gedacht. Wenn er dagegen eine vorzeitliche Erwählung in die Stelle hineinträgt, durch die sich Jesus von anderen Gottgesandten unterscheiden soll, so enthält doch unsere Stelle nicht die leiseste Andeutung dieses Unterschiedes.

daß dieses nicht wie dort als Gottähnlichkeit, sondern als Liebe zu Gott qualificirt wird. Nur der Gottliebende ist Gottes Kind (8, 42. Vgl. 15, 23), Jesus aber liebt den Vater und beweist dies in der Erfüllung seiner Gebote (14, 31. Vgl. 4, 34. 8, 29. 46. 55. 15, 10. 14, 30). Um dieses vollkommenen Gehorsams willen liebt der Vater den Sohn (10, 17. 18. 15, 10), durch seinen Liebesgehorsam ist die Liebe Gottes erworben, welche ihn zum einzigartigen Gegenstande der göttlichen Liebe macht.

d) Weil er der Gegenstand der göttlichen Liebe ist (not. c.), hat der Vater dem Sohne wie §. 20, c. die messianische Vollmacht verliehen (17, 2. 13, 3. Vgl. 3, 35), d. h. er hat ihm die großen Gotteswerke zu vollenden gegeben (17, 4), welche Gott zur messianischen Zeit zu thun verheißen und sich gleichsam als seine Prärogative vorbehalten hat. An sich liegt es im Wesen jedes Gottgesandten, daß er die Werke seines Absenders ausrichtet (not. a.), aber eben darum ist der Sohn der Gottgesandte κατ' ἐξοχήν (not. b.), weil es im Wesen des Sohnesverhältnisses liegt, daß er nicht dies oder jenes ihm aufgetragene Werk vollbringt, sondern die Gotteswerke κατ' ἐξοχήν d. h. diejenigen, durch welche Gott selbst die verheißene Vollendung herbeizuführen sich vorbehalten hat. Es wird nämlich die Vorstellung der sittlichen Wesensähnlichkeit, welche nach §. 20, c. in dem Sohnesnamen liegt und auch hier nach 5, 17 alles Thun des Sohnes zum Nachbilde des väterlichen Thuns macht, von Jesu noch weiter so gewandt, daß der Sohn nicht nur nichts thun kann ohne das väterliche Vorbild (5, 19. 30), sondern daß der Vater ihm auch wegen seiner Liebe zum Sohne, die ihm nichts vorenthalten kann (5, 20), alles zu thun zeigt, was er selbst thut, also ihm auch die Ausrichtung seiner erhabensten Werke überläßt. Das sind aber die specifisch messianischen Werke der Todtenerweckung und des Gerichts (v. 21. 22), sowie schon die für die messianische Zeit verheißene Geistesmittheilung (15, 26. 16, 7. Vgl. 1, 33). Daß Gott diese Werke Jesu übergeben, zeigt die lebenschaffende und richterliche Wirksamkeit, die er schon jetzt ausübt (5, 24—27), weil sie gleichsam nur das Vorbild und Vorspiel jener Werke ist, die er einst bei der Herbeiführung der Endvollendung verrichten wird (v. 28. 29). Diese Uebertragung der specifischen Gotteswerke an ihn kann aber nur den Zweck haben, ihm gottgleiche Ehre zu verschaffen (v. 23). Nicht mehr bloß als der stellvertretende Gesandte (not. a.), sondern als der Sohn im einzigartigen Sinne, der zu gleicher Macht und Würde mit Gott erhoben ist, wird er durch sie erwiesen (Vgl. §. 22, b.) und der Vater sieht seine eigene Ehre gekränkt, wenn dem Sohne nicht diese ihm beschiedene Ehre dargebracht wird (5, 23),[2] die darum der durch die Auferstehung verherrlichte Messias auch willig annimmt (20, 28).

---

[2]) Wenn Beyschlag, S. 78 wieder behauptet, nicht das ebenso hoch geehrt, sondern das ebenso wohl geehrt liege im Zusammenhange der Stelle, so vgl. dagegen meinen johanneischen Lehrbegriff S. 218.

§. 202. Die Einheit des Sohnes mit dem Vater.

Die Wunder Jesu bezeugen durch ihre sinnbildliche Bedeutung, daß der Vater den Sohn mit seinen höchsten Heilswerken betraut hat. a) In diesen Werken zeigt sich zugleich, daß der Vater im Sohne ist und wirkt, daß dieser das vollkommene Organ seines Wirkens auf Erden ist. b) Dies setzt aber voraus, daß der Sohn in Folge seiner völligen Hingabe an ihn im Vater ist, von dem allein er sein Leben und Alles, was er hat, empfängt und empfangen will. c) Aus beidem ergiebt sich die Einheit des Sohnes mit dem Vater, kraft welcher der Sohn die höchste Offenbarung des Vaters ist. d)

a) Nicht nur die lebenschaffende und richtende Wirksamkeit im geistigen Sinne (§. 201, d.), sondern alle Werke, die ihm der Vater zu vollenden gegeben hat, zeugen, daß der Vater Jesum gesandt hat (5, 36), daß er also nicht ein Gottgesandter unter andern, sondern der gottgesandte Sohn (§. 201, b.) ist. Dies gilt insbesondere von seinen Wundern, sobald man dieselben in ihrer wahren Bedeutung erkennt. Wunder an sich freilich, selbst die unerhörtesten, können als Zeichen des göttlichen Beistandes höchstens die göttliche Sendung überhaupt beglaubigen (§. 201, a.) und lassen immer die Frage übrig, ob sie auch rechter Art (6, 30) oder groß genug (7, 31) seien, um zu beweisen, daß diese Sendung die messianische sei. Aber die Wunder wollen als *σημεῖα* gefaßt sein (6, 26), wie sie bei Johannes stehend genannt werden (2, 11. 23. 4, 54. 6, 2. 14. 10, 41. 12, 37. 20, 30). Auch in der älteren Ueberlieferung erscheinen sie als Zeichen der messianischen Zeit, sofern mit diesen leiblichen Segnungen die Zeit anbricht, welche Israel das volle Heil auch im irdischen Leben bringt (§. 15, a.). Hier aber werden sie tiefer gefaßt als Sinnbilder, welche im Irdischen und Leiblichen die unsichtbaren geistigen Gotteswerke darstellen (9, 3), die Jesu in seinem Messiasberuf auszurichten gegeben sind (v. 4). In der Brodspende bestätigt der Vater den Sohn als den, der mit dem unvergänglichen Brode das wahre Leben darbietet (6, 27), in der Auferweckung des Lazarus als den, der die Auferstehung und das Leben bringt (11, 25), in der Blindenheilung als den, der die Menschen zum geistigen Sehen erleuchtet (9, 5. 39). Daher weist Jesus auch hier den wundersüchtigen Unglauben zurück, dem es bloß um immer größere äußere Wunderzeichen zu thun ist (2, 18. 6, 30), und tadelt den Glauben, welcher der sinnenfälligen Zeichen noch bedarf (4, 48. 20, 29. Vgl. 2, 24). Aber er leugnet nicht, daß diese Werke von ihm zeugen (5, 36. 10, 25), und verweist auf sie (10, 37. 38. 14, 11) als auf das Zeugniß, das der Vater für ihn ablegt (8, 18). Denn diese Werke, welche kein anderer gethan hat, machen sie unentschuldbar (15, 24), wenn sie nicht erkennen, daß der Vater ihn gesandt hat (v. 21). Wer nicht im Stande war, in seiner höchsten geistigen Wirksamkeit (5, 24—27) ihn als den mit den messianischen Gotteswerken betrauten Sohn zu erkennen (§. 201, d.), dem sollten diese leuchtenden Sinnbilder Wegweiser zum Verständniß für die Bedeutung seiner Sendung werden.

b) Wenn die Werke Jesu ihrem Gehalt nach zeigen, daß er der Sohn ist (not. a.), so lernt man aus der Art, wie sie zu Stande kommen, zugleich das Verhältniß des Sohnes zum Vater erkennen. Auch hier nämlich wie §. 21, b. thut Jesus diese Werke nicht aus eigener Wahl und Macht, er thut sie in seines Vaters Namen (10, 25). Gott selbst giebt sie ihm auszurichten (5, 36) auf sein Gebet (11, 41. Vgl. 9, 31. 16. 11, 22), das freilich stets der Erhörung gewiß ist (11, 42) und daher stets unmittelbar in Danksagung übergeht (6, 11. 11, 41). Gottes Herrlichkeit wird in den Wundern geschaut (11, 40. Vgl. v. 4); denn Gott selbst thut sie, aber er kann die Werke, die doch sichtlich durch Jesu Hand und Mund geschehen, nur thun, indem er beständig in ihm bleibt (14, 10: ὁ πατὴρ ἐν ἐμοὶ μένων ποιεῖ τὰ ἔργα αὐτός), der wirksame Mittelpunkt seines Lebens und Wirkens ist (Vgl. 17, 23: σὺ ἐν ἐμοί). Dies ist auch 10, 38 das erste, was aus seinen Werken erkannt werden soll. Damit ist aber verwirklicht, was für die messianische Zeit verheißen war. Jehova selbst ist zu seinem Volke gekommen (Luc. 1, 17. 76). Nicht mehr vorübergehend redet oder wirkt er durch einen seiner Gesandten, er hat ein vollkommenes Organ gefunden, in dem er beständig sein und wirken kann, dem er darum auch Alles zu thun giebt (5, 20 und dazu §. 201, d.), das er zum ausschließlichen und steten Organ seines abschließenden Heilswirkens macht. Jesus weiß, daß der Vater ihm alles übergeben hat (13, 3. Vgl. Matth. 11, 27), daß er nichts zum ausschließlichen Eigenthum sich vorbehält (17, 10. 16, 15: πάντα ὅσα ἔχει ὁ πατὴρ ἐμά ἐστιν).

c) Das einzigartige Verhalten des Vaters zum Sohne (not. b.) setzt ein entsprechendes Verhalten des Sohnes zum Vater voraus. Wie der Vater in ihm, so muß er im Vater sein (10, 38. 17, 21), das letztere ist die Bedingung des ersteren (14, 10. 11). Es ist der Ausdruck für die vollendete persönliche Hingabe dessen, der mit seinem ganzen Sein wurzeln will im Andern, der nichts mehr im ausschließlichen Sinn sein Eigenthum nennt (17, 10: τὰ ἐμὰ πάντα σά ἐστιν), weil er alles, was er hat, nur haben will von dem Andern (17, 7: πάντα — παρὰ σοῦ εἰσίν). So vollendet sich auch hier nur in absoluter Weise, was an sich schon mit dem Gesandtenverhältniß gegeben ist (§. 201, a.). Weil der Sohn im Vater ist, redet er nichts von sich selbst (14, 10. Vgl. 12, 49) und thut nichts von sich selbst (8, 28. Vgl. 10, 32), es liegt im Wesen des Sohnesverhältnisses, daß er nichts von sich selbst thun kann (5, 19. 30 und dazu §. 201, d.). Dies Nichtkönnen ist aber nicht metaphysisch gedacht, sondern sittlich vermittelt, sofern die Liebe des Sohnes zum Vater, auf welcher jene völlige Hingabe an ihn beruht, ihn zum beständigen Gehorsam gegen den Vater veranlaßt (§. 201, c.) und so zu seinem vollkommenen Organ befähigt. Denn nicht als ein selbstloses Organ will er gedacht werden. Wie der Vater Leben hat in sich selbst, so hat er dem Sohne gegeben, Leben in sich selbst zu haben (5, 26). Freilich liegt darin, daß das Sein des Sohnes auch objectiv wirklich im Vater wurzelt, aber nur sofern der Sohn dies stets willig

und freudig anerkennt, ist das Sein in ihm der Ausdruck der vollsten persönlichen Hingabe an ihn. Der lebendige Vater konnte nur den lebendigen Sohn als sein Organ senden; aber der so gesandte Sohn bleibt sich nun auch stets bewußt, daß er lebt, weil der Vater will, daß er lebt, und ihm das Leben giebt (6, 57: *ζῶ διὰ τὸν πατέρα*). Der stete freie freudige Vollzug dieses Bewußtseins ist das Bleiben in ihm, da der Zusammenhang mit v. 56 zeigt, daß Jesus von sich etwas aussagen will, was ein Bleiben im Vater und ein Bleiben des Vaters in ihm involvirt. Für die Jünger freilich kann diese specifische Eigenthümlichkeit seines Lebens aus Gott und in Gott hier noch nicht vollkommen zur Erscheinung kommen, wo sie ihn noch so vielfach unter dieselben Bedingungen der irdischen Existenz gestellt sehen, wie sich selbst. Aber wenn er davon gelöst sein wird im Tode und sie ihn doch lebendig wiedersehen, dann werden sie ihn erst ganz als den Sohn erkennen, der mit seinem wahren Leben allein im Vater wurzelt und so in ihm ist (14, 19. 20).

d) Das not. b. und c. besprochene Wechselverhältniß zwischen Vater und Sohn constituirt das, was Jesus ihr Einssein nennt, da es 17, 21. 22. ohne weiteres mit dem *ἓν εἶναι* vertauscht und beides in gleicher Weise mit dem *ἓν εἶναι* der Gläubigen in Parallele gesetzt wird. Was Jesus 10, 38 über jenes Wechselverhältniß sagt, ist nach dem Zusammenhange nur Exposition und Apologie des Ausspruches: *ἐγὼ καὶ ὁ πατὴρ ἕν ἐσμεν* (10, 30). In diesem Ausspruche ist aber über das ursprüngliche (trinitarische) Verhältniß des Sohnes zum Vater nichts ausgesagt, er kann also weder von der substantiellen Einheit beider (Vgl. Köstlin, S. 93—95), noch von ihrer vollkommensten Wesensidentität (Vgl. Baur, S. 357) verstanden werden. Nach dem Zusammenhange soll er nur beweisen, wie der gottgesandte Sohn diejenigen, denen er das messianische Heil mittheilt, in seiner Hand eben so sicher geborgen weiß (v. 28), wie in des allmächtigen Vaters Hand (v. 29). Der Vater ist im Sohne und bewahrt nur durch seine Hand (not. b.), der Sohn ist im Vater und bewahrt nur aus seiner Macht (not. c.). Die Stellung des Sohnes als des vollkommenen Organs des Vaters bringt es mit sich, daß jedes getrennte Wirken des Vaters und des Sohnes ausgeschlossen ist, daß beide in ihrem Wirken Eins sind. Eben darum ist es nur ein anderer Ausdruck für dieses Einssein beider, wenn es 14, 9 heißt, daß, wer den Sohn gesehen hat, den Vater gesehen hat, was v. 10 ebenso wie jene Einheit auf das Sein des Sohnes im Vater und des Vaters in ihm zurückgeführt wird. Auch hier zeigt sich, daß, was in gewissem Sinne schon von jedem Gottgesandten gilt (12, 45 und dazu §. 201, a.), in absolutem Sinne von dem gottgesandten Sohne gelten muß. Er ist die höchste vollendete Offenbarung des Vaters. Weil kraft jenes Einsseins in all seinem Thun des Vaters Thun offenbar wird, darum wird im Sohne der Vater geschaut, sobald man jenen nur erkennt nach seinem specifischen Verhältniß zum Vater (14, 7). Es bedarf keiner Theophanie im ATlichen Stile mehr, wie Philippus sie verlangt (v. 8), im Sohne ist die vollkommenste Theophanie gegeben. Auch

hier handelt es sich nicht um Wesensgleichheit (Vgl. Köstlin, S. 95) oder Würdegleichheit (Vgl. Frommann, S. 391), sondern um die vollkommene Selbstdarstellung Gottes in dem Messias. Weil aber Gott seine höchste Offenbarung an dieses Organ gebunden hat (§. 201, d.), darum erkennt niemand den Vater, welcher ihn gesandt hat, der nicht den Sohn erkennt als das, was er ist, als seine höchste Selbstoffenbarung (8, 19. 15, 21).

§. 203. Der himmlische Ursprung.

Seine einzigartige Erkenntniß Gottes führt Jesus auf ein ursprüngliches Sein beim Vater zurück, in welchem er dieselbe durch unmittelbare Anschauung erlangt hat. a) In diesem himmlischen Sein ist er aber von Ewigkeit her gewesen und hat als der Gegenstand der göttlichen Liebe die göttliche Herrlichkeit besessen. b) Aus dem Himmel ist er behufs seiner Sendung zur Erde herabgestiegen, wie er wieder dorthin zum Vater zurückkehrt. c) Denn um der Ausrichtung des ihm aufgetragenen messianischen Berufes willen mußte er auf Erden erscheinen und ein Menschensohn werden. d)

a) Jesus ist nicht nur die vollendete Offenbarung des Vaters (§. 202, d.), er bezeugt sich auch als solche. Das setzt voraus, nicht nur daß er, was er ist, mit vollem Bewußtsein darüber ist, weil er ja Leben in sich hat (§. 202, c.), sondern auch daß er vollkommen den Vater kennt, der in seinem Wirken offenbar wird. Diese vollkommene Gotteserkenntniß, die nur mit der Erkenntniß des Sohnes durch den Vater verglichen werden kann (10, 15) und durch welche die Gotteserkenntniß aller Andern vermittelt ist (17, 25. 26), legt sich Jesus auch in der ältesten Ueberlieferung bei (§. 23, a.); aber hier ist auch der Punkt, wo das johanneische Selbstzeugniß entschieden über das synoptische hinausgeht. Er beschreibt dieselbe nämlich als ein jedem Andern unzugängliches Schauen des Vaters, das er auf sein *εἶναι παρὰ τοῦ θεοῦ* zurückführt (6, 46. Vgl. 7, 29). Dies bezeichnet aber nicht bloß wie 9, 16. 33 seine göttliche Sendung; denn es wird 7, 29. 17, 8 ausdrücklich von dieser unterschieden. Nirgends redet Jesus von göttlichen Offenbarungen oder Visionen, die ihm hier auf Erden zu Theil werden, obwohl noch Beyschlag dergleichen nachzuweisen unternimmt (S. 96—99). Es ist eine abgeschlossene Thatsache der Vergangenheit, auf die er zurückweist, die nur in ihren Wirkungen fortdauert (*ἑώρακα*). Wenn er bezeugt, was er geschaut hat (3, 11. Vgl. v. 32), so hat er dies bei dem Vater geschaut (8, 38). Er weist damit auf ein vorgeschichtliches Sein beim Vater hin, in welchem er Gott geschaut hat, wie ihn die Vollendeten einst im himmlischen Leben zu schauen hoffen (§. 37, c. 139, b. 176, d. 183, c.). Nur weil er kraft dieser unmittelbaren Intuition, die ein Sein im Himmel voraussetzt, die vollkommene Gotteserkenntniß besitzt, kann er die himmlischen Dinge verkündigen, zu deren Kenntniß Niemand ohne ihn gelangen kann (3, 13).

b) Schon ein Wort des Täufers hat Johannes in dem Sinne aufgefaßt, daß es von einem vorgeschichtlichen Sein Jesu redet (1, 15. 30: πρῶτός μου ἦν), wie es die Aussagen in not. a. voraussetzen. Jesus selbst aber setzt dieses sein ursprüngliches, jedes Werden ausschließende Sein in einen Gegensatz gegen das geschichtliche Auftreten Abrahams (8, 58), worauf die ungläubigen Juden mit Recht die Anklage auf todeswürdige Blasphemie gründen (v. 59). Das εἰμί schließt jede Beziehung auf eine Präexistenz im göttlichen Rathschlusse (Vgl. noch Beyschlag, S. 86) aus und beansprucht als Antwort auf die Einrede der Juden (v. 57) für die geschichtliche Person Jesu eine vorgeschichtliche anfangslose Präexistenz. Ebenso erbittet Jesus 17, 5 die Verherrlichung beim Vater mit der Herrlichkeit, die er bei ihm hatte vor Grundlegung der Welt. So gewiß nun das παρὰ σεαυτῷ auf die Erhöhung zum himmlischen Leben hinweist, in welchem er diese δόξα empfangen soll, so gewiß redet das παρά σοι von einem vorzeitlichen himmlischen Sein beim Vater, in dem er dieselbe wirklich bereits besaß.[1]) Diese Herrlichkeit, die das Wesen Gottes von aller Creatur unterscheidet, konnte aber der Sohn in jenem vorgeschichtlichen Leben nur besitzen, weil der Vater den Sohn vor Grundlegung der Welt geliebt hat (17, 24) und diese im Wesen des Vaterverhältnisses liegende Liebe zum Sohne (§. 201, c.) ihn von Anfang trieb, ihm Alles mitzutheilen (Vgl. §. 201, d.). Von diesem Gesichtspunkte aus ist die Erwählung Jesu zum höchsten Gegenstande der göttlichen Liebe und damit zum vollkommensten Organ der göttlichen Heilswirksamkeit und Selbstoffenbarung bereits eine vorweltliche, die aber nach der Analogie von §. 201, c. 202, c. auch von Seiten des Sohnes uranfänglich die vollkommenste Liebe zum Vater voraussetzt.

c) Ist der Sohn ursprünglich beim Vater gewesen, so ist die Sendung desselben (3, 17) nicht bloß die Beauftragung eines Erdgeborenen mit einer göttlichen Mission, sondern die Hingabe des Sohnes in die relative Gottesferne des Erdenlebens (v. 16: ἔδωκεν). Der Vater, von dem er her ist, weil er bei ihm war, hat ihn gesandt (7, 29) und so ist er (in die irdische Welt) gekommen (8, 42: ἥκω), obwohl er nicht ἐκ τῶν κάτω sondern ἐκ τῶν ἄνω war (8, 23), was nach dem Zusammenhange mit v. 21. 22 nur seinen Ursprung aus der himmlischen Welt bezeichnen kann, zu der er bei seinem Abschiede wieder zurückkehrt (Vgl. 3, 31: ὁ ἄνωθεν = ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἐρχόμενος). Auf diesen himmlischen Ursprung weist es zurück, wenn seinem Kommen in die Welt, d. h. seinem geschichtlichen Auftreten

---

[1]) Wenn Beyschlag, S. 87. 88 diese Stelle wieder auf die Jesu ideeller Weise eignende d. h. im göttlichen Rathschlusse bestimmte Herrlichkeit bezieht, so hat Scholten, S. 96. 97 selbst bei dieser Erklärung das παρά σοι und das εἶχον als zwingende Beweise für die Präexistenz anerkannt, und ebenso die Stelle 8, 58 selbst bei einer der Beyschlagschen sich annähernden Erklärung von der messianischen Bestimmung Jesu.

(3, 19. 9, 39. 12, 46. Vgl. 1, 9)[2]) vorhergeht das Ausgehen παρὰ τοῦ θεοῦ (16, 27. 28. Vgl. 17, 8 = ἀπὸ θεοῦ 13, 3. 16, 30) oder das damit synonyme ἐκ τοῦ πατρός (16, 28. Vgl. 8, 42), das Scholten, S. 101 irrthümlich auf die göttliche γέννησις bezieht. Jede Möglichkeit, dies anders als auf ein Ausgehen aus dem himmlischen Sein beim Vater zu beziehen, wird dadurch ausgeschlossen, daß ihm 16, 28 das Verlassen der Welt und das Heimgehen zum Vater (14, 12. 28. 17, 11. 13. Vgl. 7, 33. 16, 5. 10) gegenübertritt (Vgl. 13, 1. 3), das ohne Zweifel von seiner Erhöhung zum Himmel (Vgl. 12, 32: ὑψοῦσθαι ἐκ τῆς γῆς) genommen werden muß (14, 2).[3]) Wie jene Voraussetzung seines Kommens in die Welt plastisch-bildlich als ein Herabsteigen aus dem Himmel, in welchem er war, bezeichnet wird (Vgl. 6, 33—58), so diese Heimkehr 20, 17 als ein Hinaufsteigen zum Vater, und 6, 62 redet Jesus ausdrücklich davon, daß er hinaufsteige dorthin, wo er früher war.

d) In demselben Gehorsam, in welchem Jesus auf Erden die Liebe des Sohnes gegen den Vater bewies (§. 201, c.), ist der von Ewigkeit geliebte Sohn (not. b.) vom Himmel herabgestiegen (not. c.), um den Willen seines Absenders zu erfüllen (6, 38) und dieser Gotteswille war auf die messianische Beseligung der Menschen gerichtet, die in der Auferstehung ihre Vollendung findet (v. 39. 40. Vgl. 5, 21—29). Um der Welt das Leben (d. h. die Summe des messianischen Heils, vgl. §. 208) zu geben, mußte das wahre Gottesbrod vom Himmel herabsteigen (6, 33), damit es genossen werden und so das in ihm beschlossene Leben der Welt mittheilen könne (v. 50. 51. 58). Die Lösung dieser Aufgabe war bedingt durch seine irdisch-menschliche Erscheinung. Als Mensch mußte er unter den Menschen auftreten, damit er ihnen die Wahrheit sage (8, 40), deren Mittheilung allein das Leben (im johanneischen Sinne, vgl. §. 208)

[2]) Die Bedeutung dieser Formel verkennt Scholten (S. 102. 103), indem er auch sie auf den himmlischen Ursprung bezieht und sich dadurch genöthigt sieht, das vorgängige γεγέννημαι (18, 37) im Widerspruch mit dem ganz analogen γεννηθῆναι εἰς τὸν κόσμον (16, 21) von einem geistigen Geborensein aus Gott zu erklären. Daß das analoge ἀποστέλλειν εἰς τὸν κόσμον (17, 18) durch die parallele Aussendung der Jünger als eine ihm ertheilte Mission an die Welt charakterisirt werde, giebt er S. 101 zu, dann aber muß auch 10, 36 so gefaßt werden, wo ebenfalls die Sendung anderer Gottesboten in Parallele steht (Vgl. §. 201, b. Anmerk. 1), und wenn 3, 17 die Sendung des Sohnes an die Welt die Hingabe desselben (v. 16) voraussetzt (s. o.), wie 6, 38 das καταβαίνειν ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ (Vgl. 7, 29), so liegt das in der Einzigartigkeit dieses Gottgesandten, motivirt aber nicht eine andere Fassung jener Formel.

[3]) Ohne auf diese entscheidenden Instanzen einzugehen, will Beyschlag mit Berufung auf den bildlichen Charakter dieser Ausdrücke darin die übernatürliche Geburt Jesu angedeutet finden (S. 79—82) und preßt in 3, 13 das ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ, um bloß eine ununterbrochene Gemeinschaft mit Gott darin zu finden (S. 99. 100), obwohl er S. 151 selbst bei 1, 18 die imperfectische Fassung, die er hier als Künstelei verwirft, als berechtigt anerkennt.

vermittelt. Zu seinen messianischen Berufswerken gehört aber nach §. 201, d. auch das messianische Gericht, das der Vater dem Sohne übergeben hat (5, 22. 29), und zwar gerade weil er ein Menschensohn ist (5, 27). Die Vollziehung dieses Gerichts war bedingt durch seine irdisch-menschliche Erscheinung, sofern er in ihr den Menschen das Heil anbieten und ihre Entscheidung für oder wider dasselbe ermöglichen konnte.[4])

§. 204. Der Menschensohn.

Als der, welcher ursprünglich im Himmel gewesen, ist Jesus nicht ein Menschensohn wie andere, sondern der von Daniel geschaute himmlische Menschensohn. a) Als der Menschensohn erfreut er sich der steten göttlichen Wunderhülfe, die ihm vor der Welt seine uranfängliche Herrlichkeit bezeugt, welche er in seiner irdischen Erscheinung abgelegt hat. b) In seinem irdischen Sein ist er wie jeder Menschensohn unter das göttliche Gebot gestellt und erwirbt sich durch seinen Gehorsam die Würde und den Lohn der Gotteskindschaft. c) Von diesem Standpunkte aus blickt er zu dem in der Herrlichkeit thronenden Vater als seinem Gott empor, während er sich den menschlichen Freuden und Kämpfen in keiner Weise fremd fühlt. d)

a) Auch bei Johannes bezeichnet Jesus sich sehr häufig als den Menschensohn (ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου). Auch hier kann über den danielischen Ursprung dieses Namens (§. 19, a.) kein Zweifel sein, da der im Himmel befindliche Menschensohn, der aus dem Himmel herabsteigt (3, 13), nothwendig die Erinnerung an Dan. 7, 13 weckt, wo einer wie eines Menschen Sohn mit den Wolken des Himmels kommt, also vom Himmel, wo er ursprünglich war, zur Erde herabsteigt. Auch hier kann die Namensform wie §. 19, b. nur auf die Einzigartigkeit des Menschensohnes hinweisen, der nicht als ein Menschensohn unter anderen dastand (5, 27 und dazu §. 203, d.), sondern der von sich aussagen konnte, was kein Anderer von sich aussagen kann. Zuweilen scheint es nun, als ob diese Einzigartigkeit wie §. 19, c. nur in seinem Berufe läge, der, Allen bekannt, doch nur Einem übertragen sein kann. Denn 6, 27 ist es der Menschensohn, der die unvergängliche Speise giebt, welche zum messianischen Heile führt, oder der in seinem Tode der Welt dies Heil vermittelt (6, 53), und 3, 14. 15 ist ihm, damit er dies könne, ein bereits im A. T. vorgebildetes Schicksal bestimmt, weshalb auch das Volk bei diesem Namen an den Gesalbten denkt, der das ewige Reich aufrichten soll (12, 34. Vgl. §. 19, a.). Aber wenn die älteste Ueberlieferung auf Grund der

---

[4]) Die Identificirung des υἱὸς ἀνθρώπου (5, 27) mit der stehenden Selbstbezeichnung Jesu als ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου (Vgl. Frommann, S. 396. Beyschlag, S. 29. Scholten, S. 110) ist nicht damit zu entschuldigen, daß hier der Ausdruck als Prädicat steht, da die beiden Artikel zum Wesen jener Selbstbezeichnung gehören (§. 19, b.) und raubt der Begründung das eigentlich begründende Moment.

Wiederkunftsreden die in der Danielweissagung geschaute Herabkunft des Menschensohnes vom Himmel erst von der Zukunft erwartete, so kann bei Johannes auf Grund der §. 203 erörterten Aussagen schon der gegenwärtige Gebrauch des Namens im Munde Jesu die Beziehung auf seinen himmlischen Ursprung erhalten, wie ihn Daniel dem Messias vindicirt. Der Menschensohn ist der einzigartige, weil er wie kein anderer ursprünglich im Himmel gewesen ist (3, 13), wohin er wieder zurückkehren wird (6, 62)[1]). Als der vom Himmel gekommene besitzt er eine Herrlichkeit, die, in seiner menschlichen Erscheinung an sich nicht sichtbar, während seiner irdischen Wirksamkeit nur im engeren Kreise erkannt wird (13, 31. Vgl. 17, 10) und in weiteren Kreisen erst nach seinem Tode erkannt werden wird zu seiner Verherrlichung (12, 23). Als der vom Himmel gekommene Menschensohn erwartet er eine Erhöhung, welche die feindselige Welt selbst herbeiführen muß und welche dazu dienen wird, ihn als das, was er seinem ursprünglichen Wesen nach ist, bekannt zu machen (8, 28). Aber selbst jenen einzigartigen Beruf, auf welchen zuweilen seine Selbstbezeichnung als Menschensohn hinzudeuten scheint (6, 27. 53. 3, 14. 15), konnte er doch nur erfüllen, weil er der vom Himmel gekommene Menschensohn war (Vgl. 6, 33. 50. 51. 58. 3, 13), so daß bei Johannes der Gebrauch dieses Namens überall dem Context nach auf seinen himmlischen Ursprung zurückweist.

b) Als der ewige Gottessohn besaß Jesus die göttliche Herrlichkeit (§. 203, b.); aber in seinem irdischen Leben besitzt er sie nicht, sonst könnte er sie nicht am Schlusse desselben erst zurückerbitten (17, 5). Der ewige Gottessohn ist eben behufs seiner Sendung an die Welt ein Menschensohn geworden (§. 203, d.) und bedarf daher wie jeder Menschensohn des göttlichen Beistandes in all seinem Thun (8, 16) wie in seinem Ergehen (8, 29. 16, 32). Der Himmel muß sich über ihm aufthun und die Engel Gottes herauf- und herabsteigen, um ihm die göttliche Wunderhülfe zu vermitteln (1, 52. Vgl. Matth. 4, 11). Aber nur weil er der einzigartige Menschensohn ist durch seinen Beruf wie durch den Ursprung, welchen derselbe voraussetzt (not. a.), ist Jesus von dem Beginn seiner amtlichen Wirksamkeit an (ἀπ' ἄρτι) dieser beständigen göttlichen Wunderhülfe gewiß. Dieselbe wird ihm

---

[1]) Die Behauptung Beyschlags, daß nach diesen Stellen der Menschensohn als solcher präexistirt habe, welche dieselben auf eine ideale Präexistenz reduciren soll (S. 29. 30), hat nur scheinbar ein unbedingteres Festhalten am Wortlaut für sich. Bei ihm gerade ist der vom Himmel gestiegene und zum Himmel aufsteigende persönliche Menschensohn ein durchaus anderes Subject als der himmlische Menschensohn in seiner idealen (unpersönlichen) Präexistenz. Nach unserer Auffassung dagegen bezeichnet Jesus seine Person zwar lediglich nach seiner geschichtlichen Erscheinung mit dem Namen des Menschensohnes, denkt dieselbe aber als das identische Subject jener wie seines vorgeschichtlichen Seins. Es fallen damit zugleich alle Folgerungen, die Beyschlag, S. 85 aus 6, 62 für eine ideale Präexistenz Christi zieht, von selbst fort, und da er diese Stelle als den Schlüssel zu den anderen Präexistenzaussagen bezeichnet, zugleich seine Umdeutung dieser.

zu Theil, indem Gott, beständig in ihm bleibend, durch ihn wirkt und ihn so zum vollendeten Organ seines Heilswirkens und seiner Selbstoffenbarung macht (§. 202, b. d.), aber zu diesem Organ konnte Gott nur den Sohn erlesen, der von Ewigkeit her der erwählte Gegenstand seiner Liebe war (§. 203, b.). Was bei dem Gottessohn als natürlicher Ausfluß seines Einsseins mit dem Vater erscheint, erscheint bei dem Menschensohn als die ihm stets bereite Wunderhülfe Gottes, dessen Diener die Engel sind; in der Sache kommt beides auf dasselbe heraus. Der Welt gegenüber verherrlicht ihn Gott dadurch (8, 54. Vgl. 17, 10. 13, 31 und dazu not. a.); denn wie die Wunderwerke die Zeichen seiner Gottessohnschaft sind (§. 202, a.), so bezeugen sie ihn auch als den Menschensohn, der im Himmel gewesen ist und dort die Herrlichkeit uranfänglich besessen hat, die ihm jetzt behufs seiner Selbstbezeugung verliehen wird. Diese ihm in seinem Erdenleben gleichsam nur geliehene Herrlichkeit ist es, welche Jesus nach 17, 22 seinen Jüngern übermittelt hat, indem er sie seine Werke schauen und als die Zeichen seiner ewigen Sohnesherrlichkeit erkennen lehrte.

c) In Folge seiner göttlichen Sendung ist Jesus auf Erden wie jeder andere Menschensohn unter das göttliche Gebot gestellt (8, 55. 15, 10), das ihm sagt, was er thun (14, 31) und was er leiden soll (10, 17. 18. 18, 11). In seinem steten Gehorsam gegen dasselbe (§. 201, c.) muß er selbst unter den dringendsten menschlichen Antrieben zum Handeln warten, bis die von Gott ihm bestimmte Stunde zum Handeln gekommen ist (2, 4. 7, 8, vgl. v. 10. 11, 6. Vgl. Matth. 4, 3. 4 und dazu §. 21, b.). Zwar ist es ihm die höchste Befriedigung, den Willen des Vaters zu thun (4, 34), aber er redet doch von der Erfüllung seines Willens (5, 30. 6, 38) und dem Trachten nach seiner Ehre (7, 18. 8, 49. 50) wie einer, dem die Ueberwindung des Eigenwillens und der Selbstsucht sittliche Aufgabe ist wie jedem Anderen. Obwohl er kraft seines ursprünglichen Seins beim Vater die volle Gotteserkenntniß besitzt (§. 203, a.), die ihn jederzeit befähigt, die Wahrheit zu verkünden, muß er doch allezeit das Gebot vom Vater empfangen, was und wie er reden soll (12, 49. 50), und redet nur, was er vom Vater gehört hat (5, 30. 8, 26. 28. 40. 15, 15), giebt nur weiter die Worte, die er vom Vater empfangen hat (17, 8), weil auch sein Reden nur die Erfüllung der Berufsaufgabe ist, die ihm Gott gestellt hat und die er nach not. b. unter seinem Beistande vollbringt (8, 16). Es erhellt hier aufs Neue, daß Jesus das Wesen des Sohnesverhältnisses, wonach er nichts von sich selber thun kann (5, 19. 30 und dazu §. 201, d. 202, c.), in seinem irdischen Leben durch freie sittliche Selbstbestimmung verwirklicht. Obwohl er von Ewigkeit her der Gegenstand der göttlichen Liebe war (§. 203, b.), so muß er doch dieselbe durch seinen Liebesgehorsam immer aufs Neue verdienen (§. 201, c.). Obwohl er kraft seiner Berufsbestimmung des beständigen göttlichen Beistandes gewiß sein kann (not. b.), so muß er desselben doch durch sein Gott wohlgefälliges Thun sich würdig machen (8, 29). Darum kann er aber auch wie jeder Mensch für die Lösung der ihm gestellten Aufgabe einen Lohn erwarten. Obwohl er die göttliche Herrlichkeit ursprünglich besaß (§. 203, b.) und darum

seine endliche himmlische Verherrlichung naturgemäß erwarten konnte, so erhofft er sie doch nur als Lohn seiner irdischen Berufserfüllung (13, 32. 17, 4. 5. Vgl. §. 144, d. 169, d.).

d) Als der von Ewigkeit her mit der göttlichen Herrlichkeit bekleidete Sohn (§. 203, b.) kann Jesus freilich nicht dem Vater gegenüber in der Stellung gedacht werden, in welcher der Mensch seinem Gott gegenüber steht. Dagegen ist es wohl verständlich, wie der menschgewordene Sohn, der in alle Bedingungen menschlichen Lebens eingetreten ist und auch Gott gegenüber sich als solchen beweisen muß, von dem einigen (5, 44), wahrhaftigen Gott redet (17, 3), ihn als seinen Gott bezeichnet (20, 17)[2]), ihn ehrt (8, 49) und anbetet (4, 22. 12, 27. 17, 1 ff. Vgl. 6, 11. 11, 41. 42 und dazu §. 202, b.). Nur als solcher kann er auch den Vater als den größeren bezeichnen (14, 28). Während es für jeden anderen Menschen eine an Blasphemie grenzende Ungereimtheit wäre, dies erst constatiren zu wollen, hat es einen guten Sinn, wenn der Sohn, der ursprünglich (in seinem himmlischen Sein beim Vater) an Herrlichkeit Gott gleich war, beansprucht, daß alle, die ihn wahrhaft lieben, sich seiner Rückkehr zum Vater freuen sollen, wie er selbst sich darauf freut (Vgl. 17, 13), weil sein Hingang zu dem in Herrlichkeit thronenden Vater ihn derselben wieder theilhaftig macht. Auf Erden hat er diese ungetrübte Herrlichkeit nicht nur nicht, er ist vielmehr auch dem natürlichen Wechsel menschlicher Stimmungen unterworfen. Er freut sich der Gemeinschaft mit seinen Jüngern (15, 11. Vgl. 17, 13) und der Schmerz der Freundesliebe (11, 3. 5. 36. Vgl. 13, 23) preßt ihm Thränen aus (11, 35). Das Ergrimmen, dem er sich am Grabe des Freundes hingiebt (11, 33. 38), sein hoher Seelenfrieden, in dem er alle Bangigkeit und Unruhe überwindet (14, 27), wie die tiefe Erschütterung, die seine Seele Angesichts des Todes ergreift und die in Gebet und Ergebung in den göttlichen Willen niedergekämpft werden muß (12, 27. Vgl. 13, 21. 18, 11), zeigt, daß er sich in seinem Erdenleben ganz als Mensch fühlt. Es ist das nur die Kehrseite jener echt menschlichen Stellung zu Gott, auf welcher ihn die Welt um ihn her in gleicher Weise afficirt, wie alle seine Mitmenschen. Weil er mit bewußter Einwilligung in den göttlichen Willen (6, 38) das himmlische Sein beim Vater mit seiner Herrlichkeit verlassen hat (Vgl. §. 203, d.), so muß er eingegangen sein in das Gottesbewußtsein wie in das Weltgefühl der Menschenkinder.

---

[2]) Wenn die Apocalypse den zur vollen göttlichen Herrlichkeit erhöhten Christus von seinem Gotte reden läßt (§. 187, c.), obwohl auch sie ihn schon als ein ursprünglich göttliches Wesen vorstellt, so ist das nur begreiflich, indem das in der Erinnerung des Apostels lebende Bild des auf Erden erschienenen Menschensohnes sich unwillkührlich auf den erhöhten Christus überträgt. Im Evangelium acceptirt er erst die göttliche Verehrung (20, 28), als er nach seiner Auferstehung sich bereits auf dem Wege zu seiner himmlischen Herrlichkeit befindet (20, 17), in welcher er nach der Vollendung seines Messiaswerkes die volle göttliche Ehre erlangen soll (5, 23 und dazu §. 201, d.).

Zweites Capitel.

Die johanneische Christologie.

Vgl. Grimm, de joanneae christologiae indole paulinae comparata. Leipzig, 1833.

§. 205. Der Messias und der Gottessohn.

Auch das Johannesevangelium stellt die Erscheinung Jesu durchweg unter den Gesichtspunkt der volksthümlichen Messiasidee. a) In ihm wird die Weissagung der Schrift von dem Messias in mannigfaltigster Weise als erfüllt nachgewiesen. b) Der verheißene Messias ist aber von dem Evangelisten auf Grund des Selbstzeugnisses Jesu erkannt als der eingeborene Sohn, den der Vater gesandt hat. c) In seinen Allmachtswerken wie in seinen Warten voll göttlicher Allwissenheit hat Johannes die göttliche Herrlichkeit des Eingeborenen geschaut. d)

a) Wenn man sagt, im Gegensatze zu den synoptischen Evangelien, welche die Erscheinung Jesu noch ganz aus dem Gesichtspunkte der volksthümlichen Messiasidee auffassen, stelle das johanneische seine Person und Erscheinung von vornherein unter einen höheren Gesichtspunkt, so ist doch nicht zu übersehen, daß auch Johannes nicht weniger geflissentlich als sie hervorhebt, wie Jesus der von seinem Volke erwartete Messias sei. Schon bei dem Auftreten des Täufers handelt es sich sofort um die volksthümliche Messiasfrage (1, 20. 25. 3, 28). Schon die ersten Jünger bekennen auf Grund des Zeugnisses, das der Täufer von seiner Gottessohnschaft (im messianischen Sinne, vgl. §. 20, a.) abgelegt (1, 34), daß sie in Jesus den Messias gefunden haben (v. 42), von welchem Moses und die Propheten geschrieben (v. 46), den zum König Israels bestimmten Gottessohn (v. 50). Er selbst giebt sich dem samaritanischen Weibe als den erwarteten Messias zu erkennen (4, 25. 26. Vgl. v. 29. 42) und das Volk will, nachdem es in ihm den Deutr. 18, 15 verheißenen Propheten erkannt, ihn zum Könige ausrufen (6, 14. 15). Auch hier erprobt sich der Glaube der Jünger im Moment der Krisis durch das Bekenntniß des Petrus, daß er der Gottgeweihte schlechthin d. h. der Messias sei (6, 69). In den bewegten Volksscenen des siebenten Capitels handelt es sich bei den Zweifelnden (v. 26. 27. 41. 42. Vgl. 12, 34) wie bei den Glaubenden (v. 31. 41. Vgl. v. 48) immer um die Frage, ob bei ihm die Merkmale des Messias zutreffen. Das ganze neunte Capitel dreht sich darum, wie die Synedristen, nachdem sie auf das Bekenntniß seiner Messianität die Excommunication gesetzt (v. 22), den geheilten Blindgeborenen vom Glauben an ihn abzubringen suchen und wie ihn Jesus zum Glauben an seine Messianität führt (v. 38. Vgl. §. 201, b.). Noch einmal fordern die Juden ein unumwundenes Bekenntniß seiner Messianität (10, 24) und, obwohl er mehr giebt als sie verlangen, so erklärt er sich doch deutlich für den gottgeweihten und gottgesandten

Sohn d. h. für den Messias (v. 36. Vgl. §. 201, b.). Selbst Martha antwortet ihm auf seine tiefsten Eröffnungen mit dem einfachen Bekenntniß seiner Messianität (11, 27). Bei dem messianischen Triumphzuge läßt er sich vom Volk zum König Israels ausrufen (12, 13) und bekennt sich vor Pilatus zu seinem messianischen Königthum (18, 37).[1])

b) Der vom Volke erwartete Messias (not. a.) ist kein anderer als der in der Schrift verheißene. Jesus selbst verweist auf die Schriften, die von ihm zeugen (5, 39. Vgl. v. 46), bald typisch sein Schicksal vorbildend (3, 14. 6, 32, vielleicht auch 1, 52. Vgl. §. 102, c.), bald direct, indem der Prophet, in seinem Namen redend, sein Schicksal verkündet (13, 18. 15, 25. 17, 12) oder von den Segnungen der messianischen Zeit weissagt (6, 45. 7, 38). Als den in der Schrift verheißenen erkennen ihn die Jünger (1, 46) und das Volk (6, 14) oder dasselbe vergleicht zweifelnd seine Erscheinung mit den in der Schrift angegebenen Merkmalen (7, 42. 12, 34). In dem heiligen Eifer, womit er den Tempel reinigt, sehen die Jünger die Erfüllung eines Psalmworts, worin der Psalmist im Namen des Messias redet (2, 17), und nach seiner Auferstehung in der Einzugsscene die Erfüllung von Sacharja 9, 9 (12, 14—16). Der Evangelist selbst weist geflissentlich in der Kreuzigungsgeschichte eine Reihe von Erfüllungen ATlicher Schriftworte nach (19, 24. 28. 36. 37), er weiß jetzt, daß die Schrift seine Auferstehung geweissagt (20, 9) und findet bei Jesajas, der im Namen des Messias über den Unglauben seiner Volksgenossen klagt (12, 38) und ihn auf das göttliche Verstockungsgericht zurückführt (v. 39. 40), den Schlüssel zur Erklärung des Unglaubens, den Jesus bei seinen Volksgenossen fand.[2])

c) Wenn der Evangelist durch sein Evangelium die Leser zu dem Glauben an die Messianität Jesu führen will (20, 31: *ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ Χριστός*), so kann dies bei ihm, der für heidenchristliche Leser schreibt, nicht dieselbe Bedeutung haben wie etwa bei dem ersten

---

[1]) Es ist eine leere Ausflucht, wenn Baur, S. 393. 394 behauptet, der jüdische Messiasname werde nur noch als antiquarische Notiz beigebracht, die davidische Abstammung des Messias als jüdische Volksmeinung angeführt (7, 42) und die Einzugsscene erscheine nur als Accomodation von Seiten Jesu.

[2]) Die Citate werden bei Johannes meist als Schriftworte schlechthin angeführt (*εἶπεν ἡ γραφή*: 7, 38. 19, 37. Vgl. 13, 18. 19, 24. 28. 36: *ἵνα ἡ γραφὴ πληρωθῇ*; *γεγραμμένον ἐστίν*: 2, 17. 6, 31. 12, 15, zuweilen mit dem Zusatze *ἐν τῷ νόμῳ* oder *ἐν τοῖς προφήταις*: 10, 34. 15, 25. 6, 45), nur 1, 23. 12, 38. 39 wird Jesajas redend eingeführt (Vgl. §. 103, a. 190, d.). Sie sind mit Ausnahme zweier Sacharjacitate aus den Psalmen und Jesajas entnommen (Vgl. §. 103, a. 190, d.), folgen bis auf jene beiden (12, 15. 19, 37. Vgl. Apoc. 1, 7) dem Septuagintatext und sind zum Theil sehr frei behandelt (12, 15. 40. 13, 18. 15, 25 und besonders das kaum mehr kenntliche 7, 38. Vgl. §. 103, b.). Die Deutung nimmt auch hier auf den Zusammenhang keine Rücksicht und scheut sich nicht, den Messias direct durch den Mund des Propheten redend zu denken (2, 17. 12, 38. 13, 18. 15, 25. Vgl. §. 103, c. 164, d.).

Evangelisten (§. 190, c.). Er selbst erläutert die Bedeutung, die es für ihn hat, indem er den Gesalbten näher bezeichnet als den Sohn Gottes. Dieser Name ist nämlich in seinem Munde nicht wie im Munde der Juden (1, 34. 50. 11, 27. Vgl. §. 201, b.) bloß messianisches Ehrenprädicat, sondern es bezeichnet auf Grund des im Evangelium entfalteten Selbstzeugnisses Jesu den von Gott zur Ausrichtung des messianischen Werkes vom Himmel gesandten ewigen Gottessohn (§. 203). Indem er aber diesen Namen als Apposition zu dem gebräuchlichen ATlichen Messiasnamen (not. a.) hinzufügt, bezeugt er, daß der im A. T. verheißene Messias (not. b.) eben dieser ewige Gottessohn ist. Wir sehen hier zum ersten Male, wie der Apostel seine ATlichen Anschauungen mit seinen höheren Vorstellungen zu verbinden weiß (§. 199, a.). Im Lichte der Selbstaussagen Jesu über seinen Ursprung hat er erkannt, daß die ATlichen Propheten, wenn sie von dem Messias weissagen, von diesem ewigen Gottessohn reden und seine Herrlichkeit im Sinne von §. 203, b. geschaut haben (12, 41). Es ist darum völlig gleich, ob man das christliche Bekenntniß dahin formulirt, daß Jesus der Gottessohn (I. 4, 15. 5, 5) oder daß er der Christ ist (I. 5, 1). Wenn der Apostel die antichristliche Irrlehre seiner Zeit dahin charakterisirt, daß sie leugnet, Jesus sei der Christ (I. 2, 22. Vgl. 4, 3), so versteht er darunter, daß sie in Abrede stellt, Jesus sei eine Person mit dem uranfänglichen göttlichen Wesen, welches bei ihm, wie schon im Hebräerbriefe (§. 166, b.), der Sohnesname bezeichnet. Weil aber jeder andere als der im A. T. verheißene und in Jesu erschienene Sohn nur eine lügenhafte Fiction sein kann, so haben die Irrlehrer überall den Sohn nicht und darum auch nicht den im Sohn offenbar gewordenen Vater (I. 2, 23).[a]) Der Name des Messias oder des Gottessohns blickt also bei ihm nicht vorwärts auf die göttliche Herrlichkeit des erhöhten Herrn, wie §. 44, a. 54, b. 177, c. 187, b. und selbst §. 166, a., sondern rückwärts auf die göttliche Herrlichkeit des Sohnes, den der Vater behufs der Ausrichtung des messianischen Heilswerkes in die Welt gesandt hat (I. 4, 10. 14). Wenn dieser aber I. 4, 9 als der *μονογενής* bezeichnet wird, so liegt darin nicht, wie Baur, S. 357 meint, von selbst der Begriff der Zeugung, mag man dabei nun mit Scholten, S. 82 an eine Zeugung im metaphysischen Sinne, oder mit Beyschlag, S. 154 an die übernatürliche Zeugung Jesu denken. Vielmehr zeigt der Context, daß dort wie Ev. 3, 16. 18 (§. 201, c.)

---

[a]) Dem Apostel gewinnt darum der übliche Name *Ἰησοῦς Χριστός* (1, 17. 17, 3. I. 2, 1. 4, 2. 5, 6. II, 7) eine besondere Bedeutung, sofern er im Gegensatz zu jener Irrlehre die Identität Jesu und des verheißenen Messias (in seinem Sinne) ausdrückt, weshalb er den (ewigen) Gottessohn in feierlicher Benennung so zu bezeichnen pflegt (*ὁ υἱὸς αὐτοῦ Ἰησοῦς Χριστός*: I. 1, 3. 3, 23. 5, 20. Vgl. I. 1, 7. II, 3). Der Name *ὁ Χριστός* allein kommt nur noch II, 9 vor (Vgl. §. 187, a. Anmerk. 1) und es wird auch dort ausdrücklich hervorgehoben, daß man in der Lehre von diesem *Χριστός* den Sohn und in ihm den Vater hat. Häufig dagegen heißt Jesus *ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ* (I. 3, 8. 4, 10. 5, 9. 10. 11. 12. 13. 20) oder der Sohn schlechthin (I. 2, 22. 23. 24. 4, 14. 5, 12. II, 9).

damit nur die Größe des Opfers hervorgehoben werden soll, das Gott durch seine Sendung der Welt gebracht hat, daß der Eingeborene also der specifische Gegenstand der göttlichen Liebe ist (Vgl. §. 106, c.). Dieses Moment ist dem Apostel so sehr das Maßgebende in dem Begriffe des Eingeborenen, daß von ihm selbst in seiner Erhöhung nicht mehr sein Sitzen zur Rechten Gottes und die damit gegebene Theilnahme an der Weltherrschaft, wie sie überall sonst in der apostolischen Predigt die Folge der Erhöhung ist,[4]) sondern sein Ruhen im Schooß des Vaters (1, 18) hervorgehoben wird, weil dieses das Zeichen des innigsten Liebesverhältnisses ist (Vgl. 13, 23). Weder im Namen des Sohnes noch in dem des Eingeborenen liegt an sich eine Bezeichnung seines Ursprungs aus Gott oder seines göttlichen Wesens; aber es entspricht allerdings dem durch diesen Namen ausgedrückten einzigartigen Liebesverhältniß, daß der Vater seine ganze Herrlichkeit (§. 203, b.) in den Eingeborenen ausgeschüttet hat (1, 14: *δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός*).[5])

d) Der Evangelist will durch sein Evangelium beweisen, daß Jesus der Messias sei, sofern dieser Name den eingeborenen Gottessohn in seinem Sinne (not. c.) bezeichnet (20, 31). Dies thut er einerseits, indem er sein Selbstzeugniß (Vgl. Capitel 1) mittheilt, andererseits aber, indem er seine Selbstoffenbarung erzählend vorführt. Denn er selbst hat in Jesu die göttliche Herrlichkeit geschaut, wie er sie als ein Eingeborener vom Vater empfangen hatte (1, 14 und dazu not. c.). Und zwar besteht diese Herrlichkeit keineswegs in der Fülle der Gnade und Wahrheit (Vgl. Neander, S. 884 und noch Beyschlag, S. 170), sondern in der Fülle aller herrlichen göttlichen Eigenschaften,[6]) welche er in seinen Werken und Worten offenbarte. In seinen Wundern, die dem Evangelisten also hauptsächlich Zeichen im Sinne von §. 204, b. sind, hat er seine Herrlichkeit offenbart (2, 11). Gleich das erste dieser Zeichen war ein schöpferisches Allmachtswunder, durch welches Wein wurde, wo Wasser gewesen war (2, 9). Die beiden Krankenheilungen 4, 53. 5, 8 werden durch ein bloßes Allmachtswort vollzogen, das theils in die Ferne hin, theils in seiner unmittelbaren

---

[4]) Damit hängt wohl zusammen, daß der Name *κύριος*, der sonst überall die messianische Herrschaft des erhöhten Christus bezeichnet, in den Briefen gar nicht mehr vorkommt (II, 3 ist *κυρίου* unecht). Nur im Evangelium wird Jesus zuweilen, wie bei Lucas (§. 194, a.) in erzählender Rede *ὁ κύριος* genannt (4, 1. 6, 23. 11, 2. 20, 18. 20. 21, 7. 12). Die Anrede *κύριε* und die daraus abgeleitete Selbstbezeichnung (13, 13—16. 15, 20) hat außer 20, 28 mit seiner specifischen Würdestellung nichts zu thun (Vgl. §. 21, d.).

[5]) Die Zusammenziehung des *παρά* mit *μονογενοῦς*, wonach es heißen soll: der Eingeborene des Vaters (Vgl. Schulze, a. a. O. S. 211) ist unstreitig sprachwidrig. Der Ausdruck bezeichnet eine Herrlichkeit, so groß wie sie nur ein Eingeborener vom Vater haben kann, sofern dieser nur den einzigen Sohn zum ausschließlichen Besitzer all seiner Güter macht. Vgl. Scholten, S. 81.

[6]) Wir haben hiernach bei Johannes nicht den bestimmter ausgeprägten paulinischen Begriff der *δόξα* (§. 105, d.), sondern den urapostolischen (Vgl. §. 166, c. Anmerk. 5).

Gegenwart wirkt. In der Brodspende und dem Wandeln auf dem Meer (Capitel 6) zeigt Jesus eine gottgleiche Herrschaft über die Elemente. Von den Blindenheilungen Jesu wird nur die eine unerhörte erzählt (9, 32), bei der es eine Neuschöpfung des dem Blinden versagten Augenlichts galt, und endlich das Gotteswerk (5, 21) der Todtenerweckung (11, 43). Offenbar ist diese bestimmte Zahl von sieben großen Gotteswundern ausgesucht, um in jedem die Offenbarung seiner göttlichen Allmacht von einer neuen Seite her aufzuweisen. Ebenso beweist Jesus überall seine göttliche Allwissenheit. Er weiß wie der Herzenskündiger (Vgl. I. 3, 20), was im Menschen ist (2, 25), und bewährt dies immer aufs Neue (1, 43. 48. 4, 35. 5, 42. 6, 15. 61. 7, 19. 8, 40), vorschauend erkennt er die geheimste Entwicklung im Menschen (6, 64. 70. 13, 11) und erräth die Gedanken der Jünger (16, 19), die daraus seine Allwissenheit erkennen (v. 30. Vgl. 21, 17). Er kennt alles Verborgene (1, 49. 51. 4, 19. 29. 11, 4. 14. 15) und weiß alles Zukünftige (18, 4. Vgl. 2, 19. 3, 14. 7, 33. 12, 35. 13, 1. 38). Die ganze Leidensgeschichte ist darauf angelegt, zu zeigen, wie sich alle seine Worte erfüllt haben (18, 1—3. Vgl. 13, 26. 18, 4—7. Vgl. 10, 18. 18, 8. 9. Vgl. 16, 32. 17, 12. 18, 10—27. Vgl. 13, 38. 18, 28 — 19, 16. Vgl. 12, 32. 33. 18, 32. 20, 8. 9. Vgl. 2, 19). Daher schließt das Evangelium mit dem Bekenntniß seiner Gottheit (20, 28), nachdem es überall die Zeichen seiner göttlichen Herrlichkeit in seinem Leben aufgewiesen. Aber darum ist Jesus doch in seiner menschlichen Erscheinung nicht im Besitz der göttlichen δόξα und der sie constituirenden Eigenschaften gedacht, wie Köstlin, S. 150 und noch Scholten, S. 105 annehmen; denn auch der Evangelist redet von einer Erhebung zur Herrlichkeit, die seiner erst nach seinem Tode wartet (7, 39. 12, 16: δοξασθῆναι). Er kann also, übereinstimmend mit §. 204, b., nur angenommen haben, daß ihm der Vater diese Allmachtswerke zu thun und diese Allwissenheitsworte zu reden giebt, um der Welt die ihm ursprünglich als dem eingeborenen Sohne (not. c.) eignende Herrlichkeit (§. 203, b.) zu bezeugen, die er in seinem irdischen Sein abgelegt hatte. Allerdings unterscheidet er nirgends zwischen der Jesu als dem ewigen Sohne ursprünglich eignen und zwischen der ihm behufs seiner Selbstoffenbarung geliehenen Herrlichkeit, weil es ihm in seinem Evangelium eben darauf ankommt, jene durch diese zu erweisen, und darum erscheinen die Thatsachen seines Lebens, welche im Wesentlichen auch die ältere Ueberlieferung kennt (§. 21, b. c. 194, a.), hier in einer Beleuchtung, welche zuweilen die wirkliche Menschheit des Gottessohnes zu verleugnen scheint.

§. 206. Der Logos.

Vgl. Schulze, vom Menschensohn und vom Logos. Gotha, 1867.

Aus der Selbstdarstellung Jesu in Wort und Werk ergab sich dem Apostel, daß der Sohn Gottes von Anfang an beim Vater gewesen und göttlichen Wesens sei. a) War er aber zu dieser Erkenntniß nicht a priori gelangt, so fällt jeder Grund fort, die Logosvor-

stellung aus der herrschenden Zeitphilosophie abzuleiten. b) Er entnahm dieselbe vielmehr aus dem Alten Testament, welches nach seiner Auffassung in dem, was es vom Worte Gottes aussagte, das vorgeschichtliche Sein des Gottessohnes bezeugte. c) Diese Aussagen aber führten ihn zu der Erkenntniß, daß der Logos von Anbeginn an der Mittler der Schöpfung und der Offenbarung gewesen sei. d)

a) Johannes versenkt sich mit seiner Contemplation in das Wesen des eingeborenen Sohnes, als welchen er auf Grund der Selbstdarstellung Jesu in Wort und Werk den Messias erkannt hat (§. 205). Dieser Jesus, von dessen geschichtlichem Leben er selbst ein Zeuge war (I. 1, 1), hat geredet von seinem vorabrahamitischen, ja von seinem vorgeschöpflichen Sein (§. 203, b.), er war also von Anfang (I. 1, 1. 2, 13. 14: ὁ ἀπ' ἀρχῆς) und dieses will in absolutem Sinne verstanden sein, was Reuß (II, S. 438. 439) vergeblich leugnet. Denn, wenn die Schrift beginnt mit dem, was Gott im Anfang that (Gen. 1, 1), so ist er in diesem Anfang nicht geworden, er war bereits ἐν ἀρχῇ (1, 1). Es ist wunderlich, nach der Persönlichkeit dieses ewigen Seins erst zu fragen, das ja die Person Jesu von sich ausgesagt hatte, die sich geliebt wußte vor Grundlegung der Welt (17, 24). Sodann aber hat Jesus seine vollkommene Gotteserkenntniß darauf gegründet, daß er Gott in seinem uranfänglichen Sein beim Vater (geistig) geschaut hat (§. 203, a.). Er war also beim Vater (1, 1. 2) und nicht mit Unrecht hat man vielleicht in diesem πρὸς τὸν θεόν die Andeutung eines lebendigen Gemeinschaftsverkehrs mit ihm gefunden. In ihm war Leben (1, 4); denn der, welcher πρὸς τὸν πατέρα war, ist ja den Jüngern als lebendiger erschienen (I. 1, 2). Er hat geredet von dem Leben, das ihm der lebendige Gott zum Eigenbesitz gegeben (5, 26. 6, 57 und dazu §. 202, c.), und was in ihm den Augenzeugen seiner Erscheinung kundgeworden, bezeichnet der Apostel als das Leben selbst, das offenbar geworden (I. 1, 2: ἡ ζωὴ ἐφανερώθη). Nicht als ein ruhendes unlebendiges Sein, sondern als ein lebendig thätiges muß also sein ursprüngliches Sein beim Vater vorgestellt werden; aber diese stete Thätigkeit besteht nicht darin, daß er alles, was ihn von Gott trennt und unterscheidet, in die Einheit mit ihm aufzuheben sucht, wie Baur, S. 352 hineinphilosophirt, sondern darin, daß er den Vater schaut; denn sofern er in diesem Schauen wahres, ewiges Leben hat und an ihm wie durch ihn die Gläubigen dies höchste Schauen in seiner auf ewig beseligenden Wirkung kennen lernen, ist in ihm das ewige Leben, das beim Vater war, selbst offenbar geworden (I. 1, 2). Wenn endlich seine Selbstoffenbarung dahin führt, ihn als den zu erkennen, der ursprünglich die göttliche Herrlichkeit besaß und darum am Schlusse seiner Selbstdarstellung als θεός bekannt wird (20, 28 und dazu §. 205, d.), so kann auch Johannes nur das Wesen dessen, der im Anfang beim Vater war, so bezeichnen, daß er θεὸς ἦν (1, 1). Ja, er kann den Sohn Gottes, der in die Welt gekommen ist, um uns als die voll-

kommene Offenbarung Gottes (§. 202, d.) den Wahrhaftigen kundzumachen, selbst als den wahrhaftigen Gott bezeichnen (I. 5, 20).[1])

b) Es ist von entscheidender Bedeutung, sich darüber klar zu werden, daß die johanneischen Aussagen über ein göttliches Wesen, das im Anfang bei Gott war (not. a.), nicht Resultat einer aprioristischen Speculation über das Wesen Gottes sind, mag man dieselben nun davon ausgehend denken, daß sein Wesen die Liebe ist (Frommann, S. 105. 134—137) oder daß es, als an sich verborgen, ein Organ für seine Selbstoffenbarung fordert (Köstlin, S. 85—89. Baur, S. 356), oder von den Gedankengängen, wie sie Scholten (S. 79) darlegt, sondern Resultat einer Contemplation (§. 199, b.) über das ursprüngliche Sein des Sohnes, als den sich Jesus in seiner Selbstbezeugung und Selbstdarstellung den Zeugen seines Lebens kundgegeben hatte.[2]) Selbst wenn man es für möglich hält, daß der Evangelist Alles, was er Jesum über sein vorgeschichtliches Sein beim Vater sagen läßt (§. 203), von seiner Vorstellung über die Person Jesu aus in die Christusreden des Evangeliums hineingetragen haben sollte, so wäre dies immer unbewußt geschehen (§. 198, c.). In seiner Erinnerung lebte Jesus als einer, der von sich selbst ein solches ewiges Sein ausgesagt hatte, er war sich nicht bewußt, auf die Annahme eines solchen durch eigene Speculation über das Wesen Gottes oder, was dann näher läge, über das höhere Wesen des erhöhten Christus, wie er es etwa im Einklange mit der gereifteren apostolischen Lehrentwicklung erkannt hatte, gekommen zu sein. In der That findet sich auch bei ihm, wie nur noch in der Apocalypse (§. 187, d.), keine Spur von den Vermittlungen, durch welche Paulus und der Hebräerbrief von dort zum Rückschluß auf das ewige göttliche Wesen des Sohnes geführt wurden (§. 108. 144. 166). Ebensowenig verträgt sich aber mit der Apostolicität des vierten Evangeliums die herrschende Annahme,

---

[1]) Obwohl Beyschlag, S. 149. 150 aufs Neue behauptet, daß die Beziehung des οὗτος auf Christus jedem gesunden exegetischen Takte widerstreitet, so hat er doch die entgegengesetzte nur durchführen können, indem er eine stilistische Nachlässigkeit, eine schwankende Haltung der Stelle und eine erst der Entschuldigung bedürftige Wiederholung zugiebt. Im Uebrigen vgl. meinen johanneischen Lehrbegriff, S. 31—33.

[2]) Wenn man freilich das vierte Evangelium für das Erzeugniß eines christlichen Gnostikers des zweiten Jahrhunderts hält, der lediglich seine Anschauung von der Person Jesu ihm in den Mund legt, dann und dann allein hat man ein Recht zu fragen, wo er die Anschauung von einem göttlichen Mittelwesen, dessen Incarnation er in Jesu zu finden glaubte, her hat. Aber auch dann widerspricht die Vorstellung von einem an sich verborgenen Gott, der zu seiner Wirksamkeit in der Welt eines Mittelwesens bedarf, den Aussagen des Evangelisten, der sich keineswegs scheut, eine unmittelbare Wirksamkeit Gottes in der Welt anzunehmen (Vgl. 5, 17. 6, 45. 37. 39. 44. 65. 17, 11). Dies hat Reuß (II. S. 432. 440 ff.) richtig erkannt, nur daß er sich damit hilft, darin eine inconsequente Durchführung der speculativen Prämissen der johanneischen Theologie zu finden.

daß der Evangelist die Vorstellung von einem ewigen göttlichen Wesen, das in Jesu Fleisch geworden, oder seine Aussagen über dasselbe aus einer herrschenden Zeitphilosophie entlehnt habe (Vgl. noch Reuß, II. S. 444). Die Untersuchung, ob die alexandrinische Weisheitslehre oder die philonische Logoslehre, von der es ohnehin immer noch streitig ist, ob dieselbe den Logos wirklich hypostatisch und göttlichen Wesens gedacht habe, den Apostel auf diese Aussagen führen konnten, verliert für uns alle Bedeutung, da die Prämissen für diese Aussagen, soweit wir sie not. a. betrachtet, in dem, was in der Erinnerung des Apostels von Worten und Thaten Jesu lebte, vollständig gegeben sind und die Annahme, daß dem Apostel sich das, was er aus der Zeitphilosophie überkommen, unwillkührlich in seine Vorstellung von den Worten und Thaten Jesu umgesetzt habe, mit der noch zu constatirenden Treue seiner Erinnerungen (§. 198, d.) in unlösbarem Widerspruche steht. Selbst Baur gesteht, der Evangelist habe den Inhalt seiner Lehre nicht aus der alexandrinischen Religionsphilosophie entlehnt. Wenn er nicht zuvor schon als einen wesentlichen Bestandtheil seines christlichen Bewußtseins es angesehen hätte, Christum seiner höheren Würde nach in ein Identitätsverhältniß mit Gott zu setzen, so hätte er nicht auf den Gedanken kommen können, die gangbare Logosvorstellung auf ihn zu übertragen (S. 353). Es könnte sich also höchstens darum handeln, ob der Apostel, wenn er am Eingange des Evangeliums, um für die Betrachtung des Sohnes Gottes in seiner geschichtlichen Erscheinung den richtigen Gesichtspunkt festzustellen, denselben in seinem vorgeschichtlichen Sein seinem Wesen nach als den Logos bezeichnet (1, 1. 14. Vgl. I. 1, 1.), diese Bezeichnungsweise aus einer herrschenden Zeitphilosophie entlehnt habe (Vgl. Schmid, II. S. 368. Lutterbeck, S. 264). Freilich ist auch hier die Vergleichung der philonischen Lehrsprache wenig zutreffend, da in seiner Anwendung des Wortes λόγος die Bedeutungen: Vernunft und Wort durcheinander spielen, während bei Johannes nur die letztere anerkanntermaßen zulässig ist. Die gangbare Behauptung aber, daß die Art, wie Johannes den Namen als bekannt voraussetzt, auf eine solche Entlehnung hinweise (Vgl. noch Baur, S. 353), übersieht, daß diese Bezeichnungsweise den Lesern aus der Lehrwirksamkeit des Verfassers bekannt sein mußte. Es wird also nur darauf ankommen zu fragen, ob sich ohne jene Annahme die Wahl dieser Bezeichnung naturgemäß erklären läßt.

c) Da der Apostel den ewigen Gottessohn bereits als den messianischen Heilsbringer im A. T. geweissagt fand (§. 205, c.), so liegt es unstreitig am nächsten, daß er die charakteristische Bezeichnung für das Wesen desselben, wie es abgesehen von seiner messianischen Sendung und Erscheinung vorzustellen ist, eben dorther entlehnt hat. Nun fand er aber im A. T. neben Gott von Anfang an vielfach sein Wort genannt als ein lebendig wirksames (Vgl. §. 63, b. 164, c.). Es darf als anerkannt betrachtet werden, daß in allen ATlichen Aussagen über dies Wort noch keine Hypostasirung desselben liegt, sondern nur eine poetische Objectivirung. Selbst die מֵימְרָא דַיְיָ in den Tar-

gumim ist doch nur die Offenbarung, die sich Gott durch sein Wort in der Welt giebt und die darum göttliche Autorität (Deutr. 18, 19. 1 Reg. 8, 50) und göttliche Wirkungskraft (Gen. 39, 2. 21. 2 Sam. 6, 7) hat, ohne daß sie als eine selbstlebendige gedacht ist. Allein die Art, wie hier das Wort Gottes aufgefaßt ist, zeigt deutlich, daß wenn Johannes im A. T. nach einer Bezeugung für das vorgeschichtliche Sein des Sohnes suchte, den er als die vollkommene Gottesoffenbarung erkannt hatte (§. 202, d.), er sie nur in dem, was dort von dem Worte Gottes gesagt war, finden konnte. Die Erfahrung von der lebendigen Wirksamkeit dieses Wortes konnte nicht zur Hypostasirung desselben führen, aber wenn Johannes den Gottessohn als das selbstlebendige (persönliche) Organ der Gottesoffenbarung, das von Anfang beim Vater gewesen war (not. a.), kennen gelernt hatte und von diesem Gesichtspunkte aus das A. T. (vielleicht gerade mit jener targumistischen Deutung) las, das überall von dem Sohne zeugen sollte (§. 205, b.), so mußte er wohl darauf kommen, jenes lebendige Gotteswort für eine Bezeichnung dieses Gottessohnes zu nehmen. Wenn der Apocalyptiker dem erhöhten Christus den Namen des Gotteswortes beilegte (§. 187, d.), so war es nur natürlich, daß der Apostel in dem ATlichen Gotteswort die Wesensbezeichnung des ewigen Gottessohnes fand. Das Wort Gottes aber wird überall im N. T. oft genug das Wort schlechthin genannt (§. 63, a. 127, b. 197, b.), und wenn der Apostel ausdrücken wollte, daß er nicht ein einzelnes von Gott ausgegangenes Wort meine, sondern das persönliche Wort, sofern es seinem Wesen nach Organ der Gottesoffenbarung war, so konnte er kaum anders, als von dem Logos schlechthin reden (1, 1. 14) oder von dem Logos, zu dessen Wesen es gehört, Leben in sich zu haben (1, 4 und dazu not. a.) und somit der ausschließliche Lebensmittler zu sein (I. 1, 1: ὁ λόγος τῆς ζωῆς).

d) Daß der Name des Logos aus der Betrachtung dessen stammt, was das A. T. nach der Auffassung des Apostels über das vorgeschichtliche Sein des Gottessohnes aussagt (not. c.), erhellt entscheidend daraus, daß Alles, was der Apostel, über die Christusreden hinausgehend, von diesem Logos lehrt, der Lehre des A. T. von dem Worte Gottes entnommen wird. Wie durch dieses die Welt geschaffen war (Psalm 33, 6. Vgl. Gen. 1), so ist der Logos der Vermittler der Schöpfung, indem die Welt und Alles, was geworden, durch ihn geworden ist (1, 3. 10. Vgl. §. 108, d. 144, b. 166, d). Daß in das so Gewordene die Materie eingeschlossen ist, wird freilich nicht gesagt, aber auch keineswegs durch so fremdartige Reflexionen, wie sie Scholten, S. 83 anstellt, ausgeschlossen. Wie ferner das Wort Jehova's an die Propheten erging (Jerem. 1, 4. 11. 2, 1), ja von ihnen geschaut ward (Jesaj. 2, 1), so haben die Propheten die Herrlichkeit des Logos geschaut (12, 41 und dazu §. 205, c.) und er ist überhaupt der Vermittler aller Gottesoffenbarung gewesen von Anbeginn (1, 4. 9: τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων). Darum ist Israel, in welchem Gott die specifische Stätte seiner Offenbarung hatte, das Eigenthumsvolk des Logos gewesen (1, 11. Vgl. §. 108, d. 166, d.).

Wohl konnte von der lebenschaffenden und offenbarenden Thätigkeit des Sohnes in seinem irdischen Sein zurückgeschlossen werden auf seine schöpferische und Offenbarungsthätigkeit in seinem vorzeitlichen Sein; aber derartige Reflexionen liegen überhaupt nicht in der johanneischen Geistesart (§. 199, b.) und die Art, wie der Prolog sich von vornherein als eine Deutung der Schöpfungsgeschichte giebt, weist deutlich genug auf den ATlichen Ursprung seiner Vorstellungen hin.

§. 207. Die Fleischwerdung.

Um seine göttliche Herrlichkeit zu offenbaren, ist der an sich unsichtbare Logos in der Welt erschienen und so Object sinnenfälliger Wahrnehmung geworden. a) Diese Erscheinung ist vermittelt durch seine Fleischwerdung oder durch das Auftreten des Christ im Fleische, wodurch jeder Doketismus ausgeschlossen wird. b) Seine Menschwerdung involvirt aber nicht nur die Annahme einer irdisch-materiellen Leiblichkeit, sondern auch ein volles menschliches Geistesleben, dessen Träger die Seele ist. c) Daneben her geht die geschichtliche Ueberlieferung von der Geistesmittheilung an ihn bei der Taufe, die in ihrer johanneischen Fassung mit den Grundanschauungen des Apostels nicht unvereinbar, wenn auch nicht ausdrücklich mit ihnen vermittelt ist. d)

a) Da Gott Geist ist (4, 24) und als solcher an keine irdische Oertlichkeit gebunden (v. 21), so kann er auch nicht sinnlich geschaut werden (I. 4, 12: *θεὸν οὐδεὶς πώποτε τεθέαται*. Vgl. v. 20: *ὃν οὐχ ἑώρακεν*). Dasselbe gilt aber von dem Logos, sofern er *θεός* ist (§. 206, a.). Eben darum ist dieser Name eine so treffende Wesensbezeichnung des Gottessohnes in seinem vorgeschichtlichen Sein (§. 206, c.); denn das Wort ist seinem Wesen nach etwas pneumatisches (6, 63). Es hat Leben in sich, wie der lebendige Gott (6, 57), aber dieses Leben ist an sich ein rein geistiges und darum unsichtbares. Soll daher der Logos in die Welt kommen d. h. geschichtlich auftreten (1, 9 und dazu §. 203, c.), um den in der irdisch materiellen Leiblichkeit lebenden Menschen (17, 2: *πᾶσα σάρξ*) das Heil im Verkehr mit ihnen zu vermitteln (§. 203, d.), so muß er in der Welt der Sichtbarkeit eine Stätte haben, wie einst Jehova in der Stiftshütte sich eine Stätte seiner Erscheinung gab (Vgl. §. 99, c.), und das ist geschehen, indem er in dem Menschen Jesus unter den Menschen wohnte (1, 14: *ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν*. Vgl. 2, 21). In ihm ist der Sohn Gottes erschienen (*ἐφανερώθη*: I. 3, 8. 5), sein wahres, an sich unsichtbares Leben ist kundbar geworden (I. 1, 2) und die Thatsache, daß der Vater den Sohn gesandt hat, ein Object sinnenfälliger Wahrnehmung (I. 4, 14: *τεθεάμεθα*). Damit ist das Wesen dessen, der von Anfang war, hörbar, sichtbar, beschaubar, betastbar geworden (I. 1, 1); denn die ihm eignende göttliche Herrlichkeit ist in den großen Gotteswundern, die Gott ihm zu thun gegeben (§. 205, d.), augenfällig geschaut

worden (1, 14: ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ)[1]). Da somit die Erscheinung des ewigen Gottessohnes (des Logos) auf Erden dazu beigetragen hat, seine Herrlichkeit kund zu machen, wie denn vielfach das irdische Leben Jesu als seine Verherrlichung bezeichnet wird (δοξάζεσθαι: 11, 4. 12, 23. 13, 31. 17, 10 und dazu §. 204, a. b.), so ist dieselbe allerdings nicht wie bei Paulus (§. 108, d. 144, c.) und im Hebräerbrief (§. 167, b.) unter den Gesichtspunkt der Erniedrigung gestellt (Vgl. Reuß II. S. 455. 456), aber es liegt in der Natur der Sache und wird auch von Johannes anerkannt (§. 205, d.), daß, abgesehen von den ihm verliehenen Zeichen seiner ihm ursprünglich eigenen δόξα, er dieselbe während seines in der Lebensform eines Menschensohnes (§. 204) sich bewegenden Erdenlebens entbehren mußte.

b) Die Art, wie es zu einem sinnenfälligen Schauen der Herrlichkeit des an sich unsichtbaren Logos (not. a.) gekommen ist, wird 1, 14 so beschrieben, daß der Logos Fleisch wurde und so unter uns Wohnung machte. Damit ist nun ausdrücklich gesagt, daß der Logos etwas anderes wurde als er früher war, als Logos war er ein Geisteswesen und er wurde ein Fleischeswesen d. h. ein Wesen, das die irdisch-materielle Natur in seiner Leiblichkeit an sich hat und eben darum Gegenstand sinnlicher Wahrnehmung sein kann[2]). Damit ist jeder Gedanke an eine doketische Leiblichkeit, die noch Baur, S. 364 in 6, 19. 7, 10. 15. 8, 59 finden will (Vgl. dagegen meinen johanneischen Lehrbegriff, S. 253. 254), ausgeschlossen. Der Evangelist redet durchaus unbefangen von seiner irdischen Heimath (1, 46. 47. 7, 41. 52. Vgl. 4, 44), von seiner Mutter und seinen Brüdern (2, 1. 12. 7, 3. 10. 19, 25. 26. Vgl. 1, 46. 6, 42); denn σάρξ ist eben nur, was vom Fleisch geboren ist (3, 6), und der Logos war σάρξ geworden[3]). Es ist nicht gesagt, daß der Logos im Fleisch

---

1) Das Wort θεᾶσθαι steht bei Johannes (wie auch sonst im N. T.) im Unterschiede von ὁρᾷν ausschließlich von sinnenfälliger Wahrnehmung. Vgl. 1, 32. 38. 4, 35. 6, 5. 11, 45.

2) Der eigenthümlich paulinische Begriff der σάρξ (§. 94) findet sich bei Johannes so wenig, wie irgendwo im urapostolischen Lehrtropus, so oft man denselben auch ohne weiteres in 3, 6 hineinträgt, wo nur die leibliche Geburt (Vgl. 1, 13), die das irdisch-materielle Sein bedingt, der geistlichen Wiedergeburt entgegengesetzt wird. Die ἐπιθυμία τῆς σαρκός ist die Fleischeslust im engeren Sinne (I. 2, 16), wie schon die Verbindung mit der Augenlust zeigt, und κατὰ τὴν σάρκα (8, 15) bezeichnet wie κατ' ὄψιν (7, 24) das Richten nach der äußeren sinnenfälligen Erscheinung. Vor Allem aber zeigt 6, 63, daß ἡ σάρξ lediglich die irdisch-materielle Leiblichkeit im Gegensatz zum Geistigen ist. Wenn nun πᾶσα σάρξ (כָּל־בָּשָׂר. Vgl. §. 29, d. Anmerk. 1) jeden Menschen bezeichnet, sofern er ein Fleischeswesen ist (17, 2), so kann das σὰρξ ἐγένετο (1, 14) nur bezeichnen, daß er ein Wesen wurde, dessen charakteristische Eigenthümlichkeit es ist, σάρξ an sich zu haben.

3) Da Johannes die synoptischen Evangelien kennt und voraussetzt, so war es wunderlich genug, ihm zuzumuthen, daß er erst Protest einlegen sollte, wenn Jesus

erschien (was allenfalls doketisch mißdeutet werden könnte); denn der fleischgewordene Logos war eben nicht mehr das reine Geisteswesen, welches der Name Logos bezeichnet, wie denn auch das Subject des geschichtlichen Lebens Jesu nie als der Logos bezeichnet und nirgends neben dem Logos in carne ein Logos extra carnem (Vgl. Beyschlag, S. 173) angenommen wird. Dagegen ist der Inhalt des specifischen Christenbekenntnisses, daß Jesus Christus im Fleische (ἐν σαρκί) aufgetreten sei (I. 4, 2. II, 7). Diese Aussage will nicht die Leiblichkeit Jesu als eine wahrhafte im Gegensatz zu einer doketischen hervorheben (Vgl. Lutterbeck, S. 277), sie will vielmehr constatiren, daß in der menschlichen Person Jesu, die eben darum Jesus Christus genannt wird (Vgl. §. 205, c. Anmerk. 3), der Christ oder der ewige Gottessohn im Fleische aufgetreten sei. Sie stellt sich damit entgegen der Irrlehre, welche den höheren Aeon Christus von dem Menschen Jesus schied und nur eine zeitweise Vereinigung mit demselben zugeben wollte (wie sie Hilgenfeld, S. 244 unserm Verfasser selbst unterschiebt), und hebt ihr gegenüber hervor, daß er (bei der Taufe) im Wasser und (bei dem Tode) im Blute gekommen sei (I. 5, 6), also bereits vor der Taufe und noch im Tode der fleischgewordene Gottessohn war. An dem Bekenntniß dieses Auftretens Jesu Christi im Fleisch hängt aber Alles; denn nur dadurch ist die Sendung des Sohnes und das ewige Wesen des Sohnes wahrnehmbar geworden (not. a.), und da in ihm sich der Vater offenbart, so hat die diese Fleischwerdung leugnende Irrlehre weder den Sohn noch den Vater (I. 2, 23 und dazu §. 205, c.).

c) Es ist nur eine andere Form der doketischen Mißdeutung der johanneischen Christologie, wenn Köstlin, S. 139 und Scholten, S. 94 in der Fleischwerdung (not. b.) nur die Umkleidung des Logos mit einem irdisch-materiellen, sterblichen Körper finden. Allerdings wird 2, 21 der Leib Christi als der Tempel betrachtet, in welchem das göttliche Wesen des Logos Wohnung gemacht hat, und 1, 14 wird dies ausdrücklich als eine Folge der Fleischwerdung bezeichnet (Vgl. not. a.). Allein es beruht auf einem Mißverständniß des Gedankenganges im Prolog, wenn man in dieser Stelle die Thatsache der Menschwerdung als solche bezeichnet findet. Schon 1, 9 geht die Rede auf die geschichtliche Erscheinung des Logos in dem Menschen Jesus über und das Object des Erkennens, Aufnehmens und Glaubens in v. 10—12 kann nur der in der Welt aufgetretene, also bereits fleischgewordene Logos oder die menschliche Person Jesu sein (Vgl. v. 10: ἐν τῷ κόσμῳ ἦν). Nicht um den Hergang der Menschwerdung zu beschreiben, sondern um diejenige Seite an derselben hervorzuheben, wonach der Logos Object der sinnlichen Wahrnehmung wurde (not. b.) und darum erkannt und im Glauben angenommen werden konnte,

---

im Munde der Leute der Sohn Josephs aus Nazareth hieß, um nicht zum Zeugen gegen die wunderbare Geburt in Bethlehem zu werden. Für seine Fleischwerdung macht die Frage, ob er natürlich oder übernatürlich erzeugt war, keinen Unterschied, da diese von der fleischlichen Geburt abhing.

wird seine Fleischwerdung erwähnt (1, 14). Allein auch der Begriff der Fleischwerdung an sich selbst führt über die Umkleidung mit einem sterblichen Leibe hinaus. Der Leib besteht allerdings aus dem irdisch-materiellen Stoffe der σάρξ, aber dieses Fleisch ist beim lebendigen Menschen stets als beseeltes gedacht (Vgl. §. 29, d. Anmerk. 1. 93, b.); denn die Seele ist überall im N. T. die Trägerin des leiblichen Lebens [4]). Nun ist aber die das Fleisch beseelende Seele überall im urapostolischen Lehrtropus (§. 60, c. 73, b. 176, c. 178, d. 189, d.) nicht nur Subject des niederen Begehrens (10, 24), sondern auch des höheren Wohlseins im geistlichen Sinne (III, 2) und als Trägerin des höheren geistigen Lebens im Menschen Object des Bewahrens und Verlierens im Sinne von §. 29, d. (12, 25) [5]). In diesem Sinne wird von der ψυχή Jesu 12, 27 eine Erschütterung ausgesagt, die 13, 21. 11, 33 ausdrücklich seinem Geistesleben zugeschrieben wird, und da dieselbe eine echt menschliche ist (§. 204, d.), so kann damit nicht das πνεῦμα des Logos (Vgl. Köstlin, S. 141. Scholten, S. 113) gemeint sein, sondern nur das menschliche Geistesleben, wie es der fleischgewordene in sich tragen muß, so gewiß als er eine menschliche Seele hat in dem eben dargelegten Sinne. Endlich wird der Tod 19, 30 als ein Hingeben dieses πνεῦμα bezeichnet, sofern dasselbe mit der Seele sich im Tode vom Leibe scheidet.

d) Auch bei Johannes bezeugt der Täufer, daß er den Geist auf Jesum herabkommen sah (1, 32. 33. Vgl. 21, a. 42, d.), und Jesus selbst scheint auf diese Geistesweihe in der Taufe zurückzuweisen (10, 36: ἡγίασεν). Weder ist dieser Geist der Logos, der sich bei der Taufe mit dem Menschen Jesus vereinigt (Vgl. Hilgenfeld, S. 254. 255), noch ist jenes Herabkommen des Geistes als eine bloße Vision des Täufers vorgestellt (Vgl. Baur, S. 366. 367), die ihm andeuten soll, daß Jesu von Anfang an der Geist einwohnt (Neander, S. 887. Meßner, S. 336), oder daß er es ist, der den Geist mittheilen soll,

---

[4]) Das Fleisch als bloß materieller Stoff im entseelten Leichnam wird Apoc. 17, 16. 19, 18. 21 (Vgl. Jac. 5, 3) ausdrücklich durch den Plural σάρκες bezeichnet. Daß aber auch bei Johannes die Seele die Trägerin des leiblichen Lebens im Fleische ist, zeigt die stehende Formel, wonach Jesus, wenn er sein Fleisch in den Tod hingiebt (6, 51), seine Seele ablegt (10, 11. 15. 17. 18. 13, 37. 38. 15, 13. I. 3, 16: ψυχὴν τιθέναι. Vgl. 12, 25). Dies ist sie aber, sofern die Seele ihren Sitz im Blute hat (§. 29, d. Anmerk. 1), das nur in Folge eines gewaltsamen Todes von der σάρξ getrennt werden kann, weshalb 6, 53—56 in Folge des v. 51 erwähnten Todes von σάρξ und αἷμα gesondert die Rede ist (Vgl. 19, 34). Wie das Fleisch (3, 6), so kann auch das Blut (1, 13) als Princip der Lebensfortpflanzung gedacht werden. Als beseeltes Fleisch ist dasselbe der Sitz des sinnlichen Trieblebens (1, 13: θέλημα. I. 2, 16: ἐπιθυμία σαρκός).

[5]) Das Herz, als leibliches Organ gedacht, in welchem der Mittelpunkt des Blutumlaufs und darum der eigentliche Sitz der Seele (§. 30, b.), ist darum wie überall im N. T. auch hier der Sitz aller geistigen Functionen, nicht nur der Gefühle (14, 1. 27. 16, 6. 22), sondern auch der Entschließungen (13, 2), der Verständnißfähigkeit (12, 40) und des Selbstbewußtseins (I. 3, 19—21).

(Köstlin, S. 144). Denn abgesehen davon, daß ja das Zeichen nicht etwas dem Bezeichneten durchaus fremdartiges oder entgegengesetztes bezeichnen kann, bezeichnet der Täufer Jesum wirklich als einen, der den Geist empfangen hat, nur ohne Maaß (3, 34). Wenn er es nun auf diese Geistesmittheilung zurückführt, daß der Gottgesandte die Worte Gottes redet, so scheint das allerdings einen Widerspruch zu involviren mit dem Selbstzeugniß Jesu, wonach derselbe seine höhere Erkenntniß aus seinem vorgeschichtlichen Sein beim Vater mitgebracht hat (§. 203, a.), und mit der darauf gebauten Lehre von dem fleischgewordenen Logos, der in der Person Jesu erschienen ist, sofern hier die berufsmäßige Wirksamkeit Jesu nicht auf sein höheres Wesen, sondern auf eine Geistesausrüstung zurückgeführt wird, die von der prophetischen nur graduell verschieden ist. Da aber dicht daneben dem Täufer auch die Anschauung in den Mund gelegt wird, wonach der von oben gekommene dort gehört und gesehen hat, was er bezeugt (3, 31. 32), so können wenigstens für das Bewußtsein des Evangelisten beide Vorstellungen nicht im Widerspruche gestanden haben. In der That ist nicht zu übersehen, daß er die 3, 34 erwähnte Geistesmittheilung nach seiner Fassung des Wortes 1, 32. 33 dahin erläutert, daß der Geist auf Jesum herabkommt, nicht um sich mit ihm zu vereinigen, sondern um auf ihn hingerichtet zu bleiben (*μένον ἐπ' αὐτόν*) d. h. um ihm fortan die beständige Wunderhülfe Gottes (§. 204, b.) und die stete Erkenntniß dessen, was er nach dem Willen Gottes zu thun und zu reden hat (§. 204, c.), zu vermitteln. In diesem Sinne enthält der Ausspruch Jesu 1, 52 nur eine andere Vorstellungsform für die in der Taufe ihm garantirte stetige Ausrüstung und Befähigung zur Ausübung seiner messianischen Berufswirksamkeit, deren der fleischgewordene Logos des Evangelisten ebenso bedurfte, wie der gottgesandte Menschensohn der Christusreden. Allerdings entspricht es weder der in dem Selbstzeugniß Jesu so stark hervortretenden unmittelbaren Einheit des Sohnes mit dem Vater (§. 202), das Verhältniß beider erst durch den Geist vermittelt zu denken, noch konnte der Apostel bei seiner Tendenz, in dem geschichtlichen Leben des Gottessohnes die Zeichen seiner ursprünglichen Logosherrlichkeit aufzuweisen (§. 205, d.), ein Interesse daran haben, die Spuren des echt-menschlichen Lebens in dem Fleischgewordenen, welches ihn solcher stetigen Geisteswirkung bedürftig machte, weiter zu verfolgen. Daher sind diese auf treuer Erinnerung an die Worte des Täufers (§. 198, d.) sich gründenden oder traditionell überkommenen Lehrelemente bei ihm in einer Isolirtheit stehen geblieben, die sie fast wie einen Widerspruch mit den ihm geläufigen Vorstellungen erscheinen läßt, während sie doch, obwohl nicht ausdrücklich mit ihnen vermittelt, für sein Bewußtsein einen solchen Widerspruch nicht involviren (§. 199, a.).

Drittes Capitel.

Das Heil in Christo.

§. 208. Das ewige Leben und die Gotteserkenntniß.

Als der Messias bringt Jesus das höchste Heilsgut, welches Johannes als das ewige Leben bezeichnet und am liebsten schon gegenwärtig denkt. a) Das ewige Leben besteht aber in der lebendigen anschauenden Gotteserkenntniß, wie sie Christus von Ewigkeit her gehabt hat. b) Diese Erkenntniß Gottes ist die volle, das gesammte Leben bestimmende Wahrheitserkenntniß, wie sie durch Christi Erscheinung auf Erden vermittelt ist. c) Der Inhalt der neuen, in der Sendung des Sohnes gegebenen Gottesoffenbarung faßt sich aber dahin zusammen, daß Gott Liebe ist. d)

a) Auch bei Johannes beginnt Jesus mit der Verkündigung, daß das Gottesreich nahe sei und es darum nur darauf ankomme, die Bedingung zu erfüllen, unter welcher man allein an ihm Antheil haben kann (3, 3. 5. Vgl. §. 14). Wenn später der Begriff des Gottesreiches als des von Christo gebrachten Heilsgutes völlig zurücktritt,[1]) und dafür stets der Begriff des Lebens oder des ewigen Lebens eintritt,[2]) so bezeichnet dieser schon in der ältesten Ueberlieferung der Reden Jesu das im Reiche Gottes dem Einzelnen bereitete Heil (§. 37, c.) und es entspricht lediglich der auf das subjective Christenleben gerichteten Tendenz der johanneischen Schriften (20, 31. I. 1, 3. 4), wenn in den Christusreden wie in den Briefen das messianische Heil ausschließlich von der Seite, nach welcher es sich am Einzelnen verwirklicht, hervorgehoben wird. Was die urapostolische Predigt als den Anbruch der messianischen Zeit (§. 45, a.) und die begonnene Vollendung der Theokratie (§. 50, a.), was Jacobus als die Einpflanzung des vollkommenen Gesetzes (§. 69, c.), was Paulus als die Erfüllung der Zeit und den Eintritt der erlösenden, rechtfertigenden und heiligenden Gnade Gottes (§. 104), was der Hebräerbrief als die Stiftung des neuen Bundes (§. 162, a.) verkündete, um das mit Christo gekommene messianische Heil zu charakterisiren, das erscheint bei Johannes als die Mittheilung des ewigen Lebens.

---

[1]) Nur 18, 36 redet Jesus von seinem Reiche, das nicht weltlicher Art sei; aber hier ist nicht an das messianische Reich gedacht, sondern nur eine Verständigung des Heiden darüber beabsichtigt, in welchem Sinne sich Jesus einen König nennen könne in einem geistigen Reich, das alle Wahrheitsfreunde umfaßt.

[2]) Bei Johannes wird ζωή im absoluten Sinne und ζωὴ αἰώνιος stets promiscue gebraucht (3, 36. 5, 39. 40. 6, 53. 54. I. 1, 2. 3, 14. 15. 5, 11—13) wie §. 37, c. (Vgl. bei Paulus §. 123, c.).

Denn wie in der synoptischen Verkündigung Jesu das Gottesreich nicht bloß ein zukünftiges, sondern bereits ein gegenwärtiges ist (§. 15, a. 16, a. 17, c.), so ist auch bei Johannes das ewige Leben, welches der Messias zu bringen gekommen ist, nicht blos ein jenseitiges und zukünftiges, sondern bereits ein gegenwärtiges und diesseitiges. Der Gläubige hat das ewige Leben (3, 36. 5, 24. 6, 47. 54. 20, 31. I. 5, 12. 13), er ist bereits aus dem Tode zum Leben hinübergegangen (5, 24. I. 3, 14). Der leibliche Tod kann dieses Leben nicht aufheben in seiner Fortdauer (11, 25.), er ist für dasselbe so gut wie nicht vorhanden (6, 50. 51. 58. 8, 51. 52. 11, 26), die Auferstehung ist nicht mehr die Bedingung, sondern die Folge desselben (6, 40. 54). Wir haben diesen Idealismus, welcher in der Gegenwart bereits das Ideal verwirklicht schaut, in mannigfachen Formen als einen Charakterzug der apostolischen Lehrweise kennen gelernt (§. 61, b. 123, b. 146, b. 165, d. 195, c.), es liegt aber in der Eigenthümlichkeit der johanneischen Theologie (§. 199, c.), daß er hier stärker als irgendwo hervortritt.

b) Wie in jedem der apostolischen Lehrtropen das messianische Heil von verschiedener Seite her aufgefaßt wird (not. a.), je nachdem verschiedene Individualitäten die Befriedigung ihrer tiefsten Bedürfnisse in Christo gefunden hatten, so kann auch Johannes das höchste Heil, das den Gläubigen in und mit dem ewigen Leben gegeben war, nur in Gemäßheit seiner geistigen Individualität erfaßt haben. Hatte er in der anschauenden Erkenntniß Christi und der in ihm gegebenen Gottesoffenbarung die höchste Seligkeit gefunden (§. 199, b.), so mußte er auch in ihr das ewige Leben sehen, das der Messias zu bringen gekommen war. Das ist das ewige Leben, daß man den einigen wahren Gott in seinem Gesandten Jesus Christus erkennt (17, 3), sagt er an einer Stelle, wo es darauf ankam, durch eine bündige Erklärung über das Wesen des ewigen Lebens zu zeigen, wie die Mittheilung desselben (v. 2) zur Verherrlichung Gottes (v. 1) gereichen muß. Dieses höchste Heilsgut war der Welt bis dahin nicht nur noch nicht mitgetheilt, es war ihr noch gar nicht einmal als solches kund geworden. Erst in Christo ist das Leben kund geworden (I. 1, 2: *ἡ ζωὴ ἐφανερώθη*) und von den Augenzeugen seines Erdenwandels als ein ewiges erkannt worden, das uranfänglich beim Vater war, so daß sie nun zeugen können von dem ewigen Leben, das im Logos war (Ev. 1, 4). Denn Jesus selbst hatte das höchste Gut, das er allein zu eigen besaß, das Schauen Gottes, das Niemand erlangen kann ohne ihn (1, 18. 6, 46. Vgl. 14, 9), zurückgeführt auf sein ewiges Sein beim Vater (§. 203, a.). In dieser anschauenden Gotteserkenntniß bestand das ewige Leben, das ihm der lebendige Vater (6, 57), der sich natürlich in den Tiefen seines Selbstbewußtseins zunächst allein selber schaut, gegeben hat, in sich selbst zu haben (5, 26 und dazu §. 206, a.). Daß in diesem Schauen Gottes die höchste Seligkeit des ewigen Lebens im Jenseits liege, ist eine auch sonst im N. T. geläufige Vorstellung (§. 37, c. 139, b. 176, d. 183, c.). Dieses Schauen Gottes hat aber für den Gläubigen nach

Johannes schon auf Erden begonnen (14, 9), weil das ewige Leben schon ein gegenwärtiges und diesseitiges ist (not. a.). Die wahre Erkenntniß, welche das ewige Leben in sich schließt, setzt überall ein solches Schauen voraus (14, 7. 17. I. 3, 6). Das Schauen ist nicht erst eine höhere Stufe des Erkennens (Frommann, S. 223), Johannes kennt nach §. 199, b. nur ein intuitives Erkennen, welches ein geistiges Schauen ist, und er kann dies nach §. 199, d. nicht anders denken, als das ganze Leben bestimmend. Ein vorgebliches Erkennen, welches das Leben nicht bestimmt, ist eine Lüge (I. 2, 4), ist in Wahrheit gar nicht vorhanden (I. 3, 6. 4, 8. III, 11); denn an seiner lebensbestimmenden Macht erkennt man das wahre Erkennen (I. 2, 3). Dieses anschauende, lebendigwirksame Erkennen ist dem Apostel das höchste Heilsgut, das ewige Leben. Es ist kein theoretisches Wissen, sondern ein lebensvolles d. h. wirkungskräftiges Erfülltsein von dem höchsten Erkenntnißobject, das nur Gott (oder Christus als seine höchste Offenbarung) sein kann (I. 2, 13. Vgl. 17, 3); weshalb man das Erlangthaben des ewigen Lebens an seiner Wirkung im sittlichen Leben erkennen kann und muß (I. 3, 14).

c) Der Inhalt der Erkenntniß, in welcher das ewige Leben besteht (not. b.), wird auch in abstracterer Weise als die Wahrheit bezeichnet (8, 32. I. 2, 21) und demnach die Wahrheitserkenntniß als das Charakteristicum der Christen (II, 1. Vgl. §. 150, a. 173, d.). Allein damit ist keineswegs die Summe dessen, was wahr ist, gemeint, sondern die Uebereinstimmung des erkannten Wesens Gottes mit diesem Wesen selbst hervorgehoben (Vgl. §. 87, c. Anmerk. 2), also die Offenbarung des ἀληθινός gemeint (I. 5, 20).[a]) Wenn der in Jesu fleischgewordene Logos selbst voll Wahrheit war (1, 14) und darum der Welt die Wahrheit vermitteln konnte (v. 17), so wird dies v. 18 ausdrücklich dadurch erklärt, daß er, der als der eingeborene Sohn in der höchsten Liebesgemeinschaft mit dem Vater steht (§. 205, c.), allein auch sein bis dahin von Keinem geschautes Wesen der Welt deuten konnte. Wie aber die wahre Gotteserkenntniß eine das Leben bestimmende Macht ist (not. b.), so hat auch die wirklich erkannte Wahrheit die Macht, von der Knechtschaft der Sünde freizumachen (8, 32. Vgl. v. 34. 36) und ein gottgeweihtes Leben zu bewirken (17, 17). Daher erkennt man das innere Bestimmtsein durch die (in die Erkenntniß aufgenommene) Wahrheit, das ἐκ τῆς ἀληθείας εἶναι, nicht bloß an der Negation aller Lüge (I. 2, 21), sondern auch an dem Gehorsam gegen Gott und Christum (I. 2, 4. 3, 19. Vgl. 18, 37), an dem Wandeln in der Wahrheit (III, 4) oder dem Thun der

[a]) Häufig steht ἀλήθεια von dem, was mit dem Wesen der Sache vollkommen übereinstimmt (ἡγιασμένοι ἐν ἀληθείᾳ: 17, 19; ἀγαπᾶν ἐν ἀληθείᾳ: I, 3, 18. II, 1. III, 1; προςκυνεῖν ἐν ἀληθείᾳ: 4, 23. 24. Vgl. II, 4. III, 3) und was sonst durch das Adjectiv ἀληθινός bezeichnet wird (1, 9. 4, 23. 37. 6, 32. 7, 28. 15, 1. 17, 3. 19, 35. I. 2, 8. Vgl. Apoc. 3, 7. 6, 10). Vgl. 6, 55: ἀληθὴς βρῶσις.

Wahrheit[4]) (3, 21. I. 1, 6). Sofern nun diese Wahrheit durch Jesum Christum, der selbst die Wahrheit d. h. die volle, mit Gottes Wesen ganz übereinstimmende Gottesoffenbarung ist (14, 6), sich vermittelt (1, 17), muß die Erkenntniß Gottes immer zugleich eine Erkenntniß Christi sein (17, 3 und dazu not. b.) und zwar als des uranfänglichen (I. 2, 13), aber von Gott gesandten (17, 23), so daß die Erkenntniß seiner Sendung 17, 25 den Gegensatz zum Nichterkennen Gottes bilden kann.

d) Die neue Gottesoffenbarung, welche in der Sendung des Sohnes der Welt gegeben ist (not. c.), besteht nicht etwa in einer neuen Offenbarung über das transcendente Wesen Gottes (Vgl. Scholten, S. 77), sie lehrt nicht erkennen, daß er das Leben ist, wie Frommann, S. 91. Köstlin, S. 75. Reuß II, S. 434 aus I. 5, 20 schlossen, welche Stelle nach §. 206, a. gar nicht auf Gott geht, oder daß er Licht sei, wie dieselben nach I. 1, 5 annahmen (Vgl. darüber §. 209, a.), daß er Geist sei (Vgl. Frommann, S. 101. Köstlin, S. 77 nach 4, 24)[5]) oder daß er als geistiges und unsichtbares Wesen doch als absolute Thätigkeit zu denken sei (Baur, S. 354—356. 403 nach 5, 17). Was in der Sendung des eingeborenen Sohnes, in welchem Gott den höchsten Gegenstand seiner Liebe um des Heils der Menschen willen dahingegeben (§. 205, c.), offenbar geworden, wird I. 4, 9. 10 ausdrücklich als die Liebe Gottes bezeichnet (Vgl. Ev. 3, 16. 17), die darum auch I. 4, 16 als Gegenstand der christlichen Erkenntniß genannt wird (17, 23). Die Erkenntniß dieser neuen Gottesoffenbarung ist, nachdem sie einmal eingetreten, so sehr der Maßstab für alle Gotteserkenntniß, daß Jesus denen, die ihn nicht als den vom Vater gesandten eingebornen Sohn erkennen wollen, geradezu die Gotteserkenntniß abspricht (7, 28. 8, 19. 55. 15, 21. 16, 3). Den ganzen Inhalt dieser neuen Gottesoffenbarung faßt der Apostel zusammen in den Satz: Gott ist Liebe (I. 4, 8. 16), und die Erkenntniß des im Lieben sich offenbarenden Wesens Gottes erweist sich auch hier als eine lebendig wirksame (not. b. c.), sofern sie mit Nothwendigkeit in uns Liebe erzeugt (I. 4, 11. 19). Daß die Sendung des Sohnes, welche die messianische Zeit herbeiführt (§. 201, b.), die vollendete Liebesoffenbarung Gottes involvirt, ist auch der ältesten Ueberlieferung der Reden Jesu nicht fremd, nur liegt es dort mehr implicite in der Verkündigung Gottes als des Vaters der Reichsge-

[4]) Die Wahrheit ist also auch hier ein sittliches Princip wie bei Paulus (§. 87, c.), aber nicht sofern ihr Inhalt der offenbar gewordene göttliche Wille ist, wie dort, sondern sofern die wahre Gotteserkenntniß nothwendig bestimmend für das (sittliche) Leben ist. Daneben steht ἀλήθεια von der subjectiven Wahrhaftigkeit (8, 44. I. 1, 8. Vgl. ἀληθής: 8, 26. 3, 33. — 5, 31. 32. 7, 18. 8, 13—17. 19, 35. 21, 24. III, 12).

[5]) In dieser Stelle beruft sich Jesus auf eine den Juden und Samaritanern gemeinsame Gotteserkenntniß, wie selbst Reuß, II, S. 433 anerkennt, die sich aber wie alle wahre Gotteserkenntniß (not. b.) dadurch wirksam erweisen soll, daß man den als geistiges Wesen erkannten auch in geistiger Weise anbetet (4, 23. 24).

nossen (§. 23), während es hier in directerer Weise ausgesprochen wird. Aber auch dort ist es die Liebesoffenbarung des Vaters, welche seine Kinder antreibt, ihm im Lieben ähnlich zu werden (§. 28, a. c.). Ebenso wird bei Petrus die begonnene Erfüllung der messianischen Verheißung als eine Gabe göttlicher Huld betrachtet (§. 53), bei Paulus ist die den Menschen zugewandte Liebe Gottes Grund und Folge der neuen Gnadenanstalt (§. 104, b.)[6]) und im Hebräerbriefe wird durch die Stiftung des neuen Bundes die Huld und Gnade Gottes seinem Volke wieder zugewandt (§. 173, a.). Aber am klarsten und tiefsten hat doch der Apostel der Liebe (§. 199, d.) die vollendete Offenbarung Gottes in Christo als seine Liebesoffenbarung erschaut.[7])

§. 209. Christus das Licht und Leben der Welt.

Als der, welcher die wahre Gotteserkenntniß bringt, ist Christus das Licht der Welt. a) Um durch diese Erkenntniß der Welt das Leben zu vermitteln ist er gesandt und nennt sich darum das Brod des Lebens. b) Er ist der Lebensspender mittelst seiner vorbildlichen Selbstdarstellung in seinem Leben und Wirken. c) Er theilt aber auch das Leben mit durch sein lebenschaffendes Wort, dessen Inhalt die wirkungskräftige Gottesoffenbarung ist. d)

a) Schon in der ältesten Ueberlieferung stellt sich Jesus dar als den Vermittler der wahren Gotteserkenntniß, der darum den Menschen (in geistigem Sinne) das Licht bringt (§. 23, a.). Diese Seite der Wirksamkeit Jesu wird nun besonders bei Johannes hervorgekehrt, der in der durch ihn vermittelten Gotteserkenntniß das höchste Heilsgut gefunden hat (§. 208). Wie die Sonne, welche der Welt im physischen Sinne das Licht bringt, ihr Licht heißt (11, 9), so nennt sich Jesus das Licht d. h. den Lichtspender für die Welt im geistigen

---

[6]) Es ist nicht richtig, wenn Baur sagt, der johanneische Lehrbegriff unterscheide sich dadurch von dem paulinischen, daß dort die Liebe Gottes der höchste Begriff sei, während ihr hier noch immer die Gerechtigkeit gegenübersteht (S. 400). Die neue Liebesoffenbarung Gottes hebt die ATliche Gerechtigkeitsoffenbarung nicht auf, wie das Christenthum überhaupt keinen Gegensatz zu dem ATlichen Judenthum bildet (§. 199, a.). Auch hier ist Gott δίκαιος, sofern er alle Zeit das Rechte thut (I. 2, 29) und seiner Verheißung treu (Vgl. Röm. 3, 4 und dazu §. 88, a.) dem bußfertigen Sünder seine Sünden vergiebt (I. 1, 9), und 17, 25 wird seine richterliche Gerechtigkeit angerufen, sofern dieselbe den Gläubigen ein anderes Ziel gewährleistet, als der ungläubigen Welt (5, 30. 7, 24. 8, 50).

[7]) Blicken wir von hieraus zurück auf den Satz, daß niemand den Vater geschaut hat ohne durch Christum (not. b.), so erhellt auch aus diesem Inhalt der vollendeten Gottesoffenbarung evident, daß derselbe nicht aus einer metaphysischen Speculation über die Unerkennbarkeit Gottes (Vgl. Reuß II, S. 430. 431) geflossen, sondern die nothwendige Folge davon ist, daß erst in der messianischen Zeit und also durch den Messias das höchste Heilsgut gegeben ist, als welches der Apostel jenes Schauen der Liebesoffenbarung Gottes erkannt hat.

Sinne (8, 12. 9, 5. 12, 35. 36. 46. Vgl. Matth. 5, 14). Wer zu diesem Lichtspender in Beziehung tritt (*ἔρχεται πρὸς τὸ φῶς*), dessen wahres Wesen wird dadurch aufgedeckt (3, 19—21); wer ihm folgt, der wandelt nicht in der Finsterniß, weil er ein Licht hat, das ihm den Weg zeigt (8, 12. Vgl. I. 1, 6), während man im Finstern gar nicht sieht, wohin man auf seinem Irrwege kommt (12, 35. Vgl. I. 2, 11), er ist ein Kind des Lichts (12, 36) d. h. ein Erleuchteter (Vgl. Luc. 16, 8. Eph. 5, 8). Auf Grund dieses Selbstzeugnisses bezeichnet der Apostel den fleischgewordenen Logos als das wahrhaftige Licht, das in die Welt gekommen (1, 9) und nun, von der Finsterniß nicht überwältigt (1, 5), vielmehr dieselbe immermehr überwältigend (I. 2, 8), in der Welt scheint. Die Folge davon ist, daß Gott, der bisher in undurchdringliches Dunkel gehüllt war, so daß er von Niemanden gesehen werden konnte, nun im Lichte ist (I. 1, 7), ja selbst Licht d. h. durch und durch erkennbar geworden und zwar so, daß nichts Dunkles, Unerkennbares mehr in ihm zurückbleibt (I. 1, 5).[1]) Sofern aber alle Erkenntniß nothwendig das ganze Leben bestimmt (§. 208, b.), muß das Erleuchtetsein (*ἐν τῷ φωτὶ εἶναι* oder *περιπατεῖν*. Vgl. I. 1, 7) des Menschen an seinem sittlichen Wandel erkannt werden (I. 2, 9—11).

b) Wie der Logos nur, weil das Leben der wahren Gotteserkenntniß in ihm war (§. 208, b.), das Licht der Menschen sein konnte (1, 4: *ἡ ζωή*, scil. *ἡ ἐν αὐτῷ ἦν, ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων*), so nennt sich Jesus das Licht der Welt, weil jeder, der ihm nachfolgt (not. a.), das Licht des Lebens (8, 12) d. h. das zum Leben gehörige Licht oder die Gottesoffenbarung hat, ohne welche es keine wahre Gotteserkenntniß und darum kein wahres Leben giebt. Gott hat uns das ewige Leben gegeben in seinem Sohne, als dem Organ der vollendeten Gottesoffenbarung (I. 5, 11. Vgl. §. 202, d.); wer diesen hat, der hat (I. 5, 11) in ihm (Ev. 3, 15, lies: *ἐν αὐτῷ*) oder in seinem Namen (20, 31) d. h. sofern man ihn als den erkennt, als welchen ihn sein Name bezeichnet, das ewige Leben. Denn wer den Sohn erkennt als den gottgesandten, der die Offenbarung des Vaters

[1]) Die Beziehung dieses Satzes auf die Heiligkeit Gottes (Vgl. noch Meßner, S. 346), nach welcher man hier eine Erklärung über das Wesen Gottes gefunden hat (§. 208, d.), ist unmöglich, da die Heiligkeit Gottes bereits im A. T. offenbart ist und nicht der specifische Inhalt der apostolischen *ἀγγελία* sein kann, sie hat in der biblischen Symbolsprache keinen Halt (Vgl. meinen johanneischen Lehrbegriff, S. 42—45) und setzt den Parallelsatz zu einer nichtssagenden, ja sofern derselbe dann das Vorhandensein von etwas Unheiligem in Gott erst noch negiren will, fast blasphemischen Tautologie herab. Dagegen haben wir hier eine natürliche Wendung der schon im A. T. (Vgl. Jesaj. 49, 6 und dazu Act. 13, 47. Luc. 2, 32) und bei Paulus (§. 143, a. d.) geläufigen Symbolik, auf der die im Texte erläuterte Bilderrede ruht. Zunächst ist das Licht Erleuchtungsmittel (auf physischem Gebiete) und darum Bild des Offenbarungsorgans (auf geistigem Gebiete); aber es ist zugleich dasjenige, was gesehen wird und also Bild der erkennbar gewordenen Wahrheit (Vgl. Eph. 5, 13: *πᾶν τὸ φανερούμενον φῶς ἐστίν*).

ist (§. 208, d.), der erkennt und hat im Sohne den Vater (I. 2, 23. II, 9), der nur in ihm geschaut und als das höchste Erkenntnißgut (Vgl. 14, 21. 16, 15) besessen werden kann. Da der Vater den Sohn gesandt hat, damit er uns das Leben der wahren Gotteserkenntniß mittheile (17, 2. 6, 39. 40. 10, 10. Vgl. I. 4, 9), so nennt sich Jesus das Leben d. h. den Lebensspender (11, 25. Vgl. I. 5, 20) und der Apostel nennt den Logos ὁ λόγος τῆς ζωῆς, sofern er der zum Leben nothwendige Offenbarungsmittler ist (I. 1, 1. Vgl. §. 206, c.). Da nun das einfachste Nahrungsmittel, welches das physische Leben erhält, das Brod ist, so nennt sich Jesus das zum Leben nothwendige Brod (6, 35. 48: ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς) oder das Brod, welches der Welt das Leben giebt (6, 33. 50. 58). Auch nach der ältesten Ueberlieferung bietet Jesus durch seine Erscheinung der Welt Sättigung und Erquickung dar (§. 24, b. Vgl. §. 63, c.), und wenn dieselbe dort in der durch die Heilsverkündigung Jesu gewirkten sittlichen Erneuerung gefunden wird, so darf nicht übersehen werden, daß auch hier die durch Christum vermittelte wahre Gotteserkenntniß immer unmittelbar das ganze Leben bestimmt und erneuert (§. 208, b. c.).

c) Auf welche Weise Jesus der Welt das Leben mittheilt (not. b.), sagt er selbst, wenn er 14, 6 (ἐγώ εἰμι ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωή) andeutet, daß er das Leben der Welt ist, sofern er die Wahrheit d. h. die vollkommene Offenbarung Gottes ist (§. 208, c.). Es liegt begründet in dem Einssein des Sohnes mit dem Vater, daß wer ihn siehet, den Vater sieht (14, 7. 9. 8, 19. Vgl. §. 202, d.). Auf diese Weise ist der Welt das Schauen Gottes ermöglicht, welches der Sohn selbst einst beim Vater gehabt hat, und welches das ewige Leben, die höchste Seligkeit in sich schließt (§. 208, b.). War Gott schon im A. T. offenbart als der Gerechte (17, 25. I. 1, 9. 2, 29. Vgl. §. 208, d. Anmerk. 6) und als der Heilige (17, 11),[1]) so sind doch diese göttlichen Wesensbestimmtheiten erst anschaubar geworden in Christo, dem Gerechten (I. 2, 1. 3, 7. Vgl. 16, 10) und Heiligen (I. 2, 20), der rein von aller Sünde war (I. 3, 3. 5: ἁγνός. Vgl. 8, 46). Ist in der Thatsache der Sendung des Sohnes schon die Liebe Gottes offenbar geworden (§. 208, d.), so erkennt man das höchste göttliche Lieben doch erst unmittelbar in dem Lieben Christi selbst (I. 3, 16. Vgl. 15, 9. 13). Alle die großen Wunderwerke, die Gott in ihm thut (§. 202, b.), mag man sie nun mit der älteren Ueberlieferung als leibliche Segnungen (§. 15, a.) oder mit der johanneischen als Sinnbilder der höchsten geistigen Segnungen (§. 202, a.) fassen, sind ja Offenbarungen der göttlichen Liebe, die in der messianischen Zeit sich durch die Fülle ihrer Heilsspendung offenbart (§. 23, d.). So ist Jesus in seiner gesammten Selbstdarstellung der Vermittler der vollen Gotteserkenntniß, und wie diese nur das ewige Leben mit sich

[1]) Auch hier tritt der ATliche Begriff der Heiligkeit Gottes (§. 51, d. 185, a.) deutlich hervor, sofern auf sie die Forderung gegründet wird, daß der selbst von aller creatürlichen Unreinheit abgesonderte Vater die Jünger bewahre, damit sie nicht von der Welt, in der sie zurückbleiben, verführt und dadurch befleckt werden.

bringt, wenn sie eine den ganzen Wandel bestimmende ist (§. 208, b.), so muß diese Selbstdarstellung Jesu auch vorbildlich und für die Seinigen normgebend sein (I. 2, 6. 3, 3), wie sie es auch in den synoptischen Reden Jesu ist (§. 24, d.). Insbesondere ist es wie dort seine demüthig dienende (13, 14. 15) und sich selbst aufopfernde Liebe (13, 34. 15, 12. Vgl. I. 3, 16), welche dies Vorbild abgiebt.

d) Der vom Vater gesandte Sohn ist nicht ein unlebendiges Offenbarungsorgan, nicht ein Lebensmittel, wie das (physische) Brod, das wohl Leben wirken kann, aber nicht selbst Leben in sich hat, er ist das lebendige Brod (6, 51), sofern der lebendige Vater ihm mit Rücksicht auf seine Sendung gegeben hat, Leben in sich selbst zu haben (6, 57. 5, 26. Vgl. §. 202, c.). Er besaß selbst das Leben der Gotteserkenntniß, das er durch seine Selbstdarstellung (not. c.) vermitteln sollte, und darum konnte er den Namen Gottes kund machen (17, 6. 26) und so die Wahrheit bezeugen (18, 37. 8, 40. Vgl. §. 208, c.). Er brauchte nur mitzutheilen, was er beim Vater gesehen hatte (8, 38 und dazu §. 203, a.), die himmlischen Dinge, welche der vom Himmel gekommene allein kannte (3, 12. 13), so verherrlichte er den Vater, indem er sein herrliches Wesen den Menschen bekannt machte (12, 28. 13, 31. 17, 4. Vgl. 14, 13. 15, 8). Von dieser Seite angesehen, ist das Offenbarungsmittel, das der Welt das Leben der wahren Gotteserkenntniß verschafft, sein Wort, welches er daher als das lebendige Wasser (4, 10. 14. 7, 37. 38 Vgl. §. 183, b.), als die unvergängliche Speise bezeichnet (6, 27). Wie er selbst das zum Leben nothwendige Wort ist (I. 1, 1 und dazu not. b.), so sind seine Worte Worte des ewigen Lebens (6, 68); wie er selbst der Urheber des Lebens ist (11, 25. 14, 6), so sind seine Worte ζωή (6, 63) und die ihm aufgetragene Verkündigung ζωὴ αἰώνιος (12, 49. 50). Der Inhalt seines Wortes ist freilich bei Johannes hauptsächlich wieder er selbst d. h. die Deutung der in seiner Person und seinen Werken gegebenen Gottesoffenbarung (not. c.). Wohl fehlt es auch in ihm nicht an ἐντολαί (13, 34. 14, 15. 21. 15, 10), aber diese fordernde Seite seiner Verkündigung tritt hier nicht so stark hervor, wie in der synoptischen Ueberlieferung (§. 24, b.), weil nach johanneischer Anschauung die wahre Erkenntniß unmittelbar von selbst das Leben bestimmt (§. 208, b.). Sein Wort, auch sofern es nur die Verkündigung der neuen Gottesoffenbarung ist, enthält immer zugleich eine ihre Erfüllung von selbst wirkende ἐντολή in sich (Vgl. I. 2, 8) und wirkt darum reinigend (15, 3. Vgl. 13, 10) und das ganze sittliche Leben bestimmend. Dies thut es aber auch in der ältesten Ueberlieferung der Reden Jesu (§. 24, c.), wie sich denn hieran die allgemein urapostolische Lehranschauung anschließt, nach welcher die sittliche Wiedergeburt auf das Wort der evangelischen Verkündigung zurückgeführt wird (§. 63. 69. 178).

§. 210. Die Errettung der Welt.

Die Kehrseite des messianischen Werkes ist die Errettung von dem Verderben, welchem die Welt im Tode um der Sünden willen

verfällt. a) Sie geschieht dadurch, daß Jesus, die Sünde der Welt tragend und sühnend, die Menschen durch sein Blut von der Schuldbefleckung reinigt. b) Erst wenn die Welt durch seinen Tod vom Tode befreit, kann sie das ewige Leben im Jenseits erlangen. c) Aber auch im specifisch-johanneischen Sinne vermittelt der Tod Jesu als höchste Liebesoffenbarung das ewige Leben. d)

a) Auch die johanneischen Christusreden, wie die synoptischen (§. 25, a.), gehen davon aus, daß der Messias nicht nur die Heilsvollendung (§. 208), sondern auch die Errettung zu bringen habe (3, 17. 12, 47. Vgl. 5, 34. 10, 9), und setzen den Begriff der *σωτηρία* als einen bekannten voraus (4, 22), so daß nur an die zur messianischen Zeit erwartete Errettung von dem Verderben gedacht werden kann. Auch unser Apostel hat also diesen im A. T. wurzelnden, in allen NTlichen Lehrtropen wiederkehrenden Begriff festgehalten, auch ihm ist der gottgesandte Sohn oder der Messias der Erretter der Welt (4, 42. I. 4, 14). Auch ihm ist diese Errettung eine Errettung von dem Verderben (*ἀπώλεια*: 17, 12), da das *μὴ ἀπολέσθαι* und *σωθῆναι* (3, 16. 17) Wechselbegriffe sind, oder eine Bewahrung vor dem Verlieren der Seele (12, 25. Vgl. §. 38, b.). Diesem Verderben ist die ganze Welt verfallen um der Sünde willen, von der sich niemand ohne Selbstbetrug und ohne das Wort Gottes Lügen zu strafen, freisprechen darf (I. 1, 8—10). Wer in seinen Sünden stirbt (8, 21. 24), der ist verloren, die unvergebene Sünde führt zum Tode (I. 5, 16). Der Apostel theilt also mit der gesammten NTlichen Lehre (§. 56, c. 76, d. 88, d. 171, d. 179, b. 182, c.) die ATliche Anschauung, wonach der Tod und zwar der leibliche Tod Strafe der Sünde ist, was Frommann, S. 308 vergeblich leugnet[1]). Allerdings entspricht es seiner Anschauung von einem bereits gegenwärtigen ewigen Leben, für welches der leibliche Tod alle Bedeutung verliert (§. 208, a.), daß Johannes auch umgekehrt das Verderben, welches die Sünde unmittelbar mit sich bringt, als den Tod bezeichnet (Vgl. übrigens schon §. 31, c. 100, c. 146, a.), aus welchem die Gläubigen schon jetzt zum Leben übergehen (5, 24), während die Sünder darin bleiben (I. 3, 14). Aber das definitive Verderben (Vgl. §. 38, b.) beginnt doch erst jenseits des leiblichen Todes, da man nur durch die Auferstehung davon errettet wird (6, 39), während die, welche das Heil nicht erlangen, in ihm hoffnungslos vergehen (I. 2, 17). Allerdings tritt nun bei Johannes die positive Anschauung, wonach für die, welche das höchste Heilsgut, das ewige Leben, bereits empfangen haben, der leibliche Tod eo ipso alle Bedeutung verliert, entschieden in den Vordergrund, aber es fehlt doch auch keineswegs bei ihm an Andeutungen darüber, wie die Menschen, die doch alle Sünder sind, von

---

[1]) Eben so wenig verleugnet der Evangelist die Anschauung, wonach leibliche Uebel Folge der Sünde sind (§. 85, d.). Dieselbe wird 9, 3 nur in einem bestimmten einzelnen Fall bestritten, 5, 14 dagegen aufs Bestimmteste vorausgesetzt.

dem Verderben errettet werden, welches diese Lebensmittheilung vereitelt haben würde, wenn ihre Sünde nicht von ihnen genommen wäre.

b) Johannes hat sich keineswegs eine neue Erlösungstheorie gebildet, wie sie Frommann, S. 450—454 und Köstlin, S. 182 ihm zuschreiben, sondern er schließt sich gerade hier den gangbaren apostolischen Lehrtropen durchweg an. Unzweifelhaft geschieht es zur Errettung von dem Verderben, das die Sünde bringt, wenn der Messias nach 1, 29 als das Lamm Gottes die Sünde der Welt trägt. Es ist dabei nicht an das Passahlamm gedacht (Vgl. zuletzt Scholten, S. 134), da diese Beziehung den offenbar näher erläuternden Zusatz nicht erklären würde, und die gangbare Annahme, daß Jesus 19, 36. 37 als das wahre Passahlamm dargestellt werde, von selbst wegfällt, sobald, wie überwiegend wahrscheinlich, dort die Stelle Psalm 34, 21 gemeint ist. Es ist vielmehr, wie bei Petrus und in der Apocalypse (§. 48, b. 56, a. 187, a.), das schweigsam duldende Lamm aus Jesaj. 53, 7 gemeint, das als der Knecht Gottes (Jesaj. 53, 11) die Strafe für die Sünde der Welt stellvertretend leidet (Vgl. §. 56, c. 171, c.). Während aber diese Vorstellung nur im Munde des Täufers erscheint, wird vom Apostel selbst Christus bezeichnet als Sühnmittel für unsere Sünden (*ἱλασμὸς περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν*: I. 2, 2. 4, 10). Es ist also sein Tod, welcher den Höhepunkt seines Sündetragens bildet, wie bei Paulus (§. 110, a.), unter dem Gesichtspunkt des Sühnopfers (Lev. 6, 23. 5, 16. 18. Vgl. *κριὸς τοῦ ἱλασμοῦ*: Num. 5, 8) aufgefaßt, nur daß dasselbe nicht wie bei ihm dazu dient, Gott zu versöhnen, sondern wie im Hebräerbriefe (§. 171, b.) dazu, die begangenen Sünden, welche den Menschen mit Schuld beflecken, hinwegzunehmen (I. 3, 5), indem dadurch die Sündenvergebung bewirkt (I. 1, 9) und so der Mensch durch das Blut des Sühnopfers (v. 7) von der Schuldbefleckung gereinigt wird (v. 9. Vgl. 172, a.)[2]. Insbesondere ist wohl, wie im Hebräerbrief, an das Sühnopfer des großen Versöhnungstages gedacht (Lev. 23, 27. 28. 25, 9: *ἡμέρα ἐξιλασμοῦ*), da auch hier wie dort der Sohn Gottes als der sündlose (I. 3, 5. 2, 1. Vgl. §. 167, c.) Hohepriester die Sünden wegnimmt, indem er sich selbst zum Opfer weiht (17, 19. Vgl. §. 170, a.), um die Menschen in Wahrheit in den Stand unbefleckter Heiligkeit zu versetzen (17, 19. Vgl. §. 172, b.) und als der Fürsprecher beim Vater (*παράκλητος*: I. 2, 1) die durch die Sühne (v. 2) erwirkte Vergebung vor Gott zur Geltung bringt (§. 170, c.)[3]. Um seines

---

[2]) Die Beziehung des *αἴρειν* und *καθαρίζειν* auf die Befreiung von unsittlichem Wesen (Vgl. noch Baur, S. 396) ist contextwidrig, sofern es sich bei dem Sündehaben (I. 1, 8. Vgl. 9, 41. 15, 22. 24. 19, 11) überall um die begangenen Sünden handelt (v. 10), die man als solche bekennt (v. 9) und die den Menschen mit Schuld belasten. Wenn Reuß das *αἴρειν* richtig versteht und bei *καθαρίζειν* den richtigen Sinn wenigstens hinzunimmt (II. S. 492. 493), dennoch aber den Begriff des *ἱλασμός* jeder Beziehung auf die Sühne der begangenen Sünden entleert (S. 495. 496), so ist das durchaus inconsequent.

[3]) Die eigenthümliche Verbindung, in welche I. 1, 7 die Reinigung durch das Blut des Sohnes Gottes mit der *κοινωνία* tritt, erinnert an die Betrachtung

Namens willen, der ihn als den ἱλασμός und παράκλητος bezeichnet, haben die Gläubigen die Vergebung der Sünden (I. 2, 12).

c) Sofern Jesus durch sein im Tode vergossenes Blut die Sünden sühnt (not. b.) und dadurch die Welt von dem Verderben, welches der Tod dem Sünder bringt, errettet (not. a.), stirbt er zum Besten (ὑπέρ) der Menschen (11, 51. 52)[4]) und der Apostel erklärt das Wort des Kajaphas für ein prophetisches, wonach der Eine sterben sollte, damit nicht das ganze Volk verderbe (11, 50. Vgl. 18, 14). Es liegt hierin, wenn man nicht mit Reuß II. S. 489 willkührlich behaupten will, daß der Tod auf Seiten Jesu und auf unserer Seite etwas verschiedenes bedeute, unzweifelhaft ausgedrückt, daß sein Tod stellvertretend die Menschen vom Tode befreit. Wie Jesus darum nach §. 25, d. seine Seele zum λύτρον giebt, so stellt er sich 10, 11. 15 als den guten Hirten dar, der seine Seele (Vgl. §. 207, c. Anmerk. 4) hingiebt zum Besten der Schafe, und zwar damit sie nicht, vom Wolfe geraubt, dem Verderben verfallen (v. 12), d. h. damit sie nicht ihre Seele im Tode verlieren (12, 25 und dazu not. a.). In diesem Sinne giebt Jesus sein Fleisch (in den Tod) hin für das Leben der Welt (6, 51). Wie Speise und Trank das Leben erhält, so wird sein Fleisch und Blut, das nur im gewaltsamen (Opfer=) Tode so getrennt erscheint (§. 207, c. Anmerk. 4), zum Mittel, wodurch die dem (bleibenden) Tode verfallene Welt am Leben erhalten wird (6, 55). Man darf diese Stellen nicht mit Köstlin, S. 183 auf den specifisch=johanneischen Begriff des Lebens (§. 208, a. b.) reduciren, da hier das Leben den Gegensatz bildet zu dem Tode, in welchem die Welt dem Verderben verfällt (not. a.), also das ewige Leben bezeichnet, welches jenseits des leiblichen Todes liegt und diesen aufhebt (6, 58). In diesem Sinne folgt das Leben 11, 25 auf die Auferstehung und steht I. 5, 16 dem Tode, wie 10, 28 das ewige Leben dem Verderben gegenüber (Vgl. v. 10), in welchem der Zorn Gottes auf dem Menschen bleibt (3, 36). In diesem Sinne vermittelt die durch die eherne Schlange (Num. 21, 8. 9) typisch vorgebildete (Vgl. §. 205, b.) Kreuzerhöhung die Erlangung des ewigen Lebens (3, 14. 15), das v. 16 ausdrücklich den Gegensatz zum Verderben bildet (Vgl. 12, 25). Es ist hier also das ewige Leben im volksthümlichen Sinn (5, 39) als das jenseitige (Vgl. §. 37, c.) gedacht, das nach der Auferstehung beginnt (5, 29) und auf ewig beseligt (4, 14. 36. 6, 27). Nur durch eine sehr künstliche Exegese kann man auch diese Stellen auf den

---

desselben als des Bundesbluts (§. 25, d. 56, d. 170, d.), ohne daß dieser Gesichtspunkt weiter verfolgt wird. Nur in der Gemeinschaft des neuen Bundes hat man Theil an dem messianischen Heilsgut der Sündenreinigung durch das Blut des Bundesopfers.

[4]) Die im zweiten Hemistich von 11, 52 erwähnte Sammlung der Gotteskinder aus den Heiden ist nicht eine Wirkung des Todes Jesu, sondern die beabsichtigte Folge desselben, sofern sie durch die Enthebung Christi aus den Schranken des irdischen Lebens bedingt ist (Vgl. 12, 24 und dazu §. 217, b.).

specifisch-johanneischen Begriff des ewigen Lebens reduciren, wie der [illegible] II. S. 551) ausreichend beweist.

c) Wir haben hier wieder einen der Punkte, wo sich die eigenthümlich johanneischen Vorstellungsreihen mit den von ihm aufgenommenen urapostolischen zu widersprechen scheinen (§. 199, a.). Bedarf es zur Vermittlung des jenseitigen ewigen Lebens des Todes Jesu (not. a.), so scheint auch das durch seine Gottesoffenbarung vermittelte diesseitige [illegible] Leben (§. 209) noch nicht das volle Heilsgut (§. 208), oder seine Selbstdarstellung noch nicht das volle Heilsmittel zu sein. Aber auch hier beobachten wir wieder (wie §. 207, d.), daß für den Apostel diese Vorstellungsreihen keinen Widerspruch involviren. Denn es konnte nicht zwischen 6, 51. 55; wonach der Tod Jesu das Leben im jenseitigen Sinne wirkt, unvermittelt von dem Leben im [illegible] Sinne die Rede sein, das durch die Aneignung des blutigen Leibes Jesu unmittelbar erworben wird (v. 53. 54. Vgl. das ζωὴν ἐν ἑαυτοῖς, das ἔχει und das Folgen der Auferstehung auf das Leben); und es konnte nicht das ewige Leben, das nach 3, 14. 16 durch den Tod Jesu erwirkt wird, v. 15 deutlich als ein im Glauben unmittelbar verliehenes betrachtet werden.[5]) Die von Johannes nirgends ausdrücklich angedeutete, aber bei dieser unmittelbaren Zusammenfassung beider Vorstellungsreihen nothwendig vorhandene Lösung dieses Widerspruchs liegt darin, daß der Tod Jesu selbst nur der Höhepunkt in der Liebesoffenbarung Gottes ist (im Sinne von §. 208, d.), mag man ihn nun als die nothwendige Consequenz von der Hingabe des eingeborenen Sohnes für die Errettung der Welt betrachten, welche nur durch ihn bewirkt werden konnte (not. a.—c.), oder als Erfüllung des göttlichen Liebeswillens (10, 17. 18), der ihm diesen Kelch gereicht hat (18, 11). Ebenso ist er der Höhepunkt dieser Liebesoffenbarung, sofern dieselbe in dem Lieben des Sohnes geschaut wird (§. 209, c.), das sich in dem Opfertode aufs Glänzendste beweist (15, 13. I. 3, 16). In diesem Sinne gehört also der Tod Jesu mit zu seiner Selbstdarstellung, welche die neue Gottesoffenbarung vermittelt; wie ohne ihn das volle Heil (das ewige Leben) objectiv nicht beschafft und also die Liebe Gottes nicht vollkommen offenbart wäre, so kann auch ohne seine subjective Aneignung die Offenbarung Gottes nicht vollkommen erkannt und also das ewige Leben schon diesseits nicht vollkommen erlangt werden. Von diesem Gesichtspunkte aus ist allerdings sein

[5]) Auch I. 5, 16 ist von dem Leben im Gegensatze zum Tode als der Sündenstrafe die Rede, obwohl eben (v. 11—13) von dem Leben im specifisch-johanneischen Sinne gesprochen war. Allein dort erklärt sich dies leicht, weil die Erkenntniß, welche das wahre Leben ist, eigentlich die Sünde ausschließt (§. 208, b.), wo diese also trotzdem eingetreten, nur durch ihre Ueberwindung das Leben wieder hergestellt werden kann. Aehnlich ist 3, 36 das Bleiben unter dem Zorn als Gegensatz des ewigen Lebens gedacht, weil der Unglaube, der vom Leben ausschließt, dort als Ungehorsam gegen die göttliche Forderung des Glaubens (I. 3, 23) gefaßt wird. Gar keine Schwierigkeit endlich macht es, wenn nach 10, 9. 10 der durch Jesum vom Verderben errettete die Weide findet, die ihm im positiven Sinne die rechte Lebensnahrung giebt.

Tod die höchste Verherrlichung Gottes (12, 28. Vgl. 17, 4. 13, 31. 32) wie die höchste Verherrlichung Christi selbst, nur darf man letztere nicht mit Baur, S. 379—381 in dem doppelsinnigen ὑψοῦσθαι (3, 14. 8, 28. 12, 32) oder in dem δοξάζεσθαι (12, 23. 13, 31) angedeutet finden, da jenes auf die durch den Tod vermittelte Erhöhung zum Himmel, dieses aber auf seine Anerkennung auf Erden hinweist (Vgl. 11, 4. 17, 10 und dazu §. 207, a.), die zwar, um eine allgemeine zu werden, seinen Tod voraussetzt (Vgl. Anmerk. 4), aber nicht durch ihn bewirkt ist.

Viertes Capitel.

Die Heilsaneignung.

Vgl. Luthardt, ἔργον τοῦ θεοῦ und πίστις in ihrem gegenseitigen Verhältniß nach der Darstellung des johanneischen Evangeliums (Studien und Kritiken. 1852, 2).

---

§. 211. Der Glaube.

Der Glaube, welcher die Bedingung der Heilsaneignung bildet, ist die zuversichtliche Ueberzeugung davon, daß Jesus der Sohn Gottes ist. a) Der Glaube macht erst die Erkenntniß zu einer vollkommenen und hat daher wie sie verschiedene Stufen. b) Um zum Glauben zu gelangen bedarf es einer Bezeugung des Glaubensobjects. c) Dennoch kommt derselbe nur zu Stande durch eine freiwillige Aneignung der Person Christi und ihrer Selbstoffenbarung, welche die verlangende Empfänglichkeit voraussetzt. d)

a) Die subjective Bedingung, von welcher die Erlangung des ewigen Lebens (§. 208), wie 8, 24 die Errettung vom Tode (§. 210), abhängt, wird zunächst häufig als der Glaube schlechthin bezeichnet (3, 15. 6, 47. 20, 31). Im Munde Jesu kommt der Begriff ungleich häufiger vor, als in den synoptischen Reden; aber ganz wie dort (§. 32, c.) von dem Vertrauen, womit man das Wort Jemandes als wahr annimmt.[1]) Man glaubt ihm, wie dem Moses (5, 46. Vgl.

---

[1]) So glaubt man Gott (5, 24), wenn man das Zeugniß für wahr annimmt, das er ablegt (I. 5, 10), man glaubt der Schrift (2, 22) oder einer Botschaft (12, 38 nach Jesaj. 53, 1) oder einem Prophetengeist (I. 4, 1). Vgl. §. 70, a. 197, b. Anmerk. 1. Selten steht es wie so oft in den älteren Evangelien (§. 32, c.) vom Gottvertrauen überhaupt (11, 40. 14, 1) und auch 14, 1 wird das parallele πιστεύετε εἰς ἐμέ sofort im Folgenden in das Vertrauen auf die Untrüglichkeit seines Wortes umgesetzt (v. 2). Die Behauptung, daß das Moment des Vertrauens

6, 30. 8, 31), wenn man seinen Worten glaubt (5, 47. 10, 25. Vgl. 5, 44), man glaubt ihm, wenn man für wahr annimmt, was er sagt (3, 12. 4, 21. 5, 38. 8, 45. 46. 10, 37. 38. 14, 11). Wird dieser Glaube bezogen auf die Thatsache, welche das Wort aussagt, so ist er die zuversichtliche Ueberzeugung von der Wahrheit dieser Thatsache (3, 12. 11, 26. Vgl. 9, 18. 20, 8). So fordert Jesus den Glauben an seine göttliche Sendung (11, 42. 17, 8. 21), an seine Herkunft vom Vater (16, 27. Vgl. v. 30), an seinen Ursprung von oben her (8, 24. Vgl. v. 23), an seine Einheit mit dem Vater (14, 10. 11), an seine Messianität (13, 19. Vgl. 6, 69. 11, 27. 20, 31. I. 5, 1. 5) und der Apostel bekennt den Glauben an die Liebe Gottes (I. 4, 16), die in seiner Sendung offenbart ist (v. 9). Aber wie das Object des Glaubens hier durch den Inhalt des Selbstzeugnisses Jesu näher bestimmt wird, so gehen die Christusreden unsers Evangeliums auch dadurch über die synoptischen hinaus, daß der Glaube unmittelbar mit der Person Jesu in Verbindung gesetzt wird. Dennoch ist es durchaus irrig, wenn Neander, S. 893, Frommann, S. 560, Meßner, S. 350 behaupten, daß dadurch das Moment der mystischen Vereinigung mit ihm in den Glaubensbegriff hineinkommt. Der Glaube an den Sohn Gottes (3, 16. 18. 36. 6, 40. Vgl. I. 5, 10) ist nach dem Zusammenhange von 9, 35—38 nichts anderes als die zuversichtliche Ueberzeugung davon, daß Jesus der Sohn Gottes sei (Vgl. 6, 29), weshalb damit der Glaube an den Namen des Sohnes Gottes (3, 18. Vgl. 1, 12. 2, 23. I. 5, 13) wechselt.[2]) Wir haben diesen Begriff des Glaubens auch sonst vielfältig gefunden (Vgl. §. 70, b. 197, b.), bei Paulus (§. 81, d. 113, d. 141, g. 151, a.) und im Hebräerbriefe (§. 174, b. c.) geht er neben dem dort eigenthümlich

auf die Liebe Gottes das vorherrschende in dem johanneischen Glaubensbegriff sei (Frommann, S. 557), ermangelt jeder exegetischen Begründung. In der Stelle 2, 24 heißt πιστεύειν ἑαυτόν: sich jemand anvertrauen.

[2]) Da diese Formel nur besagen kann, daß man zuversichtlich glaubt, was der Name des Gottessohnes von Jesu aussagt, so erhellt schon hieraus, daß in der Verbindung mit εἰς c. Acc. nicht eine andere Grundbedeutung des Wortes, welche auf eine persönliche Beziehung zu Christo hinweist, indicirt ist. In der Stelle 12, 44 ist der Glaube an den Absender ebenso in dem Glauben an den Abgesandten enthalten, wie 5, 24 das πιστεύειν τῷ πέμψαντι (Vgl. Anmerk. 1). Das πιστεύειν τῷ θεῷ ist nach I. 5, 10 ein πιστεύειν εἰς τὴν μαρτυρίαν αὐτοῦ und mit dem πιστεύειν εἰς τὸ ὄνομα wechselt I. 3, 23 ganz synonym das πιστεύειν τῷ ὀνόματι. (Vgl. 8, 31 mit v. 30). In der Formel πιστεύειν εἰς τὸ φῶς (12, 36) ist ohnehin klar, daß es sich nur um ein Ueberzeugtsein von der durch τὸ φῶς ausgedrückten Qualität Jesu handeln kann. Nach dieser Analogie ist es zu verstehen, wenn Jesus am häufigsten vom Glauben an seine Person schlechthin redet (6, 35. 47. 7, 38. 11, 25. 26. 12, 46. 14, 12. 16, 9. 17, 20: εἰς ἐμέ. Vgl. 2, 11. 4, 39. 7, 5. 31. 39. 48. 8, 30. 10, 42. 11, 45. 48. 12, 11. 37. 42: εἰς αὐτόν). Es bezeichnet das nur, daß man an ihn glaubt als an den, der er ist, und die Folge dieses Glaubens ist das Bekenntniß (12, 42), daß er der Christ (9, 22) oder der Sohn Gottes sei (I. 4, 15. 2, 23. Vgl. I. 4, 2. 3. II, 7).

ausgeprägten her; aber nur hier und in der Apocalypse (§. 188, d.) ist er ganz ausschließlich zur Geltung gekommen.

b) Der Grund, weshalb bei Johannes der Glaubensbegriff seine eigenthümliche Fassung (not. a.) erhalten hat, liegt offenbar darin, daß ihm das Leben der wahren Gotteserkenntniß das höchste Heilsgut ist (§. 208). Die Erkenntniß ist nämlich erst wirklich unser persönliches Eigenthum geworden, wenn die zuversichtliche Ueberzeugung eintritt von der Wahrheit des Erkannten. Alles, was als Gegenstand der Erkenntniß erscheint, die Liebe Gottes (I. 4, 16), die Sendung Jesu (17, 3. 25), seine Herkunft vom Vater (17, 8. Vgl. I. 2, 13. 14), seine Einheit mit dem Vater (10, 38. 14, 9. Vgl. v. 10. 11), seine Messianität oder Gottessohnschaft (4, 42. 6, 69. 8, 28), seine Person selbst (10, 14. Vgl. I. 3, 6) muß darum nach not. a. auch Object des Glaubens sein. Eine durch Reflexion oder auf syllogistischem Wege gewonnene Erkenntniß ist freilich immer durch sich selbst evident, sie trägt den Beweis für ihre Wahrheit und damit die zuversichtliche Gewißheit derselben in sich selbst. Nicht so die intuitive Erkenntniß, von welcher der Apostel redet (§. 199, b.) und deren Gegenstand nach §. 208, c. d. eine Thatsache oder die in dieser Thatsache angeschaute Wahrheit ist. Diese Erkenntniß ist eine unmittelbare und kann daher auf Täuschung beruhen; diese Möglichkeit muß für das Bewußtsein ausgeschlossen werden, indem die zuversichtliche Ueberzeugung von ihrer Wahrheit hinzutritt, wenn die Erkenntniß eine vollkommene sein soll (17, 8. I. 4, 16). Erst durch den Glauben wird sie so vollkommen angeeignet, daß sie wirklich ein Moment in unserm Geistesleben, ja nach §. 208, b. die eigentliche Grundmacht, das Lebensprincip desselben werden kann. Nun ist aber die Erkenntniß ein fortgehender Proceß, sie bringt stufenweise tiefer und immer tiefer in das Geheimniß der Gottesoffenbarung in Christo ein, obwohl sie auf jeder Stufe bereits Erkenntniß genannt wird (§. 199, c.). Sie kann aber nur fortschreiten, wenn sie auf jeder Stufe eine wahre d. h. eine mit dem Glauben verbundene geworden ist. In diesem Sinne ist jeder Fortschritt der Erkenntniß durch den Glauben bedingt (6, 69. 10, 38). Mit der Erkenntniß muß aber auch der Glaube fortschreiten, sofern er immer höhere Erkenntnisse aneignet und den Gläubigen ihres Besitzes zuversichtlich gewiß macht. Es giebt demnach Stufen des Glaubens wie des Erkennens, obwohl derselbe auf jeder Stufe bereits Glaube genannt wird (§. 199, c.). Die Jünger glauben bereits (1, 42. 46. 51) und doch gelangen sie 2, 11 zum Glauben auf einer höheren Stufe. Petrus bekennt ihren Glauben (6, 69) und doch sucht sie Jesus 11, 15. 14, 10. 11 erst zum Glauben zu führen (Vgl. 13, 19. 14, 29). Sie versichern endlich zum Glauben gelangt zu sein (16, 30) und kommen doch erst später zum vollen Glauben (20, 8. Vgl. 2, 22. 20, 29). Anders glaubt der Königische 4, 47, anders 4, 50, anders 4, 53; die Jerusalemiten glauben (2, 23), und glauben im höheren Sinne doch noch nicht (3, 12), ein anderer ist der grundlegende Christenglaube (I. 3, 23), ein anderer der weltüberwindende (I. 5, 4). Dennoch wirkt der Glaube auf jeder Stufe unmittelbar

das ewige Leben (πιστεύων ἔχει ζωὴν αἰώνιον. Vgl. not. a.), weil er auf jeder Stufe das Erkennnen zu dem wahren lebendigen macht, in welchem das ewige Leben besteht.

c) Damit es zu einer jeden Gedanken an Täuschung ausschließenden (not. b.), zuversichtlichen Ueberzeugung von der Wahrheit der erkannnten Thatsache komme, bedarf es einer Bezeugung derselben (1, 7). Erst wenn andere schlechthin glaubwürdige Zeugen es bestätigen, daß sie gesehen haben, was der Einzelne auf intuitivem Wege erkannt zu haben glaubt, kann er selbst dieser Erkenntniß zuversichtlich gewiß werden.[3]) In diesem Sinne hat der gottgesandte (1, 6. 33. 3, 28) und daher glaubwürdige Täufer der Wahrheit (5, 33) oder Jesu (3, 26) Zeugniß gegeben, weil er durch das ihm bei der Taufe gewordene σημεῖον (1, 32—34) zu solcher μαρτυρία befähigt war (1, 7. 8. 15. Vgl. 3, 11). In diesem Sinne giebt Jesus der Wahrheit Zeugniß (18, 37), weil er nur bezeugt, was er selbst beim Vater geschaut hat (3, 11. 32. Vgl. §. 203, a.) und sein Zeugniß ist wahr (8, 14), wie jeder aus seiner Selbstlosigkeit und Sündlosigkeit (7, 18. 8, 45. 46) erkennen kann. Ihm darf man glauben um seines Wortes willen (4, 41) und man soll es thun, wenn man sich nicht unverzeihlicher Sünde schuldig machen will (12, 48. 15, 22). Will man aber, weil ja sein Zeugniß sich wesentlich um das Wesen und die Bedeutung seiner Person dreht (§. 209, d.), auf ihn den Grundsatz anwenden, der in menschlichen Dingen allerdings gilt, daß Niemand in eigner Sache zeugen darf (5, 31. 8, 13), so hat Jesus auch noch einen anderen Zeugen, dessen Zeugniß unbedingt wahrhaftig ist (5, 32), das ist der Vater, der ihn kennt (10, 15) und von ihm zeugt theils in der heiligen Schrift (5, 37. Vgl. v. 39), theils in den Werken, die er ihm zu thun giebt (8, 18. Vgl. 5, 36. 10, 25. 6, 27). Später werden seine Jünger zeugen, die seine Selbstoffenbarung geschaut haben (15, 27. I. 1, 2. 4, 14. Vgl. 1, 14. 19, 35. I. 1, 1. 3. 5. 5, 7. 8) und der Paraklet (15, 26. I. 5, 6), der ebenso durch unmittelbare Wahrnehmung dazu befähigt ist (16, 13). Endlich hat jeder Gläubige das Zeugniß Gottes (I. 5, 9) in seinem eigenen Innern (v. 10), sofern er erfährt, daß ihm Gott im Glauben

[3]) Auch sonst bezeichnet das μαρτυρεῖν eine solche Bezeugung aus eigener Erfahrung (2, 25. 3, 28. 4, 39. 44. 7, 7. 12, 17. 18, 23. 19, 35. 21, 24. III, 3. 6. 12). Nur uneigentlich ist I. 5, 7. 8 von dem Zeugniß des Wassers und des Blutes die Rede, sofern jenes das durch den Täufer bezeugte Taufwunder (1, 32—34), dieses das durch den Apostel bezeugte Wunder beim Tode Jesu (19, 34. 35) ist, und darum heißen sie auch menschliche Zeugnisse (I. 5, 9) im Gegensatz zu dem unmittelbar göttlichen (v. 9—12. Vgl. das Zeugniß der Schrift 5, 39 und der Werke 10, 25). In diesem Sinne ist in der urapostolischen Predigt das Zeugniß von dem, was sie mit und an Jesu erlebt haben, die eigentliche Aufgabe der Apostel (§. 47, d. Vgl. 1 Petr. 5, 1. 2 Petr. 1, 16). Aber nur noch in der Apocalypse tritt das Zeugniß so bedeutungsvoll auf, wie hier, indem Christus der Zeuge der zukünftigen Dinge ist und die Offenbarung sein Zeugniß heißt (§. 189, c.). Vgl. Apoc. 2, 13. 11, 3. 17, 6: οἱ μάρτυρες Ἰησοῦ (Vgl. 1, 2. 22, 18).

an seinen Sohn wirklich das ewige Leben gegeben hat (v. 11 und dazu not. b.).

d) Das Zeugniß kann den Glauben bewirken (not. c.), aber es bewirkt ihn keineswegs mit zwingender Nothwendigkeit. Um dasselbe zu vernehmen, muß man zunächst zu Jesu kommen. Im Anschluß an die Thatsache, daß die, welche sich irgendwie von Jesu angezogen fühlten, zu ihm kamen (1, 48. 3, 2. 26. 4, 30. 40. 6, 5. 10, 41), wird das Kommen zu ihm hier, wie §. 32, a., der Ausdruck für die willige Empfänglichkeit, welche die in der freien Selbstbestimmung liegende (3, 20. 21. 5, 40) erste Vorbedingung des Glaubens ist (6, 35. 37. 44. 45. 65). Dies Kommen setzt aber ein inneres Bedürfniß und Verlangen voraus nach dem, was Jesus hat und bringt (7, 37. Vgl. Matth. 5, 6 und dazu §. 31, b.). Fühlt sich dies Verlangen befriedigt, so wird jenes Kommen fortgesetzt, es kommt zur Nachfolge (6, 2. 8, 12. 10, 27), dem Zeichen der bleibenden Jüngerschaft (μαϑηταί: 6, 66. 7, 3. Vgl. §. 32, a.). Die, welche zu ihm kommen und ihm nachfolgen, hören sein Wort, während die Unempfänglichen überall nicht im Stande sind, ihn anzuhören (8, 43. 47), und dieses Hören kann zum Glauben und damit zum Leben führen (5, 24); aber es führt keineswegs nothwendig dazu. Vielen selbst unter seinen μαϑηταί ist sein Wort zu hart, zu anstößig (6, 60), sie können sein Wort nicht annehmen oder wollen es doch nicht als ihr Eigenthum bewahren (12, 47). Nur wo man fähig und willig ist, a u f ihn oder a u f seine Stimme zu hören (ἀκούειν τῆς φωνῆς αὐτοῦ: 5, 25. 10, 3. 16. 27. 18, 37. Apoc. 3, 20. und dazu §. 188, c. Vgl. 6, 60. 10, 20. I. 4, 6), da wird sein Wort oder sein Zeugniß angenommen (3, 32. Vgl. §. 31, b. 32, a.) und nun tritt das Erkennen und das Glauben ein (17, 8. 3, 11. 12). Wie aber das Verwerfen seines Wortes, das wesentlich für ihn selbst zeugt (not. c.), ein Verwerfen seiner Person ist (12, 48), so ist das Annehmen desselben ein Annehmen seiner Person (5, 43. 13, 20. Vgl. §. 32, b.) und dieses Annehmen ist die Voraussetzung des Glaubens (1, 12), ohne dasselbe giebt es kein Erkennen (1, 10. 11). Die zuversichtliche Ueberzeugung von der Wahrheit des intuitiv Erkannten kann Niemanden aufgezwungen werden, sie kommt nur auf Grund der verlangenden Empfänglichkeit zu Stande durch die freie That persönlicher Aneignung des Gehörten (not. c.) und Geschauten (not. b.). Darum wird diese bildlich dargestellt als ein Trinken des lebendigen Wassers (4, 10. 14. 7, 37) d. i. als ein Annehmen des Wortes Jesu (Vgl. §. 209, d.) oder als ein Essen des Lebensbrodtes (6, 50. 51. 57. 58) d. h. als ein Annehmen seiner Person als des Organs der Gottesoffenbarung (Vgl. §. 209, b. c.) oder als ein Essen seines Fleisches und Trinken seines Blutes (6, 53—56) d. h. als eine Aneignung seines in den (Opfer-) Tod gegebenen Lebens als des Mittels unserer Errettung (Vgl. §. 210, c. d.). Eben weil die gläubige Erkenntniß nur durch einen solchen Act lebendigen persönlichen Ergreifens des in Christo gegebenen Heils zu Stande kommt, kann sie auch für das gesammte Personleben eine Lebensmacht, ja das ewige Leben selber (§. 208, b.) sein.

[illegible] der Gläubigen mit Christo.

[illegible] der Erkenntniß Gottes durch Christum
[illegible] allein in Christo wurzelt, wird er sich be-
[illegible] a) Es kommt aber darauf an, daß er nun
[illegible] indem er sich durch stets neue gläubige An-
[illegible]offenbarung ihm ganz hingiebt. b) Dann allein
[illegible] ihm und wird in ihm immer aufs Neue der Quell
[illegible] Gotteserkenntniß und des neuen sittlichen Lebens. c)
[illegible]bauung des durch den Glauben gesetzten neuen
[illegible] Christo ist dem Apostel ganz eigen und auch von der
[illegible]gemeinschaft mit Christo wohl zu unterscheiden. d)
[illegible] Christus in Gott ist, weil dieser ihm gegeben hat, das
[illegible] zu haben (§. 202, c.), so ist der Gläubige in
[illegible] ihm das ewige Leben der wahren Gotteserkenntniß
[illegible] (§. 209), nachdem er zum Glauben an ihn gekommen
[illegible] Sein wahres Leben wurzelt in Christo, nachdem er im
[illegible] hat, daß dieser die vollkommene Gottesoffenbarung
[illegible] Erkenntniß das ewige Leben besteht (§. 208). Darum
[illegible] den Jüngern, wenn sie erst zur vollen Erkenntniß
[illegible]ältnisses zum Vater gelangt sein würden (kraft dessen er
[illegible] Gottesoffenbarung ist nach §. 202, d.), dann würden sie
[illegible] erkennen, daß sie in ihm seien (14, 20), weil sie das in jener
[illegible] gegebene Leben (v. 19) allein aus ihm haben. Weil der
[illegible] uns das Verständniß geöffnet hat, in ihm den Wahr-
[illegible] zu erkennen, so sind wir *in ihm*, der, weil er die vollkom-
[illegible] Offenbarung des Wahrhaftigen ist, der Urquell des ewigen
[illegible] für uns geworden (I. 5, 20 und dazu §. 209, b.). Mit der
[illegible]dung des neuen Lebens im Gläubigen ist dies neue Verhältniß
[illegible] Christo von selbst gegeben, der Gläubige ist in Christo, wie die
[illegible] im Weinstock wurzelt (15, 1. 5). Es ergiebt sich daraus das
[illegible]re, wie das Falsche an der gangbaren Ansicht, wonach der Glaube
[illegible] johanneischen Sinne die mystische Lebensgemeinschaft mit Christo
[illegible]volvirt (Vgl. §. 211, a.). Jeder Gläubige ist in Christo; aber der
Glaube an Christum und das Sein in Christo sind so verschieden, wie
der Glaube an das Licht (12, 36) und das Sein im Lichte (I. 2, 9)[1].
Der Glaube ist die subjective Bedingung, das Sein in Christo ist
die nothwendige Folge des durch Christum vermittelten Lebens. Die
analoge Formel, welche das Einssein des Sohnes mit dem Vater
ausdrückt (§. 202, c.), bezeichnet auch zunächst das mit dem Verhält-
niß des Sohnes zum Vater *an sich* gegebene, nur daß dort dasselbe
zugleich als ein von ihm gewußtes und gewolltes gedacht ist, weil der

[1]) Mit eben so viel Recht könnte man behaupten, der Begriff der Erkenntniß involvire jene Lebensgemeinschaft, da diese nach 14, 20. I. 5, 20 unmittelbar mit der Erkenntniß gegeben ist, welche das Leben in sich trägt.

ohn es stets willig und freudig anerkennt und festhält, bei ihm
so nicht erst ausdrücklich zwischen dem Sein und Bleiben in ihm
ot. b.) unterschieden werden darf.

b) Das Sein in Christo ist mit der Entstehung des ewigen
bens im Gläubigen gegeben (not. a.). Wie aber der Glaube nur
rch einen freien persönlichen Act der Annahme zu Stande kommt
. 211, d.), so kann das Sein in Christo nur fortdauern, sofern es,
ie das Sein Christi in Gott (§. 202, c.) ein bewußtes und gewolltes
, sich in beständiger persönlicher Hingabe an den, aus welchem der
läubige sein neues Leben empfangen hat, immer aufs Neue ver-
irklicht. Wie Jesus in den synoptischen Reden ermahnt zum treuen
sthalten an dem Bande der Jüngerschaft (§. 33, b.), so ermahnt
hier zum Bleiben in ihm (15, 4. Vgl. I. 2, 28). Wer nicht in
m bleibt, nicht immer aufs Neue aus ihm allein das Leben em-
angen will, der hat das Band der Jüngerschaft, das ihn mit Jesu
rknüpft, zerrissen, das neue Leben erstirbt und er verfällt dem Ver-
rben (15, 6). Wie aber die wahre Jüngerschaft, deren Folge das
ein in Christo ist, nur dadurch entsteht und festgehalten wird, daß
an die Worte Jesu annimmt und bewahrt (12, 47), so kann man
ich nicht bleiben bei ihm, wenn nicht seine Worte (15, 7) oder die
angelische Verkündigung von ihm, welche dieselbe nur weiter giebt
. 2, 24), in uns bleiben[2]), da ja durch sie die Gottesoffenbarung in
hristo, die das ewige Leben wirkt, vermittelt ist (§. 209, d.). Wie das
ige Leben, mit dem das Sein in Christo gegeben ist (not. a.), nach
211, d. entstanden ist durch die gläubige Aneignung des in den
od gegebenen Lebens Christi (6, 54), so hängt das Bleiben in ihm
n der immer erneuten gläubigen Aneignung desselben ab (v. 56).
as Bleiben in ihm ist nicht der Glaube, aber es setzt den Glauben
raus, wie das Sein in ihm nach not. a. das Gläubiggewordensein.
s ist die persönliche Hingabe an ihn, in welcher das neue Verhält-
ß zu Christo, welches der Glaube vermittelt hat, stets aufs Neue
it bewußter Selbstbestimmung vollzogen wird, und kann darum nach
199, d. auch als Liebe zu Christo bezeichnet werden (14, 15.
. 23. 24). Nur wo in solcher liebevollen Hingabe der Gläubige
n Christo und von ihm allein empfangen will, da kann das Leben,
s er in der durch ihn vermittelten Erkenntniß empfängt, fortdauern.

c) Wenn der Gläubige in Christo bleibt (not. b.), so verspricht
hristus in ihm zu bleiben (15, 4); das Sein Christi in ihm ist der
rrelatbegriff zu dem Sein des Gläubigen in Christo (14, 20), wie
ott in Christo ist, weil Christus in ihm (§. 202, c.). Eben darum
das Bleiben in ihm die Bedingung der Fortdauer des ewigen

[2]) In demselben Sinne erklärt Jesus 8, 31 das Bleiben in seinem Worte,
s nur der Correlatbegriff zu dem Bleiben des Wortes in uns ist, für das Zeichen
: echten d. h. der treu festgehaltenen Jüngerschaft; nur erhellt es hier noch un-
ttelbarer, daß mit dem Bleiben in seinem Worte, dessen Hauptgegenstand er selbst
wir in ihm bleiben.

[illegible] dieser Bedingung er in uns bleibt
[illegible] der wahren Gotteserkenntniß
[illegible] 6, 57 wird durch den Zusam-
[illegible] dahin erläutert: Wer mich isset und
[illegible] weil ich in ihm bleibe und ihm
[illegible] War das Bleiben in ihm immer ver-
[illegible] seiner Worte in uns (15, 7 und dazu
[illegible] diesen er selbst, der sich in seinen Worten
[illegible] man durch dieselben ihn erkannt und damit
[illegible] Gottesoffenbarung, so ist die Wahrheit in uns
[illegible] Gläubigen seine Herrlichkeit zu erkennen gegeben
[illegible] 204, b.) und ihnen die in seiner Sendung
[illegible] Liebe Gottes kundgethan (17, 25. 26), so ist er
[illegible] Man hat ihn als die vollendete Gottesoffen-
[illegible] aufgenommen und dieses höchste Object der anschauen-
[illegible] wird nun der geistige Lebensmittelpunkt in uns, der
[illegible] das sittliche (§. 208, b.), mit seiner Wirkungskraft
[illegible] Wer in Christo bleibt, kann in der neuen sittlichen
[illegible] Frucht bringen (15, 4), weil er, ohne den wir
[illegible] können, dann in uns bleibt und diese Frucht wirkt (v. 5).
[illegible] nicht (I. 3, 6), wer in ihm dem sündlosen (v. 5)
[illegible] Sündigen ist das Zeichen, daß man ihn nicht geschaut
[illegible] die anschauende Erkenntniß in sein innerstes Leben aufge-
[illegible], weil er sonst als die unser ganzes Sein bestimmende,
[illegible] ausschließende Lebensmacht in uns sein müßte (I. 3, 6).
[illegible] in mannigfacher Weise die johanneische Lehre durchdrin-
[illegible] Vorstellung von dem Sein in Christo schließt sich, wie bereits
[illegible] bemerkt, an einen allgemein-christlichen Sprachgebrauch an,
[illegible] seiner ursprünglichsten Form noch bei Petrus (§. 63, c.) er-
[illegible] Johannes hat seine mystische Anschauungsweise (§. 199, d.)
[illegible] denselben hineingelegt, wonach jene von dem Centrum des ganzen
[illegible] Glaubenslebens ausgehende Hingabe an die Gottesoffenbarung in Christo
[illegible] ein Verhältniß von Person zu Person betrachtet wird, und ihn
dadurch zu einer ganz neuen Bedeutung umgestempelt. Dies erhellt
schon aus der Art, wie dem Sein in Christo (not. a.) das Sein
Christi in uns (not. c.) zur Seite tritt, das, obwohl es der Sache
nach allerdings zunächst nur das wirksame Sein der in Christo ge-
gebenen und im Glauben angeeigneten Gottesoffenbarung in uns be-
zeichnet, doch ebenfalls als eine Vereinigung der Person Christi mit
dem Menschen betrachtet wird. Auch bei Paulus trat schon dem Sein
in Christo das Sein Christi in uns zur Seite (§. 115, c. 119, a.
142, a. b.), obwohl dort beides reine Wechselbegriffe sind und der
erste noch ganz überwiegend vorherrscht. Ueberhaupt aber darf man
die in diesen Formeln ausgedrückte paulinische Vorstellung keineswegs
ohne weiteres mit der johanneischen identificiren. Indem dort näm-
lich die Lebensgemeinschaft mit Christo durch die Mittheilung seines
Geistes vermittelt gedacht ist (§. 116, a.), fehlt ihr gerade die mystische



Unmittelbarkeit der johanneischen Vorstellung[3]). Man hat zwar oft genug ohne weiteres diese Vermittlung der paulinischen Vorstellung in die johanneische hineingetragen, aber ganz mit Unrecht. Nicht der Besitz des Geistes, sondern die Belehrung durch den Geist, sofern dieselbe Christum immer mehr erkennen lehrt, als das, was er ist, vermittelt nach I. 2, 27 das Bleiben in Christo, wie es nach not. b. durch das Bleiben seines Wortes in uns oder durch unser Bleiben in seinem Wort, das dieselbe Erkenntniß in uns wirkt, vermittelt wird. Die johanneische Lehre offenbart aber erst ganz ihren eigenthümlich mystischen Charakter und geht damit zugleich völlig über die paulinische hinaus, daß sie von dem Sein in Christo zu dem Sein in Gott fortschreitet (§. 213).

§. 213. Die Gottesgemeinschaft und die Gotteskindschaft.

In der Gemeinschaft mit dem Sohne haben wir zugleich eine Gemeinschaft mit dem Vater, nach welcher wir in ihm sind und er in uns. a) Die Fortdauer dieser Gemeinschaft beweist sich durch die Treue im Bekenntniß und in der Liebe, sowie durch den Empfang der Geistesmittheilung. b) Von einer anderen Seite her wird die das ganze geistige und sittliche Leben bestimmende Wirkung der in Christo erkannten Gottesoffenbarung vorgestellt als eine Geburt aus Gott, in Folge derer wir aus ihm sind. c) Das Resultat derselben ist die Gotteskindschaft oder die sittliche Gottähnlichkeit. d)

a) Da Christus die vollkommene Offenbarung Gottes ist, so bleibt der, welcher durch das Festhalten der evangelischen Verkündigung (§. 212, b.) im Sohne bleibt, zugleich im Vater (I. 2, 24). Da der Sohn im Vater ist (§. 202, c.), so sind die, welche im Sohne sind, zugleich in beiden (17, 21) und dieses Sein in ihnen ist nach dem Zusammenhange mit I. 2, 24 das den Gläubigen verheißene ewige Leben (v. 25), das nach §. 212, a. im Sohne wurzelt und damit zugleich im Vater, der in ihm sich offenbart hat. Von der anderen Seite hat der, welcher in der Lehre von Christo bleibt, mit dem Sohne zugleich den Vater (II, 9. Vgl. I. 2, 23). Ist der Vater im Sohn und der Sohn in den Gläubigen, so sind sie dadurch zu der Vollendung gebracht, nach welcher auch der Vater in ihnen ist (17, 23). Auch hier ist natürlich unser Sein in Gott das Erste, da dieses ein persönliches Verhältniß der Menschen zu Gott ausdrückt, durch welches sein Verhalten zu ihnen bedingt ist und das nach §. 199, d. einfach

[3]) Es hängt damit zusammen, daß bei Paulus nie wie hier (not. b.) direct zum Bleiben in Christo ermahnt wird, weil wohl das durch die Mittheilung seines Geistes vermittelte Sein in Christo sich immer allseitiger verwirklichen muß (§. 119, a.), aber dies der Natur der Sache nach durch das Verhalten des Gläubigen nur bedingt, nicht bewirkt sein kann. Erst bei Johannes ist es zu einer mystischen Vereinigung mit Christo in vollem Sinne, zu einem Einssein der Person mit ihm gekommen.

als die Liebe zu ihm bezeichnet werden kann[1]). Von der anderen Seite erweist sich das Sein Gottes in uns, wie nach §. 212, c. das Sein Christi in uns, als die Lebensmacht, die uns befähigt, die Versuchung zur Irrlehre zu überwinden (I. 4, 4). Allerdings ist nun dieses Sein Gottes in uns nicht so unmittelbar als ein persönliches Einssein mit ihm gedacht, wie die mystische Vereinigung mit Christo (§. 212, d.). Denn die Gemeinschaft, die wir mit dem Vater haben, ist immer zugleich eine Gemeinschaft mit seinem Sohne (I. 1, 3), durch den sie vermittelt ist; wir haben wohl Gemeinschaft mit ihm (v. 6), aber nur sofern die evangelische Botschaft verkündet, daß Gott vollkommen erkennbar geworden ist in Christo (v. 5 und dazu §. 209, a.). Daher tritt an die Stelle seines Seins in uns das Sein seines Wortes (v. 10) oder der Wahrheit (I. 2, 4) in uns d. h. der Gottesoffenbarung, die durch Christum vermittelt ist. Die Folge der Gemeinschaft mit ihm ist das Wandeln im Licht dieser durch Christum vermittelten Gottesoffenbarung (I. 1, 7), welche das Wandeln im unerleuchteten Zustande des natürlichen Lebens ausschließt (v. 6. Vgl. 8, 12 und dazu §. 209, a). Aber eben weil dieses Wandeln im Licht, welches die Folge der Gottesgemeinschaft ist, nothwendig die Erkenntniß Christi als des Organs der vollendeten Gottesoffenbarung voraussetzt, darum muß das Sein Gottes in uns, welches in der Gemeinschaft mit Gott gegeben ist, die Versuchung zur Irrlehre, die jene Erkenntniß Christi verleugnet, stets überwinden (I. 4, 4).

b) Wenn das Sein Gottes in uns die Versuchung zur Irrlehre überwindet (not. a.), so muß das Bleiben Gottes in uns und damit zugleich unser Bleiben in ihm (als seine Voraussetzung) daran erkannt werden, daß man an dem Bekenntniß der Gottessohnschaft Christi im Gegensatze zu der antichristlichen Irrlehre (§. 205, c.) festhält (I. 4,15). Ein anderes Merkzeichen für die Fortdauer dieser Gemeinschaft ist das Halten seiner Gebote (I. 3, 24: *ὁ τηρῶν τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ ἐν αὐτῷ μένει καὶ αὐτὸς ἐν αὐτῷ*), die aber, da Gott sich in Christo uns als die Liebe offenbart hat (§. 208, d.) vor Allem uns zum Lieben verpflichten (I. 4, 11)[2]). Die Fortdauer der Gemeinschaft mit Gott wird sich

[1]) Ebenso involvirt nach §. 202, c. das Sein Christi in Gott und nach §. 212, b. das Bleiben der Gläubigen in Christo die vollendete Hingabe der Liebe an ihn. Wenn nach I. 2, 5 daran, daß unsere Liebe zu Gott sich als vollendete im Halten seines (durch Christum offenbarten) Wortes beweist, erkannt wird, daß wir in Gott sind, so muß das Sein in Gott die Liebe zu ihm involviren, da beides zu gleicher Zeit und in derselben Weise erprobt wird.

[2]) Da alle wahre Erkenntniß zugleich das ganze Leben bestimmen muß (§. 208, b.), so ist mit dem Wandeln im Licht der vollen Gottesoffenbarung (I. 1, 7), das nach not. a. die Folge der Gemeinschaft mit Gott ist, nothwendig auch das Thun der Wahrheit (v. 6) gegeben. Dieses wird aber eben darin bestehen, daß der, welcher in Gott bleibt, den Wandel Christi, der alle Gebote Gottes in Liebe erfüllt hat (§. 201, c.), nachbildet (I. 2, 6), da das Sein in Gott oder die vollendete Hingabe an ihn sich im Halten seiner Gebote bewährt (v. 5 und dazu not. a. Anmerk. 1).

also dadurch bewähren, daß diese Liebesoffenbarung Gottes in uns wirksam bleibt. Gott ist Liebe und wer in der Liebe bleibt, der bleibt in Gott und Gott in ihm (I. 4, 16). So wir einander lieben, so erkennt man fürs Erste, daß Gott in uns bleibt, weil sein uns in Christo offenbartes Wesen nothwendig zum Lieben treibt (v. 19), wenn es wirklich in dem im Glauben angenommenen Sohne in uns eingegangen (not. a.) und sodann, daß die Liebe zu ihm vollendet in uns ist (I. 4, 12), die nach not. a. Anmerk. 1 nur ein anderer Ausdruck für unser Bleiben in ihm ist, ohne das er in uns nicht bleiben kann. Diese Wirkung der vollendeten Gottesoffenbarung als einer neuen Lebensmacht in uns kann aber nach not. a. auch auf die in uns bleibende Wahrheit (II, 2) oder auf das Wort Gottes zurückgeführt werden, das uns stark macht, die Versuchung zur Sünde zu überwinden, wenn es in uns bleibt (I. 2, 14). Dagegen ist auch hier so wenig wie §. 212, d. das Sein Gottes in uns auf das Sein des Geistes in uns zurückgeführt, vielmehr erscheint die Fortdauer der Gemeinschaft mit Gott als die Bedingung der Geistesmittheilung (I. 3, 24. 4, 13)[a]), wie auch Jesus nur denen den Geist verheißt, bei welchen sich die in der Liebe zu ihm wurzelnde Lebensgemeinschaft mit ihm im Leben bewährt (14, 15. 16).

c) Die Ueberwindung der Irrlehre wird I. 4, 4 nicht nur auf das Sein Gottes in uns zurückgeführt (not. a.), sondern zugleich als Folge des Seins aus Gott (ὑμεῖς ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστέ) betrachtet und dieses beruht nach v. 7 auf einem Geborensein aus Gott. Wie das Sein in Gott, so setzt dieses Sein aus Gott das Erkannthaben Gottes voraus; denn wenn man das Geborensein aus Gott in erster Linie aus dem Lieben erkennt, so erkennt man daraus in zweiter Linie als seinen tiefern Grund das Erkannthaben Gottes (I. 4, 7), das unmöglich vorhanden sein kann, wo es nicht zum Lieben kommt (v. 8. Vgl. §. 208, d.). Auch aus III, 11 erhellt, daß nur der aus Gott ist, welcher Gott geschaut hat. Das Sein aus Gott (I. 5, 19) ist nur ein anderer Ausdruck dafür, daß man durch die in Christo erkannte Gottesoffenbarung im tiefsten Lebensgrunde bestimmt ist (not. b.). Wie Gott gerecht ist, so thut jeder, der aus Gott geboren ist, die

[a]) Wenn hier die Geistesmittheilung als das Kennzeichen unseres Bleibens in Gott und dann zugleich des Bleibens Gottes in uns erscheint, so ist dieses nach der Analogie von 13, 35. I. 2, 3. 5. 3, 16. 19. 4, 2. 6, wo überall von der Wirkung auf die Ursache zurückgeschlossen wird, nicht so zu verstehen, als ob das Bleiben Gottes in uns die Wirkung der Geistesmittheilung wäre. Dies erhellt auch aus dem ganzen Zusammenhange, in welchem nachgewiesen werden soll, daß der Geist Gottes erkannt werde an dem Bekenntniß zu der Fleischwerdung Christi (I. 4, 2. 3), welche die höchste Liebesoffenbarung Gottes in sich schließt (v. 9). Denn wenn der Geist nur denen gegeben wird, die in der Gemeinschaft mit Gott bleiben (v. 13) und dies, wie oben gezeigt, theils in dem Bekenntniß der Gottessohnschaft Christi (v. 15), theils in der Nachbildung der göttlichen Liebe (v. 12. 16) beweisen, so kann der Geist (der aus ihnen redet) nur die Gottessohnschaft Jesu im Sinne von §. 205, c. bekennen, weil er nur solchen, welche lebendig in diesem Bekenntnisse stehen, mitgetheilt ist.

Gerechtigkeit (I. 2, 29. Vgl. 3, 10). Wie Gott Liebe ist, so liebt jeder, der aus Gott geboren (I. 4, 7. Vgl. 3, 10. 5, 1). Nur wer Gutes thut und so das in Gott geschaute Gute nachbildet, ist aus Gott geboren (III, 11); denn wer aus Gott geboren ist, der kann nicht sündigen (I. 3, 9. Vgl. 5, 18), weil alle Sünde der Gegensatz gegen Gottes Willen ist (ἀνομία: I. 3, 4). Aber dieses Bestimmtsein durch die in Christo gegebene Gottesoffenbarung erstreckt sich nicht bloß auf die neue sittliche Lebensgestalt. Die Apostel sind aus Gott (I. 4, 6), weil sie Jesum als den Sohn Gottes bekennen, und nur die, welche aus Gott sind, hören auf sie d. h. nach §. 211, d. so daß sie ihr Wort annehmen (I. 4, 6) und bleiben darum im Gegensatz zur Irrlehre bei dem weltüberwindenden Glauben (I. 5, 4. 5), daß Jesus der Christ sei (v. 1). Nach beiden Seiten hin überwindet die Welt mit ihrer Versuchung zur Sünde und zur Irrlehre nur, was aus Gott geboren ist (v. 4). Diese Geburt aus Gott, welche demnach das gesammte geistige und sittliche Leben bestimmt, ist eine Gotteswirkung (I. 5, 1: ὁ γεννήσας); aber wie bei dem Sein Gottes in uns (not. a.), ist dabei Gott nicht persönlich thätig gedacht, sondern das eigentlich wirksame ist die in Christo erkannte Gottesoffenbarung, die freilich mit seinem Wesen übereinstimmt und darum eben die Wahrheit heißt (§. 208, c.). Wie auf das Sein aus Gott, so kann daher auch das Lieben (I. 3, 19) und das Bekenntniß Christi, welches den Gegensatz gegen die Lüge der Irrlehrer bildet (I. 2, 21. 22) auf das Sein aus der Wahrheit zurückgeführt werden. Deshalb wird auch die Geburt aus Gott, welche das Sündigen unmöglich macht, I. 3, 9 vermittelt gedacht durch das (wirksame) Bleiben des σπέρμα in uns d. h. nach der Analogie von I. 2, 14 (not. b.) des Wortes Gottes, das hier wie bei Petrus (§. 63) und Jacobus (§. 69) als der Same gedacht ist, aus welchem das neue (sittliche) Leben geboren wird.[4]) Dagegen ist der Geist auch hier bei Johannes nicht als der Mittler dieser Gotteswirkung gedacht, vielmehr erkennt man den Geist der Wahrheit daraus, daß die, welche aus Gott sind, die Predigt der Apostel, aus denen, weil sie aus Gott sind, der Geist aus Gott redet (v. 1. 2), hören (I. 4, 6).[5])

[4]) Damit ist aber nicht zu verwechseln die gangbare (Vgl. Frommann, S. 191. Köstlin, S. 223. Meßner, S. 351), aber bei Johannes nirgends sich findende Combination, wonach die Geburt aus Gott der Beginn des ewigen Lebens im specifisch-johanneischen Sinne ist. Die Geburt aus Gott kann sich nach dem im Text zu I. 4, 7. III, 11 gesagten erst verwirklichen in Folge der Erkenntniß Gottes, in welcher der Gläubige unmittelbar das ewige Leben hat (§. 208, b.), sie bezieht sich also lediglich auf die neue Lebensbestimmtheit, in welcher sich das in der Gotteserkenntniß empfangene Heil (die ζωὴ αἰώνιος) nach außen hin auswirkt und darstellt.

[5]) Wie die ganze Vorstellung von einem Geborensein aus Gott specifisch-johanneisch ist, so ist die in den Christusreden sich findende Vorstellung von einem Geborenwerden aus Wasser und Geist (3, 5) nirgends von dem Apostel weiter verwerthet (Vgl. §. 198, d.). Die ihm eigenthümliche unterscheidet sich von der petrinischen Vorstellung der Wiedergeburt (§. 63) und der paulinischen der Neuschöpfung (§. 115) dadurch, daß sie gar nicht auf die umzugestaltende Vergangenheit reflectirt.

d) Diejenigen, welche aus Gott geboren sind, heißen Gottes Kinder (τέκνα τοῦ θεοῦ: 1, 12. 13), vielleicht absichtlich niemals Söhne Gottes, um auch nicht scheinbar der einzigartigen Stellung des eingeborenen Sohnes Gottes zu nahe zu treten, wie auch auf diesen nie die Vorstellung des Geborenseins aus Gott angewandt wird (§. 205, c.). Wird aber in der Geburt aus Gott das ganze sittliche Leben bestimmt durch das offenbar gewordene Wesen Gottes (not. c.), so kann das Resultat derselben nur die sittliche Wesensähnlichkeit mit Gott sein. Am Nichtsündigen, an der Gerechtigkeit und an der Liebe erkennt man die Gotteskindschaft (I. 3, 9. 10).[6]) Dies ist der Sinn, in welchem Jesus schon in der ältesten Ueberlieferung die Gotteskindschaft seinen Jüngern als das Ideal hinstellte (§. 24, c.),[7]) das freilich erreicht werden mußte, seit Gott selbst sich ihnen als Vater offenbart hatte. Auch hier ist aber dies Ideal nicht mit einem Male verwirklicht. Denen, die ihn im Glauben aufnehmen, hat Christus nicht die Gotteskindschaft selbst, wohl aber die Vollmacht (Vgl. 19, 10. 11) gegeben, Gotteskinder zu werden (1, 12); die letzte und höchste, für jetzt noch in ihrer Herrlichkeit unergründliche Verwirklichung dieses Ideals liegt in der Vollendungszukunft (I. 3, 2). Aber so gewiß das Heil im Christenthum nie ein schlechthin zukünftiges, sondern immer bereits ein gegenwärtiges ist (§. 208, a.), verwirklicht sich dieses Ideal durch die Geburt aus Gott in dem ἐκ τοῦ θεοῦ εἶναι (not. c.) schon fortwährend. Nicht zwar in dem ewigen Leben, das keineswegs mit der Gotteskindschaft identisch ist, wie Frommann, S. 626 annimmt (Vgl. not. c. Anmerk. 4). Aber als solche, in deren weltüberwindendem Glauben[8]) und gottähnlichem Lieben sich die Geburt aus Gott verwirklicht (not. c.), wissen sich die Christen als Gotteskinder (I. 5, 1. 2); als aus Gott geborene, welche die Gerechtigkeit thun (I. 2, 29), sind

---

Selbst das ἄνωθεν γεννηθῆναι (3, 3. 7) weist mit seinem „vonvorne" nur auf den bereits in der ersten Geburt gesetzten Lebensanfang zurück.

[6]) Es erhellt daraus, daß die Kindschaft bei Johannes nicht wie bei Paulus (§. 114) den neuen Gnadenstand des Christen bezeichnet, nicht ein objectives Verhältniß zu Gott (Vgl. Frommann, S. 626), sondern eine subjective Beschaffenheit, in der darum die Welt die Gotteskinder so wenig erkennt, wie Gott selbst (I. 3, 1).

[7]) Auch sonst wird in den Christusreden unseres Evangeliums der Kindschaftsbegriff in dem metaphorischen Sinne der Wesensähnlichkeit (§. 20, c.) genommen. Das Recht, sich Abrahams Kinder zu nennen, wird danach beurtheilt, ob man Abrahams Werke thut (8, 39. 40) und die, welche des Teufels Werke thun (8, 38. 41), werden als seine Kinder bezeichnet (8, 44).

[8]) Es ist nur ein scheinbarer Widerspruch, wenn der Glaube 1, 12 die Bedingung ist, unter welcher man allein die Vollmacht empfängt, Gottes Kind zu werden und I. 5, 1 das Zeichen der vollzogenen Geburt aus Gott oder der damit gegebenen Gotteskindschaft. Denn dort ist das Glauben an seinen Namen die erste Stufe des Glaubens (§. 211, b.), die in Folge des empfänglichen Annehmens Christi beschritten wird (§. 211, d.); hier ist der Glaube an seine Messianität im Sinne von §. 205, c. die Bewährung des Glaubens, welcher die Versuchung zur Irrlehre überwunden hat (I. 5, 4. 5).

[illegible] 2.), die man von den Teufelskindern wohl [illegible] 3). Aber sie wissen auch, daß sie das nicht ge[illegible] selbst, sondern daß Gott als ihr Vater [illegible] 20, 17) in seiner höchsten Offenbarung ihnen (in [illegible] Liebe hat zu Theil werden lassen, um sie dadurch [illegible] zu machen (I. 3, 1). So fehlt auch hier im Begriffe [illegible] das Bewußtsein der väterlichen Liebe nicht; aber [illegible] sich doch erst in der sittlichen Wesensähnlichkeit [illegible] Vater.

§. 214. Das Halten der Gebote Gottes.

Das zur Heilsaneignung Nothwendige wird auch dargestellt als [illegible] Erfüllung der Gebote Gottes, die insbesondere den Glauben und [illegible] Bruderliebe fordern. a) Diese Erfüllung geht aus der Liebe zu Gott hervor, ohne welche die Wirkung der in Christo gegebenen Gottesoffenbarung nicht erfahren werden kann, und welche durch dieselbe immer aufs Neue erzeugt wird. b) Diese Erfüllung bleibt in der empirischen Wirklichkeit des Christenlebens eine unvollkommene und es kann sogar zur Todsünde des Abfalls kommen. c) Darum bedarf es, um die normale Entwicklung desselben zu sichern, eines Impulses, und dieser liegt im Blick auf die Vergeltung. d)

a) Wenn die im Glauben gewonnene Erkenntniß der in Christo gegebenen Gottesoffenbarung durch ihre lebenbestimmende Macht die Geburt aus Gott wirkt, die zur sittlichen Wesensähnlichkeit mit ihm führt (§. 211—213), so scheint der Proceß des christlichen Lebens sich mit immanenter Nothwendigkeit zu vollziehen,[1]) so daß es eines ihn normirenden Gesetzes nicht mehr bedarf. Dennoch verkennt Reuß, II, S. 485 eine wesentliche Seite der johanneischen Lehranschauung, wenn er leugnet, daß auch hier noch sehr häufig alles zur Heilserlangung nothwendige ganz in ATlicher Weise unter den Gesichtspunkt der Erfüllung eines göttlichen Gebots gestellt wird. Ganz wie in der synoptischen Ueberlieferung (§. 24, b.) fordert Jesus das Halten d. h. das Thun seines Wortes (8, 51. Vgl. I. 2, 5: *τηρεῖν τὸν λόγον*), das mit dem Worte Gottes identisch ist (14, 23. 24. 17, 6. Vgl. §. 201, a.) oder das Halten seiner Gebote (*τηρεῖν τὰς ἐντολάς*: 14, 15. 21), das zugleich ein Halten der Gebote Gottes ist (15, 10. I. 2, 3. 4. 3, 22. 24. 5, 2. 3. II, 6), wie in der Apocalypse (§. 184, c. 188, c. Vgl. §. 191, b. 178, b.). In diesem Sinne ist die evangelische Verkündigung (I. 1, 5: *ἀγγελία*) ein Gebot (I. 2, 7. 8: *ἐντολή*. Vgl. I. 3, 11), sofern sie überall gewisse Anforderungen an den Hörer stellt. Die Erfüllung des göttlichen Willens, wie er sich

[1]) Ganz ähnlich erscheint auch in den Reden Jesu nach der ältesten Ueberlieferung die durch Jesum gebrachte neue Gottesoffenbarung als das wirkungskräftige Princip eines neuen gottähnlichen Lebens, welches mit innerer Nothwendigkeit durch dieselbe erzeugt wird (§. 24, c.).

in dieser ἐντολή ausspricht, ist hienach die Eine Heilsbedingung (I. 2, 17) und diese Erfüllung ist wie im A. T. das Thun der Gerechtigkeit (I. 2, 29. 3, 7. 10. Vgl. §. 27, a.). Alle Sünde bleibt auch für den Christen eine Uebertretung des göttlichen Gesetzes (I. 3, 4: ἡ ἁμαρτία ἐστὶν ἡ ἀνομία) und jedes Abweichen von der Norm desselben (ἀδικία: I. 1, 9. Vgl. 7, 18) Sünde (I. 5, 17: πᾶσα ἀδικία ἁμαρτία ἐστίν. Vgl. §. 87, b.). Von diesem Gesichtspunkte aus erscheint der Glaube, sofern derselbe ohne eine freie That des Menschen nicht zu Stande kommt (§. 211, d.), als das von Gott geforderte Werk (6, 29), als ein Halten des Wortes Gottes (17, 6. Vgl. v. 7. 8); seine Verweigerung als sträflicher Ungehorsam (3, 36. Vgl. §. 64, a. b. 113, d.), ja als die eigentliche Sünde (16, 9. 9, 41. Vgl. §. 175, d.). Ausdrücklich nennt Johannes als Gebot Gottes den Glauben an Christum (I. 3, 23. Vgl. I. 5, 3—5) und fügt sodann die Liebe hinzu als das von ihm und durch ihn von Gott (II, 4) gegebene Gebot. Obwohl die Liebe, wie §. 24, c. 25, c., die nothwendige Wirkung der vollkommenen Gottesoffenbarung ist (§. 208, d.), so proclamirt sie Jesus doch als das neue Gebot (13, 34. 15, 12. 17. Vgl. I. 4, 21), dessen Erfüllung das Zeichen seiner Jüngerschaft ist (13, 35). Es ist damit die Bruderliebe als das höchste Gebot charakterisirt, wie §. 28, a., ohne daß deshalb andere göttliche Forderungen von dem NTlichen Gebot ausgeschlossen werden. Wie 20, 29 die Gläubigen, so preist Jesus 13, 17 selig die, welche thun nach seinem Vorbilde (§. 209, c.).

b) Der wesentliche Inhalt des göttlichen Willens (I. 2, 17), dessen Thun nach not. a. die Heilsbedingung ist, kann auch bezeichnet werden als die Liebe zu Gott, welche, wie §. 29, a., alle Liebe zur Welt ausschließt (v. 15); denn aus dieser Liebe geht wie bei Christo (§. 201, c.) die durch sie allein leichte und gottwohlgefällige Erfüllung aller Gebote Gottes hervor (I. 5, 3. 2, 5).[1] Diese Zusammenfassung aller göttlichen Gebote in die Einheit der Liebesgesinnung gegen ihn ist weder dem A. T. noch der ältesten Ueberlieferung der Reden Jesu fremd (Vgl. §. 28, b.), sie wird aber für Johannes das Mittel, um die gesetzliche Anschauungsweise der Heilsbedingung (not. a.) mit der ihm eigenthümlichen Auffassung des Heilsprocesses auszugleichen, wenn sich auch nirgend zeigt, daß er mit Bewußtsein diese Vermittlung bedurft und vollzogen hat (Vgl. §. 199, a.). Ohne ein Verlangen nach dem Göttlichen, das immer schon eine Liebe zu Gott involvirt (Vgl. §. 126, d.), kommt Niemand zu Christo und zum Glauben an ihn (§. 211, d.); insofern geht schon die Erfüllung des ersten Gebots in I. 3, 23 (not. a.) aus der Liebe zu Gott hervor. Ist der Glaube eingetreten, so hat man das ewige Leben, das in Christo wurzelt (§. 212, a.), aber ohne die persönliche Hingabe an ihn, die eins ist mit der Liebe zu ihm

[1]) Aehnlich geht die Erfüllung der Gebote Jesu aus der Liebe zu ihm hervor (14, 21. Vgl. 21, 15—17). Insbesondere aber ist die Bruderliebe nur die echte, wenn sie aus der die Erfüllung seiner Gebote wirkenden Liebe zu Gott hervorgeht (I. 5, 2. II, 6); sie ist die nothwendige Folge und Bewährung der Liebe zu Gott (I. 3, 17. 4, 12. 20. 21. 5, 1).

[illegible] doch nur den Vater lieben kann, dessen [illegible] nicht zum Bleiben in Christo, wovon die [illegible] neuen Lebens, insbesondere alle sittliche [illegible] (§. 212, c.). In der Gemeinschaft mit dem [illegible] die Gemeinschaft mit dem Vater (§. 213, a.), [illegible] in uns, das nach §. 213, b. die Erfüllung [illegible] wirkt, hängt ab von dem Bleiben in ihm, das [illegible] Hingabe an ihn oder der Liebe zu ihm eins ist [illegible] Bewirkt nun das Sein Gottes in uns die Geburt [illegible] und damit die sittliche Gottähnlichkeit (§. 213, d.), [illegible] der immanente Proceß des christlichen Lebens zu- [illegible] Erfüllung der Gebote Gottes aufgefaßt werden [illegible] sich auf allen Stufen nur vollzieht unter der Voraus- [illegible] zu Gott, welche alles Kommen zu Christo und alles [illegible] und in Gott bedingt.[3]) Aber selbst die Forderung [illegible] Gott verliert im Lichte der johanneischen Grundanschauung [illegible] Charakter. Ist die Erkenntniß Gottes, welche der [illegible] Glauben besitzt, eine intuitive, in welcher die höchste Selig- [illegible] (§. 208, b.), so wird der Gläubige das höchste Object dieser [illegible], dessen Aufnahme in sein innerstes Leben ihn so beseligt, [illegible] lieben, wie nach dem Zusammenhange von I. 2, 3—5 die [illegible] zu Gott offenbar durch die Erkenntniß desselben zu der alle [illegible] erfüllenden vollendet wird (Vgl. meinen johanneischen Lehrbe- [illegible], S. 170). Ist der Inhalt dieser Erkenntniß die höchste Liebes- [illegible] Gottes (§. 208, d.), so muß dieselbe nothwendig in uns die Liebe zu ihm erzeugen (I. 4, 10. 19), die mit der immer steigen- den Erfahrung der göttlichen Liebe in der Entwicklung des Heils- lebens sich steigern wird, bis sie sich in der Erfahrung der Geburt aus Gott als der höchsten Liebesthat Gottes (I. 3, 1) vollendet zu der Liebe gegen den Erzeuger und die Miterzeugten (I. 5, 1. Vgl. I. 2, 15. 4, 12). Gott fordert eben auch hier wie §. 24, c. nichts vom Menschen, was er nicht durch seine höchste Offenbarung selbst in ihm wirkt (Vgl. §. 122, d. 125, d.).

c) Betrachtet man das Christenleben von dem idealen Gesichts- punkte aus, wonach es auf der sich selbst als neue Lebensmacht aus- wirkenden Gottesoffenbarung in Christo beruht, wie auch Paulus nach §. 115. 117 thut, so ist dasselbe mit einem Schlage vollendet. Wie der Gläubige unmittelbar das ewige Leben hat, so tritt mit dem Sein des Gläubigen in Gott auch die Geburt aus Gott ein, die alle Sünde unmöglich macht. Der aus Gott geborene sündigt nicht (I. 5, 18), ja er kann nicht sündigen (I. 3, 9 und dazu §. 213, c.). Wer noch sündigt, der hat noch gar nicht jene Gottesoffenbarung in sich auf- genommen durch die Erkenntniß Christi (I. 3, 6. 4, 8. III, 11. Vgl.

[3]) In charakteristischem Unterschiede von dem Apostel der Liebe (§. 199, d.) ist es bei Paulus vielmehr der Glaube, auf den sich zuletzt alles reducirt, was von Seiten des Menschen geschehen kann, um die normale Entwicklung seines Christen- lebens zu sichern (§. 122, d.).

§. 208, b.), er ist noch gar nicht im Zustande der Erleuchtung (I. 2, 9—11. Vgl. §. 209. a.). Aber sobald man das Christenleben vom gesetzlichen Gesichtspunkte aus betrachtet, wonach es zu seiner normalen Entwicklung eine stete Erfüllung der göttlichen Forderung erheischt (not. a.), ist beständig die Möglichkeit da, daß derselben nicht genügt wird. Der Gläubige muß immer wieder ermahnt werden, nicht zu sündigen (I. 2, 1), sondern in der Liebe zu bleiben (I. 3, 18. 4, 7. Vgl. 15, 17), muß erinnert werden an die Christenpflicht (I. 2, 6. 3, 16. 4, 11: ὀφείλει. Vgl. 13, 14), muß gewarnt werden vor der Weltliebe (I. 2, 15) und vor der Verführung (I. 3, 7. Vgl. 2, 26). Obwohl der aus Gott geborene sich naturgemäß vor aller Sünde bewahrt (I. 5, 18), so muß Jesus doch den Vater um die Bewahrung der Jünger bitten (17, 11. 15). Trotzdem wird jene Möglichkeit sich immer wieder verwirklichen (Vgl. §. 33, b.). Auch die fruchtbringende Rebe bedarf noch der Reinigung (15, 2. Vgl. 13, 10), auch der Gläubige wird immer noch sündigen (I. 2, 1), ja vor dem allwissenden Gott mehr Sünde an sich haben, als die, deren sein Herz ihn zeiht (I. 3, 19. 20). Er bedarf daher immer noch der Reinigung und Vergebung (I. 1, 7—9. Vgl. 20, 23), des Fürsprechers beim Vater (I. 2, 1. 2) und der brüderlichen Fürbitte (I. 5, 16), er muß sich selbst immer aufs Neue reinigen von aller Sündenbefleckung (I. 3, 3: ἁγνίζειν und dazu §. 66, b. 73, b.). Da aber alle normale christliche Lebensentwicklung abhängt von dem Bleiben in Christo und Gott (not. b.), so muß vor Allem dazu ermahnt werden (15, 4. I. 2, 28). Nach der idealen Anschauung ist mit dem Bleiben in Christo unmittelbar das Nichtsündigen gegeben (I. 3, 6), nach der gesetzlichen, die für die Betrachtung der empirischen Wirklichkeit des Christenlebens gar nicht entbehrt werden kann und darum selbst bei Paulus durchschlägt (§. 122), wird wie im A. T. (Vgl. §. 48, b. 50, c. 162, c.) unterschieden zwischen läßlichen Sünden, die jenes Bleiben in Christo nicht aufheben (15, 2) und zwischen einer Todsünde (I. 5, 17), für deren Thäter man nicht mehr bitten soll (v. 16), weil Gott solche Bitte nicht erhören kann (v. 14). Es ist das nicht wie in den synoptischen Reden Jesu (§. 25, b.) und bei Petrus (§. 48, b. 50, c.) die endgültige Verstockung wider Christum, sondern wie im Hebräerbriefe (§. 175, d.) der Abfall von ihm, wodurch das Sein in Christo schlechthin aufgehoben wird, es ist das Nichtbleiben in ihm, durch welches man unrettbar dem Verderben verfällt (15, 6 und dazu §. 212, b.)[4].

[4]) Wenn einer, der das ewige Leben bereits im Glauben gehabt hat, aufhört in Christo zu sein und so das ewige Leben nicht bleibend in sich hat (I. 3, 15), so ist das eigentlich eine contradictio in adjecto. Der Apostel erklärt diese Thatsache, die mit der idealen Anschauung des Christenlebens im unlösbaren Widerspruch steht, dadurch, daß die abfälligen Glieder der Gemeinde ihre wahren Glieder nie gewesen seien (I. 2, 19). Sie haben also die Gottesoffenbarung in Christo in voller Wahrheit niemals angeeignet, und es kann darum aus ihrem Abfall nichts gegen die specifische Wirkungskraft derselben geschlossen werden (Vgl. §. 33, c.).

d) Wenn vom idealen Gesichtspunkte aus das Christenleben sich mit immanenter Nothwendigkeit entwickelt (not. c.), so scheint es zur Sicherung seiner normalen Entwicklung keines besonderen Antriebes zu bedürfen, und wenn der Gläubige unmittelbar das ewige Leben hat, so scheint damit der Gesichtspunkt der Vergeltung, welche der gegenwärtigen Leistung einen erst zukünftigen Lohn bestimmt, völlig ausgeschlossen. Sobald man aber den Proceß des Christenlebens als eine fortgesetzte Erfüllung göttlicher Gebote betrachtet (not. a.), erscheint das zur Heilsaneignung nothwendige als eine Leistung, zu deren Sicherung es im Blick auf die nach not. c. drohende Gefahr der Sünde und des Abfalls eines kräftigen Impulses bedarf. Wie Jesus selbst, sofern er sich unter das göttliche Gebot gestellt weiß, den Empfang dessen, was ihm nach seinem Wesen und Beruf gehörte, als eine Vergeltung für sein Verhalten auf Erden auffaßt (§. 204, c.), so kann auch Alles, was im Fortschritt des Heilsprocesses mit dem Anfange nothwendig von selbst gegeben ist, unter den Gesichtspunkt der Vergeltung gestellt werden, welche der Antrieb werden soll zur Sicherung der zur Heilsaneignung nothwendigen menschlichen Leistung. Es erinnert ganz an die Art, wie Jesus nach §. 35, b. gern die Aequivalenz von Lohn und Leistung hervorhebt, wenn er hier dem Bleiben in ihm als Lohn sein Bleiben in uns verheißt (15, 4 und dazu §. 212, c.), obwohl dadurch doch nur naturgemäß die im Glauben aufgenommene Gottesoffenbarung in uns wirksam wird. Ebenso verheißt er unserer im Gehorsam bewährten Liebe zu ihm als Lohn seine Liebe zu uns (14, 21. Vgl. 15, 10. 14), die uns die höchste Gabe der Geistesmittheilung vermittelt (14, 15. 16) oder die Liebe des Vaters (14, 21. 23), welche uns nach dem Zusammenhange von 16, 27 der Gebetserhörung (v. 26, vgl. v. 23) gewiß macht und diese Erhörung ist auch beim Apostel eine Folge des aus der Liebe fließenden (not. b.) Gehorsams in der Erfüllung seiner Gebote (I. 3, 22. Vgl. 9, 31). Wenn in diesen Aussagen nur die irdische Vollendung des in der Leistung Erstrebten der verheißene Lohn ist, so kann doch auch wie §. 35, c. ihre zukünftige Vollendung als solcher in den Blick gefaßt werden, da Johannes nach §. 210, c. von dem bereits gegenwärtigen ewigen Leben noch die jenseitige Vollendung desselben wohl unterscheidet. In diesem Sinne wird der Blick auf die mit der Parusie Christi eintretende Vergeltung zum Motiv für das Bleiben in ihm, sofern nur dies uns die Zuversicht geben kann in Betreff der dann eintretenden definitiven Entscheidung (I. 2, 28) und die vollendete Liebe zu Gott, die nach not. b. identisch ist mit dem Bleiben in ihm, allein ihrem Wesen nach alle Furcht vor Strafe ausschließt (I. 4, 17. 18). Da aber das Bleiben in Christo oder die Liebe zu Gott sich im Halten seiner Gebote bewährt (not. b.), so konnte Jesus auf den Tag der Auferstehung hinweisen als auf den Zeitpunkt, wo das Schicksal der Einzelnen je nach ihrem Thun ein entgegengesetztes wird (5, 29) und 12, 25. 26 seinem die Selbstaufopferung nicht scheuenden Diener ganz in synoptischer Weise (Matth. 10, 39. Luc. 14, 11 und dazu

§. 35, b.) die äquivalente Vergeltung im Jenseits in Aussicht stellen. In diesem Sinne ermahnt der Apostel, im Hinblick auf die herrliche Aussicht, welche die Christenhoffnung eröffnet (I. 3, 2) zum Streben nach der Sündenreinheit (v. 3) und warnt vor der Verführung zum Abfall durch den Hinweis auf den drohenden Verlust des vollen Lohnes (II, 8: *ἵνα — μισθὸν πλήρη ἀπολάβητε*) im Jenseits.

Fünftes Capitel.

Die geschichtliche Verwirklichung des Heils.

---

§. 215. Die vorbereitende Gottesoffenbarung.

Israel besaß eine Gottesoffenbarung in der Prophetie, deren letzter Träger der Täufer war und diese führt durch ihr Zeugniß zu der vollkommenen Gottesoffenbarung in Christo hin. a) Auch das Gesetz, obwohl es für die Gegenwart des Apostels bereits abrogirt ist, wird von Jesu noch als eine Gottesoffenbarung anerkannt. b) Diese Gottesoffenbarung wirkt die innere Zuständlichkeit, welche für die Gottesoffenbarung in Christo empfänglich macht und erweist sich so als eine positive Vorbereitung auf dieselbe. c) Aber das Eigenthumsvolk des Logos hat seiner Mehrzahl nach das Heil nicht angenommen, während dasselbe in der Heidenwelt empfängliche Seelen fand. d)

a) Schon das Judenthum besaß eine Gotteserkenntniß, der gegenüber die der Samaritaner als ein Nichtkennen Gottes bezeichnet wird (4, 22) [1]), es muß also schon in der ATlichen Zeit eine Gottesoffenbarung gegeben haben, was Köstlin, S. 88 mit Unrecht leugnet. Freilich sagt schon das A. T. selbst (Exod. 33, 20), daß es damals kein unmittelbares Schauen Gottes gab, wie der Sohn es beim Vater

---

[1]) Allerdings ist die Gotteserkenntniß der Juden nur eine relative und hört auf Gotteserkenntniß zu sein, sobald sich Gott in Christo vollkommen offenbart hat (7, 28. 8, 19. 55. 15, 21. 16, 3. Vgl. §. 208, d.), aber so lange sie der gegebenen Stufe der Gottesoffenbarung entspricht, ist sie eine wahre Erkenntniß und wird wie jede Stufe derselben (§. 211, b.) als Erkenntniß schlechthin bezeichnet (§. 199, c.). Auch die Samaritaner hatten ja eine Gotteserkenntniß, aber weil sie durch ihre Verwerfung der Prophetie von der höheren Stufe der Gottesoffenbarung in Israel sich ausgeschlossen hatten, nennt sie Jesus ein *οὐκ εἰδέναι*. Selbst die Gotteserkenntniß im Christenthum ist ja nach I. 3, 2 noch nicht die höchste, aber als die der Offenbarung Gottes in Christo entsprechende heißt sie überall die Erkenntniß schlechthin (§. 208, b.).

hatte (6, 46. Vgl. §. 203, a.) und die Christen es in ihm empfangen (§. 208, b.); aber es erging das Wort Gottes an Einzelne (10, 35. Vgl. 9, 29) oder sie sahen eine Erscheinung Gottes (5, 37) in der Vision oder Teophanie. Allerdings spricht Jesus dem Volk seiner Zeit beide Formen der prophetischen Offenbarung ab (5, 37), weil seit Jahrhunderten die Prophetie verstummt war, aber nur um zu constatiren, daß seine Zeitgenossen das Wort Gottes nur noch in den schriftlichen Aufzeichnungen jener früheren Offenbarungen besaßen (5, 38). Trotzdem war es ein Irrthum, wenn sie wähnten, durch den Besitz dieser Schriften des messianischen Heils gewiß zu sein (5, 39 und dazu §. 208, a.) und deshalb nicht mehr zu Christo kommen wollten, um es erst von ihm zu erhalten (v. 40). Denn diese Schriften hatten ihre wirkliche Bedeutung gerade darin, daß sie oder Gott in ihnen (5, 37. 39) von Christo zeugten (§. 211, c.) und so zu ihm hinwiesen. Wenn nämlich die Propheten selbst die Herrlichkeit des Logos geschaut (12, 41 und dazu §. 205, c.) und ihn reden gehört hatten, wie daraus erhellt, daß sie ihn nach der messianischen Deutung des Evangelisten (§. 205, b.) oft redend einführen, so konnten sie aus persönlicher Erfahrung von ihm zeugen[2]). Dieses Zeugniß hat aber seine Bedeutung nicht etwa ausschließlich für das Judenthum (Vgl. Köstlin, S. 133), sondern, wie die zahlreichen Verweisungen auf dasselbe durch Jesum (Vgl. besonders 13, 18. 19 und dazu meinen johanneischen Lehrbegriff, S. 109) und den Apostel (§. 205, b.) zeigen, recht eigentlich für die christliche Gegenwart (Vgl. §. 102, a. 164, c.), sofern es sie zum Glauben führen konnte. Als der letzte dieser Propheten kommt dem Apostel, und zwar ausschließlich wegen seiner *μαρτυρία* (1, 19), der Täufer in Betracht (§. 211, c.), der auch eine Stimme Gottes gehört (1, 33) und eine Erscheinung gesehen hatte (1, 32. 34). Aber seine Bedeutung muß aufhören, nachdem das Licht selbst in die Welt gekommen war (1, 7. 8. Vgl. 3, 29. 30). Er war eine Leuchte, welche die Zeitgenossen zur Erkenntniß der Wahrheit führen konnte (5, 35. Vgl. §. 209, a.) und Jesus läßt sein Zeugniß gelten, weil es denselben den Glauben und damit die Errettung vermitteln kann (v. 34). Aber er bedarf keines menschlichen Zeugnisses mehr, nachdem er vom Vater das Zeugniß seiner Werke empfangen hat (v. 36 und dazu §. 211, c.). Allerdings unterscheidet er von dem menschlichen Zeugniß des Täufers noch das Gotteszeugniß in den Schriften (5, 37—39), das doch auch nur von Propheten abgelegt war; aber nur weil der göttliche Ursprung dieser allgemein anerkannt war, die göttliche Sen-

[2]) Daß neben diesem Zeugniß nicht die Verheißung hervorgehoben wird, beweist nicht, daß es bei Johannes nur zu einer Accomodation an das Judenthum kommt (Köstlin, S. 134. Vgl. Reuß, II. S. 477), sondern hängt damit zusammen, daß das messianische Heil wesentlich als die neue Gottesoffenbarung in Christo gefaßt wird (§. 208), zu deren Aufnahme es nach §. 211, c. hauptsächlich eines solchen Zeugnisses bedarf. Es versteht sich übrigens nach dem Gesagten von selbst, daß die Stelle 10, 8 nur auf die zeitgenössischen Volksführer und nicht auf die Propheten des A. T. bezogen werden kann (Vgl. auch Scholten, S. 149).

bung des Täufers aber nicht. Weil er irdischer Abkunft war, so kann er auch nur irdische Dinge reden (3, 31) und wenn Jesus sein eigenes Zeugniß, soweit es diese betrifft, noch mit dem des Täufers zusammenfaßt (3, 11), so kann er, der vom Himmel gekommen, doch allein die himmlischen Dinge verkündigen (3, 12. 13. Vgl. v. 32. 33). Eben darum ist aber auch die Prophetie kein Christenthum mitten im Judenthum (Vgl. Köstlin, S. 53), sondern nur eine Vorbereitung auf dasselbe; erst die Erscheinung des Sohnes im Fleisch konnte materiell und formell die volle Gottesoffenbarung bringen. Abraham konnte sich wohl auf den Tag Christi freuen; aber gesehen hat er ihn erst (vom Scheol aus, vgl. §. 38, a.), als der Messias im Fleische erschien (8, 56).

b) Es ist durchaus irrig, wenn Köstlin, S. 135 behauptet, daß Johannes das mosaische Gesetz schlechthin verwerfe. Da Moses als Prophet anerkannt wird im Sinne von not. a. (1, 46. 5, 46), so kann das Gesetz, das durch ihn gegeben (7, 19. 23. Vgl. 1, 17), nur zu der durch ihn vermittelten Gottesoffenbarung gehören und wenn die γραφή schlechthin in ihrer unverbrüchlichen Autorität anerkannt wird (10, 35), so gehört dazu auch der νόμος, dessen Name ja ohnehin die ganze Schrift nur bezeichnen kann (10, 34. 15, 25. Vgl. 1, 46), wenn er als der grundlegende Hauptbestandtheil derselben gilt. Jesus erkennt, wie in den synoptischen Evangelien (§. 27, c.) das Gesetz als verbindlich an, indem er seine Uebertretung rügt (7, 19). Er argumentirt von der Voraussetzung aus, daß die (vormosaische) Beschneidung wie die Sabbathfeier gleiche Autorität haben (7, 22. 23),[3]) er betrachtet den Tempel als Gottes Haus (2, 16), zieht selbst zu den Festen nach Jerusalem herauf und schließt mit der Anbetung in Geist und Wahrheit die Anbetung in Jerusalem nur für die Zukunft aus (4, 21), nicht für die Gegenwart (4, 23)[4]). Für den Apostel freilich,

---

[3]) Nur von dieser Voraussetzung aus hat die Rechtfertigung seiner Sabbathobservanz einen Sinn, sofern er dieselbe darauf stützt, daß schon die altheilige Beschneidungsordnung eine Ausnahme von der Sabbathruhe fordere. Wenn er 5, 17 die göttliche Sabbathruhe, deren Nachbild die menschliche sein sollte (Gen. 2, 3), nicht als jedes göttliche Wirken ausschließend gefaßt wissen will, so erklärt er hier nur das Gesetz aus der Schrift selbst heraus, wie §. 27, b., sofern er aus ihr das unablässige Wirken Gottes, auf welches er provocirt, als bekannt voraussetzt. Uebrigens vindicirt er an dieser Stelle nur sich kraft seines einzigartigen Verhältnisses zum Vater das Recht, zu thun, wie der Vater thut (Vgl. §. 201, d.).

[4]) Wenn er den Juden gegenüber, ex concessis argumentirend, von ihrem Gesetz redet (8, 17. 10, 34), oder den Jüngern gegenüber zeigt, daß eben das Gesetz, auf Grund dessen sie ihn angeblich hassen, ihren Haß als grundlosen verurtheile (15, 25), so folgt daraus nicht, daß er, der sich nach 4, 22 ganz als Jude weiß, mit diesem Gesetze nichts zu thun haben will. Allerdings proclamirt er für seine Jünger ein neues Gebot (13, 34 und dazu §. 214, a.), aber nicht als ob das Gebot der Liebe dem A. T. fremd wäre (Vgl. §. 28, b.), sondern weil die Liebe, die er fordert, die nach seinem Vorbilde geübte vollkommene Liebe ist (Vgl. §. 209, c.). Auch hier also ist das neue Gebot, das die vollendete Gottesoffenbarung bringt, nur die vollkommene Erfüllung des ATlichen (Vgl. §. 27).

der übrigens die Hohepriesterwürde so hoch hält, daß er ihren Träger als (freilich unbewußtes) Organ göttlicher Weissagung betrachtet (11, 51), war nach dem Falle des Tempels die Abrogation des ATlichen Gesetzes als göttlich gewollte entschieden (Vgl. §. 199, a.). Die Objectivität, mit welcher er von der Reinigung (2, 6), den Festen (5, 1. 7, 2), dem Passah (2, 13. 6, 4. 11, 55) der Juden redet, zeigt deutlich, daß diese jüdischen Gebräuche (Vgl. auch 19, 40. 42) in seinem Kreise keine Nachachtung mehr finden; für ihn ist die Stunde bereits angebrochen, wo die Anbetung in Geist und Wahrheit die Anbetung in Jerusalem aufhebt (4, 21). Er kennt nur noch das Gebot, das in der evangelischen Botschaft selbst liegt und das nun bereits ein altes geworden (I, 2, 7. 8. II. II, 5) und er faßt dasselbe zusammen in die Gebote des Glaubens und der Bruderliebe (§. 214, a.) oder in die Forderung der Liebe Gottes, welche alle seine Gebote erfüllen lehrt (§. 214, b.). Wenn er aber der Gesetzesoffenbarung durch Moses die Mittheilung der Gnade und Wahrheit durch Christum gegenüberstellt (1, 17), so ist damit nicht jene als etwas unwahres oder ungöttliches bezeichnet (Vgl. Köstlin, S. 54), sondern nur der fordernden Gesetzesoffenbarung gegenüber die vollendete Offenbarung dadurch charakterisirt, daß sie die Gnadengabe der vollen Wahrheit bringt.[5])

c) Wenn das Gesetz des A. T., das Gott als den Gerechten und Heiligen offenbart (Vgl. §. 208, d. Anmerk. 6. §. 209, c. Anmerk. 2), als Gottesoffenbarung anerkannt wird (not. b.), so ist auch in ihm bereits die Wahrheit kund gemacht, wenn auch der vorbereitenden Offenbarungsstufe gemäß erst theilweise.[6]) Daß es im Gesetz eine solche Wahrheitsoffenbarung gab, erhellt daraus, daß Jesus auf dem Gebiete desselben solche vorfindet, welche die Wahrheit thun (3, 21. Vgl. §. 208, c.) und aus der Wahrheit sind, weil sie sich durch sie bestimmen lassen (18, 37. Vgl. §. 213, c.), und daß dies eine der NTlichen analoge Gottesoffenbarung war, erhellt daraus, daß die, welche die Wahrheit thun, in Gott (3, 21) und aus Gott (8, 47) sind ganz wie die, in welchen die NTliche Offenbarung wirksam geworden (§. 213, a. c.). Es wird sogar vorausgesetzt, die Juden hätten Gottes Kinder sein (8, 42. Vgl. §. 213, d.) und ihn lieben können (5, 42. Vgl. §. 214, b.), wenn sie die ATliche Gottesoffenbarung recht genützt hätten (v. 39), ja es hätte dies der Fall sein müssen, wenn sie für die Gottesoffenbarung in Christo empfänglich sein wollten; denn nur die, welche die Wahrheit thun in Gott, kommen zum Licht

[5]) Außer dieser Stelle, die an den petrinischen Gebrauch des Wortes (§. 53) erinnert, kommt der Begriff der χάρις wie in der Apocalypse (§. 188, b.) nur noch in dem stereotypen Segenswunsch des Briefeinganges (II, 3) vor.

[6]) Die Stelle 1, 17, welche der Gesetzesoffenbarung die Wahrheitsmittheilung durch Christum gegenüberstellt, kann also nicht die Absicht haben, jener den Wahrheitsgehalt abzusprechen, und wenn zwischen der theilweisen Wahrheit, die aber, weil auf göttlicher Offenbarung beruhend, doch keine Unwahrheit involvirt, und zwischen der vollen Wahrheit im Ausdruck nicht unterschieden wird, so liegt das an der §. 199, c. charakterisirten johanneischen Eigenthümlichkeit (Vgl. not. a. Anmerk. 1).

(3, 21), nur die, welche aus Gott und aus der Wahrheit sind, hören Christi Wort und nehmen es an (8, 47. 18, 37), kommen also zum Glauben (Vgl. §. 211, d.). Auch das Gesetz ist demnach eine vorbereitende Offenbarung wie die Prophetie (not. a.) und zwar nicht wie bei Paulus negativ, indem es zeigt, daß es ohne Christum kein Heil giebt (§. 100, c.), sondern positiv, indem es die innere Zuständlichkeit wirkt, die allein für die Gottesoffenbarung in Christo empfänglich macht. Nur der kann das Göttliche in Christo erkennen, der den göttlichen Willen thun will (7, 17), und das will nur recht, wer Gott lieb hat. Wenn die Liebe zu Gott, welche das dauernde Rechtverhalten des Menschen im Heilsprocesse bedingt, durch die Gottesoffenbarung in Christo selbst bewirkt wird (§. 214, b.), so muß die Liebe zu Gott, welche zum ersten Erkennen Christi führt, in analoger Weise durch die vorbereitende Gottesoffenbarung gewirkt sein. In der That aber ist die Liebe zu Gott die Grundforderung des Gesetzes (Vgl. §. 28, b.), und bei wem das Gesetz nicht wie bei Paulus (§. 100, b.) den Widerspruch des natürlichen Menschen aufgeregt hatte, den mußte es stets zum Streben nach der Erfüllung des erkannten Gotteswillens (7, 17) antreiben, wie es bei unserm Apostel gethan (§. 199, d.) und ihn so positiv für die Gottesoffenbarung in Christo vorbereiten.[7])

d) Israel war die Stätte der Gottesoffenbarung, die in der Prophetie und im Gesetze gegeben und wie alle Gottesoffenbarung (1, 4. 9) durch den Logos vermittelt war (not. a.). Es ist darum das Eigenthumsvolk des Logos (1, 11),[8]) oder die Heerde Jehova's (Vgl. §. 51, a.), die er in die Hürde der ATlichen Theokratie eingeschlossen (10, 16) und diese selbst erscheint in der Parabel 8, 35 als das Hauswesen Gottes (§. 165, b.). Es ist demnach auch hier die heilsgeschichtliche Bedeutung Israels festgehalten, für welche es durch seine Gottesoffenbarung vorbereitet ist. Weil das messianische Heil aus den Juden herkommt (Vgl. Apoc. 12, 1—5 und dazu §. 184, a.),

[7]) Auch bei Paulus (§. 126, d.) und Jacobus (§. 72, a.) fanden wir die Liebe zu Gott, sofern sie die Empfänglichkeit für das Heil sicher stellt, zur Bedingung der Erwählung gemacht, und daß das durch die vorbereitende Gottesoffenbarung geweckte religiös-sittliche Streben für das Empfangen der Heilsbotschaft empfänglich macht, lehrt schon Petrus (Act. 10, 34. 35. Vgl. §. 49, b.). Indem Johannes aber die Wirkung der vorbereitenden Gottesoffenbarung mit denselben Ausdrücken bezeichnet, wie die der vollendeten in Christo, hebt er die wesentliche Verwandtschaft beider aufs Stärkste hervor (Vgl. §. 199, a.), ohne damit der specifischen Bedeutung des in Christo gegebenen Heils irgend zu präjudiciren, da er ja auch sonst das Wesen der Sache auf den verschiedensten Entwicklungsstufen mit demselben Ausdruck bezeichnet (§. 199, c.).

[8]) Wenn Israel τὰ ἴδια (οἱ ἴδιοι) des Logos genannt wird, wie die Apostel οἱ ἴδιοι des Fleischgewordenen sind (13, 1), so liegt darin, daß er jenes wie diese (15, 16) erwählt hat, und da es zwischen dem Vater und dem Sohne kein getrenntes Eigenthum giebt (17, 10), so ist Israel auch hier das auserwählte Eigenthumsvolk Jehova's (§. 51).

darum besitzt es die Gotteserkenntniß (4, 22 und dazu not. a.). Damit der Messias dem Volke Israels offenbart werde, kommt Johannes zu ihm mit seiner Wassertaufe, ihm den Weg zu bereiten (1, 31. Vgl. v. 23). Jesus beschränkt ganz wie §. 31, d. seine irdische Wirksamkeit auf Israel. Nach kurzer, ihm mehr abgenöthigter als gesuchter Wirksamkeit in Samarien wendet er sich sofort wieder seiner *πατρίς* (4, 44) zu, und als man ihm sagt, daß unter den Hellenen das Verlangen erwacht sei, ihn zu sehen (12, 22), sieht er darin die Stunde seiner Verherrlichung gekommen, die ihm durch den Tod hindurch zu Theil werden soll (v. 23. 24). Seine irdische Wirksamkeit war nach göttlicher Bestimmung an Israel gebunden, erst nach seinem Tode konnte seine Verherrlichung unter den Völkern beginnen, erst als der erhöhte konnte er Alle zu sich zu ziehen suchen (v. 32). Aber die gegenwärtige Generation der Israeliten hatte das Wort Gottes nicht angeeignet (5, 38), wie alle Gottesoffenbarung angeeignet werden muß, wenn sie wirksam werden soll (8, 37. 15, 7 und dazu §. 212, b.). Darum hatte es in ihnen nicht die Liebe zu Gott gewirkt und sie zu Kindern Gottes gemacht (5, 42. 8, 42 und dazu not. c.). Sie waren wohl Abrahams Samen (8, 37), aber nicht echte Abrahamskinder im Sinne der sittlichen Wesensähnlichkeit (8, 39), sie gehörten nicht wahrhaft zu der Heerde Jehova's, die er dem messianischen Oberhirten verliehen, waren nicht seine Schafe (10, 26), die er sofort als solche erkennt (v. 14. 27). Darum erkannten sie ihn nicht, als er kam seine Heerde zu weiden (v. 14) und glaubten nicht (v. 26). Wohl gab es etliche unter ihnen, die Gott wahrhaft angehörten (17, 6. 9), weil die vorbereitende Gottesoffenbarung an ihnen ihren Zweck erreicht hatte (not. c.), die als die Schafe Christi (10, 14) seine Stimme hörten (v. 3) und ihr folgten (v. 27), während sie die Stimme der falschen Volksführer, die sie von ihm abwendig machen wollten (not. a. Anmerk. 2), nicht hörten (v. 8). Aber das Eigenthumsvolk des Logos im Großen und Ganzen nahm den in der Welt erschienenen nicht auf (1, 11). Diese weltgeschichtliche Thatsache, die damals bereits tragisch constatirt war, hat den Apostel innerlich losgelöst von seinem Volke (§. 199, a.). Er spricht von den Juden (*οἱ Ἰουδαῖοι*) nur noch als von den Repräsentanten des Unglaubens. Dagegen gedenkt er, daß Strahlen des Lichts, welches der Logos von Anfang an allen Menschen gespendet (1, 4. 9) auch in die Heidenwelt gefallen und dort aufgenommen und wirksam geworden waren. In Folge dessen gab es hin und her zerstreut, wie eine Diaspora des wahren Eigenthumsvolkes, auch dort Gotteskinder (not. c.), die nur gesammelt (11, 52) und der Leitung des guten Hirten unterstellt zu werden brauchten, dem sie ihrem innersten Wesen nach als seine Schafe angehörten (10, 16). So handelte es sich zuletzt Christo gegenüber nicht um den Unterschied des Judenthums oder Heidenthums, sondern darum, ob hier oder dort die vorbereitende Gottesoffenbarung, die der Logos vermittelte, aufgenommen war und die innere Zuständlichkeit hergestellt hatte, welche für die vollendete Gottesoffenbarung empfänglich machte und welche sich an dem Gegensatz des *ποιεῖν τὴν ἀλήθειαν* und des *φαῦλα πράσσειν* offenbarte (3, 20. 21).

§. 216. Der Sieg über den Teufel.

Die gesammte Menschheit ist für das Heil bestimmt und bedarf desselben, weil sie unter der Herrschaft des Teufels steht. a.) Der Teufel ist der Urheber der Sünde, indem er, dessen Wesen die Mordlust und die Lüge ist, die Menschen zur Sünde verführt, um sie ins Verderben zu bringen. b) Diejenigen, welche sich der Einwirkung des Teufels ergeben und seine Kinder werden, sind für die Gottesoffenbarung in Christo unempfänglich und verfallen dem göttlichen Verstockungsgericht, das Jesus selbst durch seine Erscheinung vollzieht. c) Außerhalb dieses Kreises hat Christus die Macht des Teufels gebrochen, und seine Gläubigen besiegen ihn. d)

a) Wie die heilsgeschichtliche Erwählung Israels nicht ausschloß, daß der Logos auch in der Heidenwelt wirkte (§. 215, d.), so ist überhaupt die ganze Menschenwelt[1]) der Gegenstand der göttlichen Liebe, welche sich in der Sendung des Sohnes offenbart hat (3, 16). Gott hat seinen Sohn an sie gesandt (3, 17. 10, 36. 17, 18. I. 4, 9), derselbe ist zu ihr gekommen (1, 9. 3, 19. 6, 14. 11, 27. 12, 46. 16, 28. 18, 37. Vgl. I. 4, 1. II, 7) und redet zu ihr (8, 26), um sie schließlich wieder zu verlassen (16, 28. Vgl. §. 203, c. Anmerk. 2). Die gesammte Menschheit ist also zum Heil bestimmt. Christus ist das Sühnmittel für die ganze Welt (I. 2, 2) und ihre Gewinnung bleibt das letzte Ziel seines Gebetes (17, 21. 23.[2]) Vgl. 14, 31). Die gesammte Menschheit aber, auch die eingeschlossen, bei denen die

---

[1]) Der Begriff des κόσμος ist bei Johannes genau wie bei Paulus (§. 91, d.) ausgeprägt, während sonst im urapostolischen Lehrtropus sich außer den Evangelien (§. 195, b.) nur Hebr. 11, 7. 38 ein Uebergang zu der paulinischen Fassung zeigt. Nur selten steht ὁ κόσμος vom Universum (17, 5. 24. 21, 25) oder von der irdischen Welt (16, 21. I. 3, 17. Vgl. sonst γῆ: 3, 31. 12, 32. 17, 4), welche meist näher als ὁ κόσμος οὗτος bezeichnet wird (9, 39. 11, 9. 12, 25. 13, 1. 18, 36). Den Uebergang zur Bezeichnung der in dieser Welt befindlichen Menschen bildet die Formel ἐν τῷ κόσμῳ εἶναι (1, 10. 9, 5. 13, 1. 16, 33. 17, 11. 13. I. 4, 3). Dieselbe tritt klar hervor, wo die große Masse als solche ὁ κόσμος heißt (7, 4. 12, 19. 14, 27. 18, 20) und so wird ὁ κόσμος endlich technischer Ausdruck für die gesammte Menschenwelt. Auf Grund dieses constanten Sprachgebrauchs kann auch in der Stelle I. 2, 15, so sehr sie an Jac. 4, 4 (§. 73, c.) erinnert, ὁ κόσμος nur die Menschenwelt sein, zumal v. 17 von ihrer ἐπιθυμία die Rede ist und ὁ ποιῶν τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ den Gegensatz bildet, während v. 16 die weltliche Gesinnung als τὸ ἐν τῷ κόσμῳ bezeichnet wird. Doch ist hier allerdings nicht an die Summe aller einzelnen Menschen, sondern an die Menschenwelt in ihrem gottwidrigen Zustande gedacht. Näheres vgl. §. 219, c.

[2]) Aeußerst gekünstelt behauptet Scholten, S. 88. 89, daß das hier gemeinte Erkennen und Glauben kein freiwilliges inneres, sondern ein erzwungenes sei, und beschränkt 3, 16 auf die Beseligung der Empfänglichen, während doch ausdrücklich die Welt an sich als Object der göttlichen Liebe genannt ist (s. o.).

vorbereitende Offenbarung ihren Zweck erreicht hat (§. 215, c.), bedarf des Heiles, weil sie noch Sünde hat (1, 29. Vgl. I. 1, 8—10 und dazu §. 210, a.), sie bedarf des Lichtes (8, 12. 9, 5. Vgl. 209, a.), des Lebens (6, 33. 51), der Errettung (3, 17. 4, 42. 12, 47. I. 4, 14). Der Grund davon liegt darin, daß der Teufel hier wie §. 26, a. die gesammte Menschheit beherrscht (14, 30: ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου). Dieser Zustand der Dinge ist freilich kein an sich nothwendiger, es wird nur constatirt, daß er gegenwärtig vorhanden ist. Daher wird der Teufel gern bezeichnet als ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου (12, 31. 16, 11) und die Welt, sofern sie in ihrem gegenwärtigen Zustande sein Herrschaftsgebiet ist, heißt ὁ κόσμος οὗτος (8, 23. 12, 31. I. 4, 17). Des Teufels Macht ist es also, von welcher der Mensch beherrscht wird, wenn ihn die Sünde knechtet (8, 34). Daß aber diese Sündenknechtschaft die Folge seiner sarkischen Geburt sei (Schmid I, S. 241. Frommann, S. 323), davon sagt die Stelle 3, 6 (Vgl. §. 207, b. Anmerk. 2) nichts.

b) Der Teufel (διάβολος: 8, 44. 13, 2. I. 3, 8. 10, σατανᾶς: 13, 27, ὁ πονηρός: 17, 15. I. 2, 13. 14. 3, 12. 5, 18. 19) ist nicht ein ursprünglich böses Wesen im dualistischen Sinne wie nach Hilgenfeld (S. 143. 177) noch Scholten (S. 92) annimmt. Wenn er von Anfang sündigt (I. 3, 8), so soll damit nach dem Context nur gesagt sein, daß er früher als die Menschen gesündigt hat und daher der Urheber ihrer Sünden geworden ist, die als seine Werke bezeichnet werden. Ebenso kann er nur von Anfang Menschenmörder sein (8, 44), sofern er mit dem Menschenmorden den Anfang gemacht hat, als seine Verführung (Vgl. Apoc. 12, 9 und dazu §. 186, a.) den Menschen den Tod brachte, welcher die Folge der Sünde ist (§. 210, a.). So hat er den Cain zum Morde verleitet (I. 3, 12) und das Morden, das man ihn noch immer anstiften sieht, ist sein Werk (8, 38. 41). Von einem Fall des Teufels ist nicht die Rede, wenn es 8, 44 heißt, daß er in der Wahrheit nicht stehe, sondern dies drückt nur aus, daß die Wahrheit nicht sein Lebenselement sei, durch das er in seinem Reden und Thun sich bestimmen lasse. Wenn dies aber dadurch begründet wird, daß keine Wahrhaftigkeit (Vgl. §. 208, c. Anmerk. 4) d. h. keine Liebe, kein Trieb zur Wahrheit in ihm sei, wie bei den Juden, die Jesu gerade darum nicht glauben und ihn tödten wollen, weil er ihnen die Wahrheit sagt (8, 40. 45), so soll damit sichtlich ein sittlicher Vorwurf erhoben werden. Damit ist dann gegeben, daß seine Eigenthümlichkeit (τὰ ἴδια), wonach er nur Lügen redet (8, 44), keine ihm im metaphysischen Sinne eignende, sondern ein selbstverschuldeter sittlicher Habitus ist. Ob derselbe aber von Anfang seiner Existenz an in ihm gewesen oder in einem bestimmten Moment durch seinen Sündenfall begründet sei, darüber sagt Johannes nichts, und seiner ganzen Eigenthümlichkeit lag es fern, darauf zu reflectiren. Der Gedanke an einen eigentlichen Dualismus wird aber schon durch seinen ATlichen Monotheismus (5, 44. 17, 3) schlechthin ausgeschlossen.

c) Obwohl der Teufel der Weltherrscher ist, so hat er doch keineswegs auf alle Menschen den gleichen Einfluß. Während die Gottes-

kinder (§. 215, c. d.) nur, sofern auch sie noch Sünde haben (not. a.) unter seinem Einflusse stehen, sonst aber in ihrem tiefsten Wesen durch Gott bestimmt werden, giebt es auch solche, die in ihrem ganzen Sein durch den Teufel sich bestimmen lassen. Wie Cain, dessen Werke böse waren, ἐκ τοῦ πονηροῦ ἦν (I. 3, 12), so ist jeder ἐκ τοῦ διαβόλου, dessen Eigenthümlichkeit das Sündethun ist (v. 8). Wie die Juden Teufelskinder sind (8, 44), weil sie in ihrer Mordlust (8, 37. 40) und ihrer Lüge (8, 55) oder ihrem Haß gegen die Wahrheit (not. b.) dem Mörder und Lügner von Anfang wesensähnlich sind (8, 38. 41), so unterscheiden sich überhaupt in ihrem Thun die Gotteskinder von den Teufelskindern (I. 3, 10 und dazu §. 213, d.). Der Gegensatz dieser beiden Menschenklassen ist aber nicht ein ursprünglicher, metaphysisch gesetzter (Hilgenfeld, S. 141); denn wie das Ausgottsein die Folge einer geschichtlichen Einwirkung der vorbereitenden Gottesoffenbarung ist (§. 215, c.), deren Ausbleiben durch das Verhalten der Juden zu dem Wort der Offenbarung veranlaßt war (5, 38. 39 und dazu §. 215, d.), so ist die Teufelskindschaft die Folge einer geschichtlichen Einwirkung des Teufels, der sie sich hingegeben haben und die sie nun für das Wort der Offenbarung unempfänglich macht (8, 47). Allerdings können sie nun sein Wort nicht anhören und darum nicht zur Erkenntniß (8, 43) und zum Glauben kommen (12, 39), weil sich an ihnen die Weissagung von dem göttlichen Verstockungsgericht (Jesaj. 6, 9. 10) erfüllen mußte (v. 40).[3]) In diesem Nichtkönnen vollzieht sich aber immer nur das Gottesgericht über ihr Nichtwollen (5, 40), dessen tadelnde psychologische Motivirung durch ihren Mangel an Liebe zu Gott und ihren Ehrgeiz (v. 42. 44) keinen Sinn hat, wenn es in einer substantiellen Beschaffenheit ihres Wesens begründet ist. Ja, Jesus selbst ist es, der durch seine Erscheinung dieses Gottesgericht vollzieht (9, 39).[4]) Wenn die Bösesthuenden, weil sie ihrer Sünde nicht überführt sein wollen, das in die Welt gekommene Licht

---

[3]) Schon die Auffassung ihrer Unempfänglichkeit als eines Verstockungsgerichts setzt die eigene Verschuldung voraus (Vgl. Marc. 4, 11. 12 und dazu §. 32, d.) und schließt die Annahme einer ursprünglichen Wesensverschiedenheit aus. Wenn es 12, 37. 38 heißt, daß sie nicht glaubten, damit die Weissagung von dem Unglauben des Volks (Jesaj. 53, 1) erfüllt werde, so liegt darin allerdings, daß die Thatsache dieses Unglaubens im göttlichen Rathschlusse vorgesehen war und demnach eintreten mußte; aber gerade der Contegt der ganz analogen Stelle 15, 25 zeigt, daß darum doch ihr so geweissagter Haß unentschuldbare und darum selbstverschuldete Sünde blieb (v. 22—24). Auch in dem Verrath des Judas mußte sich ein Gottesrathschluß vollziehen (13, 18. 17, 12) und dennoch blieb er ein Werk des Teufels (13, 2. 27), das Judas vollzog, weil er sich selbst zum Organ des Teufels gemacht hatte (6, 70).

[4]) Zwar hebt er auch hier wie in der synoptischen Ueberlieferung (§. 16, d.) aufs Schärfste hervor, daß er nicht gekommen sei, das messianische Gericht zu halten (3, 17. 12, 47. Vgl. 8, 15). Aber in gewissem Sinne muß er doch auch dieses messianische Werk schon während seines irdischen Lebens vollziehen, um sich als den gottgesandten Sohn d. h. als den Messias zu beweisen (§. 201, d.), wie er ja auch nach Marc. 4, 11. 12. §. 32, d. das göttliche Verstockungsgericht vollzieht.

[illegible] so ist das ihr Gericht (3, 19. 20), [illegible] daß sie nicht zum Glauben und [illegible] v. 18). Wenn der Sohn das [illegible] und es nun im vollen Einklang [illegible] denen allein mittheilt, die auf [illegible], so hat er damit die [illegible] (v. 27), indem er die [illegible], zum Ausschluß vom [illegible] die göttliche Ordnung, [illegible] weil sie für das Licht empfänglich sind, [illegible] in ihrem unempfänglichen [illegible] Matth. 11, 25 und dazu §. 32, d.), [illegible] über das Schicksal der [illegible] Aber ausdrücklich bevorwortet Jesus, daß [illegible] gegen die heilbringende Erleuchtung [illegible] (v. 41) und da er ja selbst nicht [illegible] Juden zu bemühen und da der [illegible], daß er doch immer auch viele von [illegible] 12. 11. 42), so ist klar, daß die in den [illegible] Unempfänglichkeit zuletzt doch keine unüber[illegible] metaphysisch begründet sein kann. Auch [illegible] Verstockungsgericht kein definitives und [illegible] Es kann auch ein Teufelskind aufhören [illegible] und so für das Heil empfänglich werden. [illegible] Wesensunterschied der beiden Menschenklassen ist [illegible] Bestimmung der ganzen Menschheit zum Heile [illegible].

[illegible] durch die vorbereitende Offenbarung die Menschen [illegible] sucht (§. 215) und der Teufel durch [illegible] (not. b.) zu Teufelskindern (not. c.), so [illegible] Zeit ein Kampf zwischen Gott und [illegible] gekommen, diesen Kampf zum Siege hin[illegible] Werke des Teufels zerstört (I. 3, 8). Zwar [illegible] erreicht zu werden. Denn die Welt im [illegible] (Vgl. οἱ ἄνθρωποι 3, 19, wie schon §. 36, c.) [illegible] (I. 10. 17, 25), sofern sie der Herrschaft des

[illegible] die gangbare Auffassung, wonach Jesu Erscheinung [illegible] Scheidung zwischen den beiden Menschenklassen bringt [illegible] Köstlin. S. 185. 186. Reuß, II, S. 499). Eine solche [illegible] indem die Gotteskinder das Heil, das er bringt, [illegible] verstockt werden und des Heils verlustig gehen. [illegible] entgegengesetzte Zuständlichkeit offenbar, indem sie sich bei der ent[illegible] Erscheinung Christi bringt, entgegengesetzt zu derselben [illegible] entgegengesetzte Wirkung von derselben erfahren. [illegible] bei Johannes doch nicht diese Scheidung, sondern stets [illegible] über das Schicksal der Menschen, wie auch Scholten, [illegible] anerkennt.

Teufels sich ergeben hat und ihn haßt, der ihr ihre Sünde zum Bewußtsein bringt (7, 7 und dazu not. c.). Allein zunächst findet der Weltherrscher in Jesu, der allezeit aus Liebe seines Vaters Willen thut (14, 31), keine Stätte seiner Herrschaft (v. 30), Jesus gehört der von ihm beherrschten Welt schlechterdings nicht an (8, 23. 17, 14. 16). Damit ist der Bann seiner Herrschaft durchbrochen (Vgl. §. 26, c.) und von diesem Einen Punkte aus kann nun sein Herrschaftsgebiet schrittweise zurückerobert werden. Jesus bringt das Licht und, obwohl die Finsterniß, von ihrem Herrscher getrieben, in positiver Feindschaft sich entgegenstellt, um sein Werk zu vernichten (12, 35), so vermag sie doch nicht das Licht zu überwältigen (1, 5), wird vielmehr von ihm fortgehends überwältigt (I. 2, 8 und dazu §. 209, a.). Jesus hat die sich ihm feindselig entgegenstellende Welt besiegt (16, 33), indem er trotz all ihres Gegenstrebens eine Jüngergemeinde gründete, die nicht mehr der Welt als dem Herrschaftsbereich des Teufels angehört (15, 19. 17, 14. Vgl. §. 217, b.) und dieselbe vor dem Teufel und dem Verderben, das er bringt, bewahrte (17, 12). Nur Einer ergiebt sich dem Teufel (6, 70) und, indem der Teufel diesem den Gedanken des Verraths eingiebt (13, 2) und ihn zu seiner Ausführung veranlaßt (v. 27), kommt er, um Jesum im Tode zu vernichten (14, 30). Aber indem Jesus in freiem Liebesgehorsam dem Tode entgegengeht (14, 31) und nun durch den Tod zum Vater zurückkehrt (§. 203, c.), ist er als der Gerechte erwiesen (16, 10) und der Teufel gerichtet, weil er den Gerechten in den Tod gebracht hat (v. 11). Mit ihm aber ist die Welt gerichtet, die unter der Herrschaft dieser widergöttlichen Macht verblieben ist (Vgl. not. c.) und er selbst wird nun so gewiß aus seinem Herrschaftsbereich hinausgeworfen (d. h. definitiv besiegt) werden, als der erhöhte Christus seine Wirksamkeit nun auf A l l e ausdehnen kann, die unter seiner Herrschaft standen (12, 31. 32). Nicht als ob der Teufel jetzt schon aufgehört hätte, in der Welt zu herrschen. Die Welt in ihrem Gegensatz zur Jüngergemeinde (14, 17. 19. 22. 15, 18. 19. 16, 8. 17, 9. 14—16. I. 2, 15—17. 3, 1. 13. 4, 5) d. h. soweit sie Welt ist und bleibt, bleibt sein Herrschaftsbereich, er ist und wirkt in ihr (I. 4, 4), wie Gott und Christus in den Gläubigen (§. 212, c. 213, b.); sie ist ganz und gar in seiner Gewalt (I. 5, 19). Aber es ist und bleibt auch inmitten der Welt eine heilige Stätte, die er nicht mehr anrühren kann, das ist die Gemeinschaft der aus Gott geborenen, die nicht wegen einer substantiellen Wesensbestimmtheit, sondern weil sie in Folge der Geburt aus Gott (§. 213, c.) sich stets bewahren, seinem Einfluß unzugänglich sind (I. 5, 8). Zwar versucht er es immer noch, sie zu verderben, aber Gott bewahrt sie auf Christi Fürbitte (17, 15) und sie selbst besiegen, stark gemacht durch ihn oder sein Wort (§. 213, b.) den Teufel (I. 2, 13. 14) und die mit ihm verbündete Welt (I. 4, 4. 5, 4. 5: *νικᾶν*, ganz wie in der Apocalypse §. 188, d.). Mit der weiteren Entwicklung dieser Gemeinde öffnet sich die Perspective auf die endliche Bekehrung der Welt (17, 21. 23), die wenigstens der göttlichen Bestimmung nach (not. a.) eine unbegrenzte ist und somit

die völlige Ueberwindung des Teufels in Aussicht stellt. Ganz wie in der Apocalypse ist die Geschichte des Messias und seiner Gemeinde eine Geschichte des Kampfes zwischen Gott und dem Teufel (§. 186, b. c.),*) nur daß hier mehr auf die ersten Anfänge dieses Kampfes zurückgeblickt wird, während dort besonders die letzte Entscheidung desselben in den Blick gefaßt ist (§. 186, d.).

§. 217. Die Jüngergemeinde.

Die durch die vorbereitende Gottesoffenbarung empfänglich gemachten werden Christo von Gott gegeben, indem dieser sie zu ihm führt und ihn erkennen lehrt. a) So bildet sich der Kreis der ersten Jünger, die er erwählt und zu seinen Sendboten bestimmt, damit sie das von ihm begonnene Werk in weiterem Umfange fortführen. b) Er verheißt ihnen ein Wiedersehen nach seiner Auferstehung, das sie ihrer unzertrennlichen Vereinigung mit ihm dem Lebendigen und seiner beständigen Gnadengegenwart gewiß macht. c) Um aber ihr Werk ausrichten zu können, empfangen sie die Verheißung der Gebetserhörung für alles, was sie in seinem Namen bitten und die Vollmacht der Sündenvergebung. d)

a) Diejenigen, an welchen die vorbereitende Gottesoffenbarung ihren Zweck erreicht hat (§. 215, c.) und welche darum wahrhaft Gott angehören (§. 215, d.), giebt Gott Christo (17, 6. 9), damit er ihnen das ewige Leben gebe und sie vor dem Verderben bewahre (17, 2. 10, 28. 29. Vgl. 6, 39). Der Evangelist schildert in dem scheinbar zufälligen Finden der ersten Jünger, wie Gott die empfänglichen Seelen Christo zuführt (1, 42. 44. 46); denn was Gott ihm giebt, das kommt zu ihm (6, 37), sieht den Sohn und glaubt an ihn (v. 40, vgl. mit v. 39). Dies ist aber nicht so zu denken, als ob Gott durch einen unwiderstehlichen inneren Trieb in ihnen den Glauben erzeuge, da 6, 40 ihr Glauben ausdrücklich durch ihr Sehen psychologisch vermittelt gedacht ist. Allerdings kann Niemand zu ihm kommen, wenn ihn nicht der Vater zieht (6, 44), aber dies Ziehen geschieht nach §. 211, c. durch das zur Genesis des Glaubens nothwendige wirkungskräftige Zeugniß, das der Vater dem Sohne giebt in der Schrift und

*) Auch der ältesten Ueberlieferung der Reden Jesu ist dieser Gesichtspunkt nicht fremd. Aber wenn dort mehr der Kampf wider die Dämonen als seine Organe in den Blick gefaßt wird (§. 26, c.), so tritt hier, wo Alles auf seine tiefsten Principien zurückgeführt wird (§. 199, c.), diese mehr äußerliche Seite jenes Kampfes zurück, ohne daß man deshalb ein Recht hätte, mit Frommann, S. 329 dem Apostel den Dämonenglauben abzusprechen. Auch hier lehnt Jesus es ab, von einem Dämon besessen zu sein (8, 49. Vgl. Marc. 3, 22, 30), wie er beschuldigt wird (7, 20. 8, 48. 52. 10, 20, vgl. v. 21). Ebenso wenig fehlt dem Evangelium der allgemeine ATliche Engelglaube (20, 12. 1, 52. Vgl. 12, 29), wenn auch 5, 4 unzweifelhaft ein unechter Zusatz ist.

in den Werken, und durch das er die Menschen Christum erkennen lehrt als das, was er ist. Als solch ein Lehren wird das Ziehen des Vaters 6, 45 ausdrücklich qualificirt. Aber ob er gleich nach der Weissagung alle lehrt (Jesaj. 54, 13), so werden doch nur die, welche auf Grund der in ihnen gewirkten Empfänglichkeit (17, 6. 9. 10, 27) solche Lehre hören und lernen, wirklich zu Christo gezogen und kommen zu ihm (6, 45). Wie Gott so die Seelen zu Christo führt, so löst er wieder das Band der äußeren Gemeinschaft mit ihm, wenn der eintretende Mangel an wirksamem Erfolg der in ihm gegebenen Gottesoffenbarung zeigt, daß sie innerlich ihm nicht wahrhaft angehört haben oder nicht in ihm geblieben sind (15, 2. Vgl. v. 5. 6 und dazu §. 212). Es kommt der Zeitpunkt, wo auch äußerlich die von ihm sich scheiden (6, 66), von welchen Jesus nach §. 205, d. von Anfang an erkannt hat, daß sie in Wahrheit nicht an ihn glauben, ob sie gleich zu glauben scheinen (6, 64. Vgl. I. 2, 19 und dazu §. 214, c.). Es handelt sich also, wie schon diese durch ein Gottesgericht (Vgl. I. 2, 19: ἵνα φανερωθῶσιν) herbeigeführte Lösung des einmal geknüpften Bandes zeigt, bei jenem göttlichen Geben nicht um eine göttliche Vorherbestimmung, kraft welcher Gott Einzelne unwiderstehlich und unwiderruflich zum Heile führt, indem er in ihnen die Empfänglichkeit für den Glauben wirkt (Vgl. Köstlin, S. 156); denn die ganze Welt ist ja zum Heile bestimmt (§. 216, a.). Es handelt sich nur darum, daß aller Erfolg Jesu ein gottgegebener ist (3, 27. Vgl. 19, 11), weil er auf einer Gotteswirkung beruht, die aber die menschliche Empfänglichkeit nicht ausschließt, sondern voraussetzt (Vgl. §. 32, d.)[1]). Darum tröstet sich Jesus bei dem Ausbleiben des Erfolges damit, daß nicht jedem gegeben sei zu ihm zu kommen (6, 65), aber nicht um die Abfälligen von der Schuld freizusprechen, sondern nach dem Zusammenhange nur um zu constatiren, daß es an ihm und seinem Worte nicht liegt, wenn sie sich durch dasselbe zurückgestoßen glauben (6, 60).

b) Diejenigen, welche der Vater dem Sohne gegeben (not. a.), sind nun sein Eigenthum (13, 1: οἱ ἴδιοι), wie Israel das Eigenthumsvolk des Logos war (§. 215, d.). Wie dieses, sind sie erwählt (6, 70. 13, 18. 15, 16) und dadurch aus der Gesammtheit der Menschenwelt, der auch sie einst angehört haben (17, 6) entnommen, so daß sie ihr nun nicht mehr angehören (15, 19. Vgl. 17, 14. 16)[2]).

---

[1]) Darum darf man freilich nicht mit Frommann, S. 242 sagen, daß Johannes das Problem von dem scheinbaren Widerspruch zwischen der Freiheit des Menschen und seiner Abhängigkeit von Gott befriedigend gelöst habe. Es ist ihm dasselbe vielmehr, wie Reuß, II, S. 507 richtig bemerkt, noch gar nicht zum Bewußtsein gekommen. Seine Auffassung des Heils als einer Gottesoffenbarung (§. 208) involvirt eben auf all ihren Entwicklungsstufen ebenso eine Gottesthat, wie sie ein Annehmen seitens des Menschen fordert.

[2]) Daß auch diese Erwählung, wie jenes göttliche Geben (not. a.) kein unwiderrufliches ist, zeigt 6, 70. 13, 18, wonach auch Judas ein Erwählter, ein Jesu

Allerdings sind alle Gläubigen ihm von Gott gegeben, und somit gilt dasselbe eigentlich von den μαθηταί im weiteren Sinne (§. 211, d.). Allein in unserm Evangelium sind die Zwölf zugleich die Repräsentanten der Gläubigen überhaupt (Vgl. 6, 67), ihre Eigenthümlichkeit besteht nur darin, daß sie der erste Kreis derselben sind, daß durch sie das von Christo gebrachte Heil sich in der Welt geschichtlich weiter verwirklichen soll. Aus willenlosen Knechten, die ihrem Herrn folgen müssen, ohne zu wissen warum er befiehlt, hat Jesus sie allmählig zu seinen Freunden herangebildet, denen er den ganzen ihm kundgewordenen Rathschluß des Vaters anvertraut hat (15, 15), nicht damit sie aufhören δοῦλοι zu sein, aber damit sie anfangen seine ἀπόστολοι (13, 16) zu werden. Sie sollen sein Werk auf Erden fortsetzen. Zu diesem Behufe hat ihnen Jesus durch das Wort Gottes, das er verkündete, den Namen Gottes d. h. sein ganzes Wesen kund gethan (17, 6. 14) und wie er sie während seines Erdenlebens in diesem Namen d. h. in der vollen Erkenntniß seines Wesens bewahrt hat (v. 12), so wird Gott selbst es ferner thun (v. 11). Er wird sie dadurch nicht nur vor dem Teufel bewahren (v. 15), sondern sie auch weihen zu ihrem Berufe, wie er den Sohn geweiht hat (10, 36), in der Kraft seines Wortes, dessen Inhalt ja die volle Gottesoffenbarung (ἀλήθεια) ist (17, 27), nachdem Jesus durch sein Opfer dafür gesorgt hat, daß sie, weil von Sünden gereinigt, in den Stand der wahren Gottgeweihtheit versetzt werden können (v. 19 und dazu §. 210, b.). Nun kann sie Jesus aussenden an die Welt, wie der Vater ihn gesandt hat (17, 18. 20, 21). Durch ihr Wort soll die Welt zum Glauben geführt werden (17, 20), indem an die Stelle seines Zeugnisses das Zeugniß derer tritt, die von Anfang an bei ihm gewesen sind (15, 27 und dazu §. 211, c. Vgl. §. 47, d.). Ihre Wirksamkeit wird aber eine viel umfassendere werden, als es die seine gewesen ist während seines Erdenlebens. Sie werden erndten, was er gesät hat (4, 37. 38), sie werden größere Werke thun, als er gethan hat (14, 12). Seine irdische Wirksamkeit war an Israel gebunden (§. 215, d.). Erst wenn der Tod diese Schranken gelöst hat, wird er wie das Samenkorn, das in der Erde verwest, viele Frucht schaffen (12, 24) und auf Alle seine Wirksamkeit ausdehnen (v. 32. Vgl. §. 216, d.); erst nach seinem Tode kann die Sammlung der zerstreuten Gotteskinder beginnen (11, 52 und dazu §. 210, b. Anmerk. 4)[3]. Beides kann natürlich nach seinem Tode nur durch seine Jünger geschehen, aber einen directen

---

von Gott gegebener (17, 12) war (Vgl. §. 188, b.). An sich scheint das göttliche Geben eine freie Auswahl von Seiten Jesu auszuschließen. Aber bei der Einheit des Sohnes mit dem Vater (§. 202), wird jener keinen anderen erwählen als den der Vater ihm zuführt, wie er keinen von sich stößt, den der Vater ihm giebt (6, 37).

[3]) Wie übrigens Jesus mit seinem irdischen Wirken, das nichts anderes war als die Mittheilung der vollkommenen Gotteserkenntniß, den Vater verherrlicht hat (12, 28. 13, 31. 17, 4), so wird er auch mit der Fortsetzung seines Werkes durch die Jünger das Gleiche thun (15, 8. Vgl. 14, 13. 17, 1).

Auftrag zur Heidenmission enthalten die Christusreden unseres Evangeliums so wenig wie die der ältesten Ueberlieferung (§. 34, a.).

c) Um die Jünger zur Erfüllung der ihnen gestellten Aufgabe (not. b.) zu befähigen, verheißt ihnen Jesus, daß sie ihn nach der kurzen schmerzvollen Trennung im Tode leibhaftig wiedersehen werden und er sie (16, 16—22. 14, 18. 19)[4]). Dieses sein Wiedererscheinen, welches nur den gläubigen Jüngern, aber nicht der Welt zu Theil wird (14, 19. Vgl. Act. 10, 41 und dazu §. 43, c.) und sie seines aus dem Tode hervorgegangenen Lebens gewiß macht, wird auch in ihnen ein neues Leben hervorrufen (Vgl. 1 Petr. 1, 3 und dazu §. 58, a.), indem sie nun erst ganz erkennen, daß er im Vater ist (Vgl. §. 202, c.) und sie in ihm, weil ihr neues Leben in ihm wurzelt (14, 19. 20 und dazu §. 212, a.). Diese Verheißung erfüllte sich nach seiner Auferstehung, als Jesus kraft der auf dem göttlichen Befehle beruhenden Vollmacht sein in den Tod gegebenes leibliches Leben (§. 207, c.) wieder an sich genommen hatte (10, 17. 18)[5]) und nun den Jüngern leibhaftig erschien, um sie dieser seiner Leibhaftigkeit zu versichern. Zwar hatte er nicht mehr eine sinnenfällige Leiblichkeit, da, wie die Leiblichkeit der Auferstandenen nach allgemeiner NTlicher Lehre überhaupt, auch die seine nicht mehr an die Bedingungen der irdischen Materialität gebunden war (20, 19. 26. Vgl. v. 17). Aber diese sinnenfälligen Erweisungen waren *σημεῖα* (20, 30), welche sie dessen gewiß machen sollten, daß er zu einem wahrhaften Leben (zu welchem nach NTlicher Anschauung auch eine Leiblichkeit gehört) erstanden war, wie es nach der Schrift (§. 205, b.) geschehen mußte, wenn er wirklich der gottgesandte Sohn d. h. der Messias war (20, 9). Die Freude darüber konnte, einmal entzündet (20, 20), nie mehr von ihnen genommen werden. Nun konnten sie sich nie mehr verwaist fühlen (14, 18), weil die Vereinigung mit ihm, der als Auferstandener über die Schranken der Endlichkeit erhaben war, keinem Wechsel und keiner Trennung mehr unterworfen sein konnte. Nun mochte die Stunde schlagen, da er wieder aufstieg und heimkehrte zu seinem Vater (6, 62. Vgl. §. 203, c.)[6]). Dann

---

[4]) Die geläufige Deutung dieser Stellen auf ein Kommen Christi im Geiste hat zur Consequenz die Ansicht Baurs, wonach das Johannesevangelium überhaupt keine Erscheinungen des Auferstandenen kennt, sondern nur ein Wiederkommen Christi im Geiste (S. 382—384). Vgl. dagegen meinen johanneischen Lehrbegriff, S. 273—279.

[5]) Daraus folgt natürlich nicht, daß Jesus nicht auch in der sonst üblichen NTlichen Weise als auferweckt (*ἐγερθείς*) bezeichnet werden kann, da er ja nur auf göttlichen Befehl sein Leben wieder an sich nimmt, und dies geschieht in der That 2, 22. 21, 14, welche Stellen deshalb Scholten, S. 170 für unecht erklären muß.

[6]) Die Stelle 20, 17 besagt nicht, daß er am Tage der Auferstehung aufstieg (Köstlin, S. 190. Baur, S. 381), wie auch Scholten, S. 174 anerkennt, sondern daß er so lange nur aufzufahren im Begriff war, als er noch auf Erden leibhaftig erschien. Seine Erscheinungen sind also hier nicht Erscheinungen des erhöhten Christus (wie §. 194, c.), sondern des Auferstandenen (21, 14), der, im Begriffe aufzusteigen,

war er wohl der Erde bleibend entrückt; aber wenn sie nur in der Liebe zu ihm festhielten an der neubegründeten Gemeinschaft mit ihm (§. 212, b.), dann mußte er sich immer wieder ihnen kundthun, wenn auch in anderer Weise als bisher (14, 21). Es mußte sich die Verheißung erfüllen, die Jesus schon nach der ältesten Ueberlieferung seiner Gemeinde hinterließ (Matth. 18, 20 und dazu §. 34, d. 28, 20 und dazu §. 194, a.), daß er und in ihm Gott selbst Wohnung machen werde bei ihnen (14, 23. Vgl. Apoc. 3, 20). So wissen nun die Gläubigen, daß er trotz seiner Erhöhung zum Himmel in der Welt ist, gleich wie sie in der Welt sind (I. 4, 17) und also beständig bei ihnen bleibt[7]).

d) Das Wiedererscheinen des Auferstandenen (not. c.) sollte nicht mehr den früheren Verkehr mit Jesu herstellen, in welchem die Jünger mit all ihren Anliegen bittend zu ihm kamen und er ihnen gab oder doch fürbittend beim Vater vermittelte, was sie bedurften. An jenem Tage werden sie ihn nichts mehr bitten, sondern sich direct an den Vater wenden, der es ihnen geben wird an seiner Statt (16, 23). Was sie aber nach seinem Abschiede zu erbitten haben werden, das ist der Erfolg der ihnen aufgetragenen Arbeit (not. b.). Wie aller Erfolg der Arbeit Jesu eine göttliche Gabe war (not. a.), die Jesus wie alle seine Werke von Gott erbeten hat (§. 202, b.), so müssen auch sie, die als seine echten Jünger sein Werk zur Verherrlichung des Vaters fortsetzen (15, 8), allen Erfolg von Gott erbitten (v. 7). Damit erbitten sie aber nur, was Jesus, so lange er noch auf Erden war, sich erbat und was er, indem er sie mit der Fortsetzung seines Werkes beauftragt, fernerhin erbeten haben will, sie bitten also fortan in seinem Namen d. h. in seinem Auftrage, an seiner Statt (15, 16. 14, 13. 14). Natürlich aber kann dies Gebet in seinem Namen erst beginnen, wenn sein irdisches Wirken ein Ende hat (16, 24). Wenn nun Jesus diesem Gebet stets volle Erhörung verheißt, sei es daß Gott sie direct gewährt (15, 16), sei es daß er sie vermittelt (14, 13. 14), so erklärt sich das natürlich daraus, daß sie nur in seinem Auftrage und an seiner Statt bitten, der der Erhörung seiner Gebete stets unmittelbar gewiß war (11, 42) und daß sie so nur bitten können, wenn sie glauben an ihn (14, 12. 13). Es ist dies Gebet das specifische Jüngergebet, in welchem es sich um das Fruchtschaffen in der Fortsetzung des Werkes Jesu handelt.[8]) Es

---

noch auf der Erde weilt, um durch seine Erscheinungen sein Werk an den Jüngern zu vollenden. Erst wenn er nicht mehr erscheint in diesem Sinne, ist er aufgefahren und seine irdische Wirksamkeit ganz abgeschlossen.

[7]) Bei der vollkommenen inneren Gemeinschaft der Gläubigen mit Christo (§. 212) scheint es freilich dieser Verheißung seiner Gnadengegenwart und seines Beistandes nicht zu bedürfen. Wir haben auch hier eine treue Erinnerung an Worte Jesu, die in dem specifisch-johanneischen Gedankenkreise etwas fremdartig dastehen (§. 198, d.), wenn sie auch nicht unvereinbar mit ihm sind. Auch Jesus bedarf trotz seines vollen Einsseins mit dem Vater (§. 202) des göttlichen Beistandes (§. 204, b.).

[8]) In diesem Sinne erinnert diese Verheißung an die Verheißung der Gebetserhörung für die im Bekenntniß seines Namens versammelte Gemeinde in der

kommt aber bei dieser Fortsetzung nicht nur darauf an, daß neue Gläubige gewonnen werden (17, 20), sondern auch darauf, daß sie im Glauben erhalten werden. Da nun auch bei den Gläubigen immer noch Sünden vorkommen, die den Heilsbesitz derselben zu vernichten drohen (§. 214, c.), so giebt es keinen höheren Gegenstand der Bitte als die Umkehr und Vergebung für den sündigenden Bruder, durch die ihm das Leben vermittelt wird (I. 5, 16. Vgl. Jac. 5, 15 und dazu §. 72, d.). Hiebei kommt es aber darauf an zu wissen, ob eine solche Bitte noch zulässig oder ob die Todsünde begangen ist, die keine Hoffnung auf Vergeltung mehr übrig läßt (I. 5, 16 und dazu §. 214, c.). Zu diesem Behufe hat der auferstandene Christus den Aposteln von seinem heiligen Geiste (Vgl. §. 207, d.) mitgetheilt (20, 22), damit sie zu unterscheiden wissen zwischen läßlichen und Todsünden und danach die Vergebung aussprechen oder verweigern können (v. 23). Wenn Jesus nach der ältesten Ueberlieferung der Jüngergemeinde im weiteren Sinne die Vollmacht der Absolution ertheilte (§. 34, c.), so wird deren Ausübung hier an die von ihm ausgesandten Apostel (v. 21) gebunden (wie Matth. 16, 19 sogar an Petrus speciell, vgl. §. 47, c.), offenbar in dem Sinne, daß ihre Entscheidung über den Unterschied von läßlichen und Todsünden maßgebend dafür bleibt.

ältesten Ueberlieferung (§. 34, d.). Wenn dort überhaupt dem Gebet des Glaubens (§. 23, b.) d. h. des zuversichtlichen Gottvertrauens (§. 32, c.) die Erhörung verheißen wird, so hat die Gemeinde auch bei Johannes diese Zuversicht zu Gott (I. 3, 21). Wenn dieselbe hier an den Gehorsam gegen Gottes Gebote gebunden erscheint (v. 22 und dazu §. 214, d. Vgl. 9, 31), so erhellt aus dem Zusammenhange mit v. 19, daß dieser nur als Zeichen, daß sie in der Gemeinschaft mit Gott (§. 213, b.), also im Stande der Jüngerschaft geblieben sind, in Betracht kommt, wie auch bei den Synoptikern nur die Reichsgenossen (d. h. die echten Jünger) jene Verheißung empfangen. In der Stelle I. 5, 14. 15 erscheint diese Zuversicht daran geknüpft, daß man dem Willen Gottes gemäß bittet, was wieder auf das Gebet der Reichsgenossen hinauskommt, sofern deren ganzes Streben auf die Verwirklichung des göttlichen Willens gerichtet ist (§. 29, a.). Weder das erhörliche Gebet überhaupt, noch das Gebet im Namen Jesu ist aber bedingt gedacht durch die Geistesmittheilung; denn auch 16, 26. 27 ist nicht das Gebet im Namen Jesu als solches, sondern seine Unmittelbarkeit und Zuversichtlichkeit an das Bewußtsein der göttlichen Liebe geknüpft, welches auch hier die Folge der neuen Gottesoffenbarung ist (§. 208, d. Vgl. §. 23, b.) und welches, wenn man 16, 25 auf die Geistesmittheilung bezieht, durch diese nur insofern vermittelt ist, als sie die in Christo gegebene Gottesoffenbarung fortsetzt und vollendet (Vgl. §. 218).

Sechstes Capitel.
Die Heilsvollendung.

§. 218. Der Paraklet.

Wenn Christus sein Werk auf Erden vollendet hat, sendet der Vater als seinen Stellvertreter den Gläubigen den heiligen Geist, um sein Werk an ihnen fortzusetzen. a) Als der Paraklet ist der Geist in den Christusreden des Evangeliums persönlich gedacht, während im johanneischen Lehrtropus diese Vorstellung noch nicht angeeignet ist. b) Seine Aufgabe ist, die in Christo gegebene Gottesoffenbarung den Gläubigen zu erhalten und immer mehr anzueignen. c) Der Welt kann er nur mittelbar durch die Gläubigen die Wahrheit bezeugen und sie dadurch von der Sünde ihres Unglaubens überführen. d)

a) Von seinem Hingange zum Vater (16, 7) und seiner damit gegebenen himmlischen Verherrlichung (7, 39) macht der Apostel wie Jesus selbst die Sendung des Geistes abhängig und zwar nicht weil während des irdischen Lebens Jesu die Selbstthätigkeit der Jünger noch niedergehalten (Neander, S. 891) oder der Geist noch an seine menschliche Persönlichkeit gebunden war (Frommann, S. 465. 466. Baur, S. 384. 385), sondern weil erst mit seiner definitiven Heimkehr zum Vater sein irdisches Lebenswerk abgeschlossen (Vgl. §. 217, c. Anmerk. 6) und damit Raum gemacht war für die neue Epoche der Heilsgeschichte, welche mit der Sendung des Geistes beginnt. Es erhellt daraus, daß mit der Anhauchung der Apostel durch den ihnen erscheinenden Auferstandenen (20, 22) nicht die verheißene Geistessendung gemeint sein kann, wie Köstlin, S. 206 behauptet, auch nicht der Beginn derselben (Schmid, I. S. 201). Denn als Jesus noch auf Erden erschien, war er eben noch nicht heimgegangen zu seinem Vater (20, 17), auch verheißt er nirgend, daß er den Geist unmittelbar mittheilen werde, sondern daß er ihn senden werde (16, 7) vom Vater her (15, 26), was nach 14, 26 nur so verstanden werden kann, daß der Vater ihn auf seine Bitte senden wird (14, 16), so daß sie nur mittelbar die Salbung von Christo her haben (I. 2, 20. 27). Auch empfangen die Jünger die Anhauchung (20, 22) nicht als Vertreter der Gläubigen überhaupt (Vgl. §. 217, b.), sondern speciell als seine Gesandten (v. 21), während die Geistesmittheilung nicht an einen besonderen Beruf, sondern nur an den Glauben (7, 39) und die Bewährung der Jüngerschaft (14, 15. 16. I. 3, 24. 4, 13 und dazu §. 213, b.) geknüpft erscheint und daher nicht bloß den Aposteln zu Theil wird, wie deutlich aus 15, 26. 27 erhellt.[1]) Ebensowenig wird übrigens die Geistesmittheilung,

[1]) Schon der fehlende Artikel zeigt, daß den Aposteln 20, 22 nicht der Geist im solennen Sinne, sondern vom heiligen Geiste Christi mitgetheilt wird und zwar nach

wie sonst in der apostolischen Predigt (§. 46, d. 116. 173, c.), ausdrücklich an die Taufe geknüpft, von welcher 3, 5 nicht die Rede ist. Es wird eben nur darauf reflectirt, daß nach dem Hingange Christi der Vater den Geist sendet an Christi Statt (14, 26). Der Geist soll das von Christo während seines irdischen Lebens an den Gläubigen begonnene Werk fortsetzen als sein Stellvertreter, der aber nicht mehr durch einen neuen ersetzt zu werden braucht, weil er bis in Ewigkeit bei den Jüngern bleibt (14, 16. 17. Vgl. I. 2, 27). Mit der Sendung des Geistes beginnt die abschließende Epoche der Heilsgeschichte.

b) Als der Stellvertreter Christi (not. a.) ist der Geist in den Christusreden des Evangeliums durchweg persönlich gedacht wie Christus selbst. Er ist der andere Anwalt und Schutzpatron (*παράκλητος*, advocatus), den Gott nach Christi Heimgange (der auch I. 2, 1 *παράκλητος* heißt, vgl. §. 210, b.) den Gläubigen als bleibenden Beistand giebt (14, 16) oder sendet (v. 26), wie er der Welt den Sohn gegeben und gesandt hat (3, 16. 17). Derselbe geht vom Vater aus (15, 26) und kommt zu ihnen (16, 7. 13), wie der Sohn (16, 28); er wird aufgenommen (14, 17) wie Christus (13, 20), und ist in ihnen (14, 17) wie Christus in ihnen ist (Vgl. §. 212, c.). Er verkündigt (16, 14. 15), zeugt (15, 26) und lehrt (14, 26) wie der Sohn, ja es beruht sein Lehren auf einem Hören und Empfangen (16, 13. 14) wie das Reden Christi (§. 204, c.). Er steht daher überall in einer gleichen Abhängigkeit vom Vater wie der Sohn und ist nicht diesem subordinirt, wie Köstlin, S. 110 annimmt. Was er hört, hört er wie Christus vom Vater (16, 13) und das Gehörte ist Christi Eigenthum nur (v. 14), sofern dem Sohn und dem Vater alles Eigenthum gemeinsam ist (v. 15). Daß er kommt von Christo zu zeugen (15, 26) und ihn zu verherrlichen (16, 14), liegt an dem Zwecke seiner Sendung, zeugt aber von keiner Unterordnung unter ihn. Jesus spricht nur von ihm als von dem ihm völlig gleichstehenden Fortsetzer seines Werkes an den Gläubigen. Aber damit ist über ein ewiges Sein des Geistes beim Vater oder gar über sein immanentes Verhältniß zum Vater und zum Sohne nichts ausgesagt. Eine ontologische Trinität mag man daraus mit logischer Consequenz ableiten, aber man soll sie nicht aus den Christusreden herausdeuten wollen, die überall nur von der heilsgeschichtlichen Sendung und Wirksamkeit des Geistes reden. Wenn aber Reuß es so darstellt, als ob in der Lehre von dem persönlichen Paraklet sich die Vorstellung von der Gemeinschaft Christi mit den Gläubigen allmählig hypostasirt und diese mehr speculative Betrachtungsweise nur noch nicht ganz die volksthümliche überwunden habe (II, S. 528—533), so übersieht er, daß

---

§. 217, d. für einen ganz speciellen Zweck. Doch muß zugestanden werden, daß diese specielle Geistesausrüstung so wenig mit dem sonstigen johanneischen Vorstellungskreise ausdrücklich vermittelt ist, wie das Herabkommen des Geistes auf Christum selbst in der Taufe (§. 207, d.) und darum um so gewisser zu den treuen Erinnerungen des Evangelisten gehört (Vgl. §. 198, d.).

die Vorstellung von dem Geiste als dem persönlichen Stellvertreter Christi gerade *ausschließlich* den Christusreden eignet. Dem Apostel selbst ist der Geist das Salböl (Vgl. Exod. 29, 7), womit das priesterliche Volk (§. 52, b. 184, c.) zur vollen Gottangehörigkeit (Vgl. den ἁγιασμὸς πνεύματος: §. 52, a.) geweiht ist (I. 2, 20. 27).[*]) Ganz wie bei Paulus (§. 116, b.) und im Hebräerbriefe (§. 173, c.) ist der Geist als eine Gotteskraft gedacht, *von welcher* Gott maßweise austheilt (3, 34. I. 4, 13. Vgl. 1, 33. 7, 39. I. 3, 24), als der Geist, der aus Gott stammt und nicht persönlich, sondern nur als der Geist der von ihm inspirirten Personen redet (I. 4, 1. 2. Vgl. §. 213, c.). Wir haben also auch hier den Fall, daß eine in den Christusreden überlieferte Vorstellungsweise nicht soweit von dem Apostel assimilirt ist, daß sie für seine eigenthümliche Lehrweise maßgebend geworden (§. 198, d.). Nicht aus der Speculation, sondern aus der Erinnerung an die Verheißung seines Meisters hat der Evangelist die Parakletvorstellung überkommen. Wenn er aber auch den persönlichen Charakter derselben nicht festgehalten hat, so hat er doch die mit ihm gegebene Fixirung derselben auf die heilsgeschichtliche Vollendungszeit in so ausgeprägter Weise auf den den Gläubigen verliehenen Geist übertragen (7, 39), daß es klingt, als sei derselbe vorher überall noch nicht dagewesen. Dem entsprechend hat der Apostel auch nirgends die vorbereitende Gottesoffenbarung auf den Geist zurückgeführt, wie doch sonst geschieht (§. 63, a. 164, d. 177, b.), und die Geistesmittheilung durch Christum nach §. 207, d. nur traditionell mit aufgenommen.

c) Der Geist ist der Stellvertreter Christi (not. a.), weil er der Geist der Wahrheit ist (14, 17. 15, 26. 16, 13. I. 4, 6) d. h. weil ihm die volle Gotteserkenntniß eignet (§. 208, c.) oder weil er die Wahrheit selbst d. h. die volle Gottesoffenbarung ist (I. 5, 6), wie Christus es war (14, 6). Er kann also nur die Aufgabe haben, die in Christo erschienene Gottesoffenbarung den Gläubigen fernerhin zu vermitteln. Er erinnert die Jünger an Alles, was Jesus gesagt hat (14, 26), namentlich an das, was sie erst später vollkommen verstehen konnten (2, 22 und dazu §. 198, c.) und da das Bleiben in Christo und damit die Wirkung der in ihm erschienenen Gottesoffenbarung von dem Bewahren der Worte Christi abhängt (§. 212, b.), so ist durch den Geist erst der Bestand des in ihm gegebenen Heils gesichert. Auch nach I. 2, 27 ist es das χρῖσμα, welches durch seine Belehrung, sofern es immer aufs Neue Christum als die vollkommene Gottesoffenbarung erkennen lehrt, unser Bleiben in ihm vermittelt (§. 212, d.). Aber der Geist soll das Werk Christi in den Gläubigen nicht nur erhalten, er soll es auch fortführen und vollenden. Vieles hat Jesus ihnen nur in bildlicher Hülle gesagt, im Geiste wird er ihnen ohne Bild und Hülle von seinem Vater verkündigen (16, 25), was sie erst vollkommen der Liebe Gottes gewiß

[*]) Wenn auch dem Salböl eine belehrende Thätigkeit zugeschrieben wird, so ist das ebenso bloße Personification, wie wenn I. 5, 6. 7 neben dem Wasser und dem Blute auch der Geist als zeugend (τὸ μαρτυροῦν) gedacht wird.

macht (v. 27 und dazu §. 217, d. Anmerk. 8). Was in den Christusreden der synoptischen Evangelien noch in bildlicher Hülle von der Vaterschaft Gottes verkündigt war (§. 23), verkündigt jetzt der Apostel auf Grund der Geistesmittheilung ohne Bild und Hülle als die vollendete Liebesoffenbarung Gottes (§. 208, d.). Vieles hat ihnen Jesus überhaupt noch nicht sagen können, weil sie es noch nicht zu tragen vermochten (16, 12), der Geist aber wird sie Alles lehren (14, 26), wird ihr Wegführer in der ganzen Wahrheit sein (16, 13), so daß sie nun Alles wissen (I. 2, 20), was zur vollen Wahrheit, d. h. zur vollen Gottesoffenbarung gehört (v. 21) und keines Lehrers mehr bedürfen (v. 27). Nicht als ob dadurch das Werk Christi zu einem unvollkommenen herabgesetzt wäre. Alles Verkündigen des Geistes wird nur dazu beitragen, ihn zu verherrlichen, indem es ihn immer vollkommener erkennen lehrt (16, 14) und dadurch klar wird, daß in ihm bereits die volle Gottesoffenbarung gewesen ist (v. 15 und dazu §. 202, b.) und Alles, was der Geist verkündigt, nur aus dem Seinigen genommen ist (v. 14. 15). Die neue mit der Sendung des Geistes beginnende Epoche der Heilsgeschichte (not. a.) bringt keine Vervollkommnung der in Christo gegebenen Gottesoffenbarung, sondern nur eine vollere Aneignung derselben. Nirgends ist der Geist, wie ausschließlich bei Paulus (§. 116, c.), als das Princip des neuen sittlichen Lebens gedacht, da nach der Grundanschauung des Apostels (§. 199, d.) die durch ihn vermittelte vollkommene Gotteserkenntniß von selbst das neue sittliche Leben wirkt (§. 208, b.)[3]). Ist der Geist nur der Fortführer des Werkes Christi, so muß auch seine ganze Wirksamkeit als Erhaltung und Vollendung der in ihm gegebenen Gottesoffenbarung gefaßt werden, daher ausschließlich eine offenbarende sein. Eine solche übt er endlich auch, wenn er, wie in der Apocalypse (§. 189. Vgl. §. 45, b. 62, c. 197, d.), als Vermittler der Weissagung im engeren Sinne (16, 13: *τὰ ἐρχόμενα ἀναγγελεῖ ὑμῖν*) gefaßt wird.

---

[3]) So erklärt sich, woher der 3, 5 berichtete Ausspruch Jesu, der auf die messianische Geistesausgießung hinweist (1, 33) und dieselbe als den Ausgang der sittlichen Neugeburt denkt, gar nicht weiter angeeignet und verwerthet ist (§. 198, d. Vgl. §. 213, c. Anmerk. 5) und woher die Geistesmittheilung nicht der Grund, sondern die Folge des Bleibens Gottes in uns ist (§. 213, b.). Die volle Freude der Gläubigen ist nicht wie bei Paulus (§. 114, d.) eine Geisteswirkung, sondern eine Folge ihres Bleibens in Christo (15, 11) und der apostolischen Predigt, die dasselbe vermittelt (I. 1, 4. II, 12. Vgl. §. 212, b.), der Erfahrung der eigenen Gebetserhörung (16, 24) und der Fürbitte Christi (17, 13); und während der scheidende Meister den Jüngern den Geist erst verheißt (14, 26), hinterläßt er ihnen seinen Frieden unmittelbar (14, 27. 16, 33. Anders steht *εἰρήνη* im Sinne des jüdischen Glückwunsches: 20, 19. 21. 26. II, 3. III, 15. Vgl. §. 114, c.). Wenn der Geist 6, 63 der lebenschaffende ist, so ist dies Leben im specifisch-johanneischen Sinne das Leben der wahren Gotteserkenntniß (§. 208, b.) und ist dort auch nicht von dem Paraklet, sondern von dem geistigen Wesen seiner lebenschaffenden Worte (§. 209, d.) die Rede.

d) Da das Kommen des Geistes durch den Glauben bedingt ist (not. a.), so hat derselbe unmittelbar gar keine Beziehung zu der (ungläubigen) Welt (Vgl. §. 216, d.). Wollte Gott ihr selbst den Geist senden, so kann sie ihn gar nicht aufnehmen (14, 17), da ja die Thatsache, daß sie Christum nicht aufgenommen hat, ihre Unempfänglichkeit für die Gottesoffenbarung constatirt. Hat sie Christum nicht schauen und erkennen gelernt als das, was er ist, so wird sie den Geist noch viel weniger schauen und erkennen können als den Geist der Wahrheit, der das Organ der Gottesoffenbarung ist, während er von den Gläubigen erkannt wird, weil er, sofern er in ihnen die nothwendige Empfänglichkeit findet, bei ihnen und in ihnen bleibt, so daß sie die unmittelbare Erfahrung von seinem Dasein machen (θεωρεῖν) und in Folge dessen die anschauende (§. 208, b.) Erkenntniß von ihm gewinnen können (14, 17). Wenn nun doch davon die Rede ist, daß der Geist die Welt davon überführt, daß ihr Unglaube Sünde ist, weil Christus durch seinen Heimgang zum Vater als der Gerechte erwiesen und somit ihr Herrscher gerichtet ist (16, 8—11 und dazu §. 216, d.), wie Jesus in seinem Erdenleben die Welt ihrer Sünde überführt hat (3, 20. 7, 7), so kann dies nur mittelbar geschehen, indem der Geist in den Gläubigen (I. 4, 2) und durch sie zeugt. Ausdrücklich sagt Jesus, daß in Folge der Geistesmittheilung (7, 39) Ströme lebendigen Wassers von den Gläubigen ausgehen werden (v. 38), daß durch sie eine lebenschaffende Verkündigung geübt werden wird, wie er sie geübt hat (§. 209, d.). Diese lebenschaffende Verkündigung ist also keineswegs ein Prärogativ der Apostel, wie Johannes, abgesehen von der für einen speciellen Zweck bestimmten Anhauchung (20, 22. 23 und dazu §. 217, d.), auch sonst wie das gesammte N. T. von einer besonderen apostolischen Inspiration nichts weiß[4]). Vielmehr wird das Zeugniß, das der Paraklet durch die Gläubigen (zu denen natürlich auch die Apostel gehören) ablegt (15, 26), noch ausdrücklich unterschieden von dem Zeugniß der Augenzeugen (15, 27). Wenn der Geist, der die Wahrheit ist (not. c.), auch als der erste Zeuge jetzt seinerseits durch die Gläubigen (Vgl. I. 5, 9: ἡ μαρτυρία τῶν ἀνθρώπων) die Gottessohnschaft Christi bezeugt (I. 5, 6, vgl. v. 5), wie ihr einst Christus durch seine Selbstdarstellung in Wort und Werk (§. 209, c. d.) Zeugniß gegeben hat (§. 211, c.), so muß doch das Zeugniß des Wassers und des Blutes hinzutreten (v. 7. 8) d. h. das Zeugniß derer, die das Taufwunder (1, 34) und das Kreuzeswunder (19, 35) selbst gesehen haben, damit nicht nur das göttliche Wesen des Sohnes, sondern auch die Erscheinung desselben im Fleische nach ihrem ganzen Umfange (§. 207, b.) als geschichtliche

[4]) Die einzige Verheißung des Geistes in der synoptischen Ueberlieferung bezieht sich speciell auf die Berufsthätigkeit der Apostel (§. 24, c.), wie hier die Anhauchung 20, 22. 23. Dagegen ist die Wirksamkeit des Geistes bei der Verkündigung des Evangeliums auch §. 47, d. 62, c. nicht an den Kreis der Apostel gebunden, selbst bei Paulus (§. 127, b. Vgl. §. 128, c.) nur in einem Sinne, der die Inspiration Anderer (§. 133) nicht ausschließt.

Thatsache bezeugt werde (I. 5, 6). Giebt es freilich erst solche, die durch das Wort der Apostel gläubig geworden sind (17, 20), so hört dieser Unterschied auf. Sie haben im Glauben das Augenzeugniß der Apostel aufgenommen und geben es weiter, wie sie es überkommen haben; es wird in ihnen, verbunden mit dem Zeugniß des Geistes, zu dem Bekenntniß, daß Jesus Christus im Fleisch gekommen sei (I. 4, 2). So können alle Gläubigen Mitarbeiter im Dienste der Wahrheit werden (III, 8).

§. 219. Die Gemeinschaft der Gläubigen.

Die Gemeinschaft der Gläubigen bildet ihrem tiefsten Wesen nach eine Lebenseinheit kraft ihrer Gemeinschaft mit Gott und Christo. a) In ihr realisirt sich das Wesen der Liebe als christliche Bruderliebe, ohne darin erschöpft zu sein. b) Sie wird von dem Hasse der Welt mit ihrer Todfeindschaft und von ihrer Sünde und Lüge mit Verführung bedroht, welche die Liebe zu ihr gefährlich macht. c) Immer schroffer schließt sich die Welt gegen die Gemeinschaft der Gläubigen ab, so daß wenig mehr für sie zu hoffen bleibt. d)

a) Aus der Gemeinschaft der erwählten Augenzeugen (§. 217) erwächst durch ihre Verkündigung die Gemeinschaft der Gläubigen (I. 1, 3: *ἵνα καὶ ὑμεῖς κοινωνίαν ἔχητε μεθ' ἡμῶν*). Die Jüngergemeinde nämlich bildet eine Einheit (17, 11), zu der dann die durch ihr Wort gewonnenen Gläubigen (v. 20) hinzutreten (v. 21. 23). Diese Einheit ist aber nicht nur ein Verbundensein in der Liebe oder eine Gleichheit der Gesinnung; denn sie wird dadurch beschafft, daß die Jünger den Namen Gottes erkannt haben und in dieser vollen Gotteserkenntniß bewahrt werden (17, 11 und dazu §. 217, b.). Da nun die volle Gotteserkenntniß das wahre Leben ist (§. 208, b.), so ist diese Einheit eine Lebenseinheit und entspricht darum der Lebenseinheit des Vaters und des Sohnes (17, 11: *καθὼς καὶ ἡμεῖς*, scil. *ἕν ἐσμεν*. Vgl. v. 22). Wie der Vater und der Sohn Eins sind, weil ihnen das Leben der vollen Gotteserkenntniß gemein ist (6, 57. 5, 26), so sind die Gläubigen Eins, weil ihnen durch die Gottesoffenbarung in Christo, welche die Augenzeugen weiter verkündigt haben, dies Leben gemeinsam geworden. Wie die Einheit des Vaters und des Sohnes darauf beruht, daß der Sohn im Vater ist und der Vater im Sohne (§. 202), so beruht die Einheit der Gläubigen darauf, daß sie im Vater und im Sohne sind (17, 21), und daß der Vater durch den Sohn in ihnen ist (v. 23. Vgl. §. 213, a.). Nur wenn die Gläubigen im Lichte der Gotteserkenntniß wandeln (welche das wahre Leben und darum die Gemeinschaft mit dem Sohne und dem Vater mit sich bringt), haben sie Gemeinschaft mit einander (I. 1, 7) und in dieser ihrer Gemeinschaft verwirklicht sich die Gemeinschaft mit Gott und Christo (v. 3: *ἡ κοινωνία ἡ ἡμετέρα* [scil. *κοινωνία*] *μετὰ τοῦ πατρὸς καὶ μετὰ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ*). Je mehr diese Gemeinschaft sich verwirklicht, desto mehr vollendet sich ihre Einheit

(17, 23: ἵνα ὦσιν τετελειωμένοι εἰς ἕν)[1]) und damit wird die Freude der Gläubigen immer vollkommner (15, 11. 17, 13. I. 1, 4. II, 12. Vgl. §. 218, c. Anmerk 3). So hat Johannes das, was sonst im N. T. die ἐκκλησία heißt[2]), zufolge seiner Eigenthümlichkeit (§. 199, c.) nur seinem tiefsten Wesen nach charakterisirt, wogegen über ihre äußere Organisation keine Andeutungen gegeben werden.[3]). In den Christusreden des Evangeliums ist die Gemeinde der Gläubigen der Weinstock, den Gott gepflanzt hat (15, 1), wie einst den Weinstock der ATlichen Theokratie (Ezech. 19, 10. Jerem. 2, 21. Psalm 80, 9), und die Heerde Gottes, deren Hirte der Messias ist (10, 1—15. Vgl. §. 51, a.), deren Vollendung aber auch hier darin liegt, daß Eine Heerde und Ein Hirt werde (10, 16). In dieser Gemeinschaft, die somit die vollendete Theokratie ist (§. 215, d.), wie in der Apocalypse (§. 184), besitzen die Gläubigen das messianische Gut der Sündenvergebung durch das Blut Christi (I. 1, 7 und dazu §. 210, b. Anmerk. 3). Der Vermittlung desselben durch die Taufe oder das Abendmahl wird nirgends ausdrücklich gedacht[4]), ohne daß man daraus mit Meßner, S. 357

[1]) Auch die vollendete Einheit der Gläubigen mit Gott (in Christo) darf schon darum nicht der Einheit des Sohnes mit dem Vater (§. 202) gleichgesetzt werden, weil diese eine unmittelbare, jene eine durch den Sohn vermittelte ist (§. 213, a.), weshalb auch nirgends ausdrücklich ein Einssein derselben mit Gott ausgesagt wird. Ueberhaupt aber folgt aus §. 199, c., daß selbst die Gleichheit des Ausdrucks (wie sie wenigstens bei dem Sein der Gläubigen in Gott und dem Sein Gottes in ihnen stattfindet) uns keineswegs berechtigt, beide dem Grade nach gleichzustellen.

[2]) Der Name ἐκκλησία kommt III, 6. 7. 9. 10 von der Localgemeinde vor. Wenn die κυρία, an welche der zweite Brief gerichtet, wie überwiegend wahrscheinlich, eine Gemeinde ist, so heißt sie, wie bei Petrus (§. 50, b.), eine erwählte (II, 13), sofern jede Einzelgemeinde, wie die erste Jüngergemeinde (§. 217, b.) aus der Welt erwählt ist.

[3]) Die Behauptung, daß Petrus im vierten Evangelium tendentiös hinter Johannes zurückgestellt werde, erledigt sich von selbst, wenn das Evangelium apostolisch ist (§. 198, a.) und der Lieblingsjünger in ihm seine theuersten Erinnerungen niedergelegt hat. Im Anhange des Evangeliums (21, 15—17) wird dem Petrus, nachdem er von seinem tiefen Falle zur Liebe Christi zurückgekehrt, das apostolische Hirtenamt neu verliehen, ohne daß im Ausdruck die Oberleitung der Gemeinde liegt, welche man ihm nach §. 47, c. verliehen glaubte. In dem Bilde liegt zunächst nur, wie 10, 9. 10 zeigt, daß er die Gemeinde mit dem Worte des Lebens speist (Vgl. §. 148, b. Anmerk. 1). Wie Petrus sich den συμπρεσβύτερος der Aeltesten nennt (§. 67, c.), so nennt sich Johannes den πρεσβύτερος schlechthin (II, 1. III, 1) und hält seine Autorität ehrgeizigen Bestrebungen gegenüber aufrecht (III, 9. 10). Die Art, wie I. 2, 27 (Vgl. v. 21) jedes besondere Lehramt auszuschließen scheint, erinnert am meisten an Matth. 23, 8—10 (§. 34, c.) und an die Weissagung Jerem. 31, 34 (Vgl. Hebr. 8, 11 und dazu §. 164, a. 173, d.).

[4]) Das Evangelium erzählt wohl von der Fortsetzung der Johannistaufe durch Jesum oder vielmehr durch seine Jünger (3, 22. 4, 2), aber der Ausspruch 3, 5 geht weder auf die johanneische, noch auf die christliche Taufe, sondern fordert nur mit Anspielung auf ATliche Verheißungen (Ezech. 36, 25—27) eine völlige Erneuerung

auf eine Zurückstellung dieser äußeren Vermittlungen für die Theilnahme am Heil schließen darf. Dieselben behalten ihre volle Bedeutung, wenn auch die Richtung des Apostels auf das innerste Centrum des geistigen Lebens (§. 199, d.) ihn nur nach dem dort sich vollziehenden Proceß der Heilsaneignung fragen läßt.

b) In der Gemeinschaft der Gläubigen realisirt sich kraft der dort in ihrer Einheit fortdauernden Gottesgemeinschaft (not. a.) das Wesen der Gotteskindschaft oder der Wesensähnlichkeit mit Gott (§. 213, d.), dessen Wesen in der vollkommenen Gottesoffenbarung als die Liebe erkannt ist (§. 208, d.). Die Liebe, welche Jesus auf Grund dieser Offenbarung nach seinem Vorbilde von seinen Jüngern fordert (§. 209, c. 214, a. 215, b.), ist aber die selbstaufopfernde Liebe gegeneinander (13, 34. 35. 15, 12. 17: ἀγαπᾶτε ἀλλήλους) und ebenso wird von dem Apostel das Gebot Christi als das der Liebe zu einander charakterisirt (I. 3, 11. 23. 4, 7. 11. 12. II, 5). Die Gläubigen sind aber kraft ihrer gemeinsamen Geburt aus Gott unter einander Brüder (I. 3, 13. III, 3. 5. 10. Vgl. 20, 17. 21, 23) und so kann auch die Forderung der Bruderliebe (I. 2, 9. 10. 3, 10. 14—17) nur auf die Gläubigen bezogen werden. Wenn I. 4, 20. 21 gefordert wird, daß wer Gott liebt, auch seinen Bruder liebe, so wird dies I. 5, 1. 2 ausdrücklich dahin erläutert, daß aus der Geburt aus Gott nothwendig die Liebe zu unserm Erzeuger und zu den miterzeugten Gotteskindern hervorgehen müsse. Allerdings wird auch das Lieben schlechthin als die Frucht der Liebesoffenbarung Gottes genannt (I. 4, 16. 19. Vgl. v. 8) und da Gott seine Liebe auch gegen den κόσμος offenbart hat (Ev. 3, 16), so darf das Wesen der Liebe nicht mit Köstlin, S. 233. 234. Reuß, II. S. 543 auf die Bruderliebe beschränkt werden, wie denn auch der Bruderhasser nicht bloß als Brudermörder, sondern schon als Menschenmörder überhaupt seiner Strafe verfällt (I. 3, 15).[5]) Allein die Paränese beschränkt sich allerdings auf die Bruderliebe als solche, weil in ihr sich allein das volle Wesen der Liebe ungehemmt realisiren kann (Vgl. not. c.). Wenn überall im N. T. die Liebe die christliche Cardinaltugend ist,

---

durch die Reinigung von den vorigen Sünden, deren Symbol das Wasser ist (13, 10) und durch die messianische Geistestaufe (1, 33). Einen ausdrücklichen Befehl Jesu zur Vollziehung des Taufritus an seinen Gläubigen hat das Evangelium so wenig wie die älteste Ueberlieferung (§. 34, b.), die Abendmahlseinsetzung erzählt es nicht einmal. Die Beziehung der Rede (6, 53—56) auf das Abendmahl (Vgl. §. 210, c. 211, d.) ist dadurch schlechthin ausgeschlossen, daß nicht vom σῶμα, sondern von der σάρξ Jesu die Rede ist. In der Stelle I. 5, 6 (Vgl. §. 207, b. 218, d.) ist vollends an die beiden Sacramente gar nicht zu denken.

[5]) Gar keine Beschränkung der Liebe liegt in der von beiden angezogenen Stelle 17, 9, wo Jesus nicht sagt, daß er überhaupt nicht für die Welt bitte, sondern nur seine Bitte für die Jünger dadurch motivirt, daß sie nicht der Welt angehören (v. 14. 16), sondern Gottes Eigenthum sind, das er ihm gegeben und für das er also eine besondere Fürsorge Gottes beanspruchen kann (Vgl. auch 17, 25 und dazu §. 208, d. Anmerk. 6).

so erscheint sie doch bei dem Apostel der Liebe (§. 199, d.) in ganz besonderer Weise als die eigentliche Substanz der christlichen Sittlichkeit. Es entspricht aber auch der §. 199, c. erörterten Eigenthümlichkeit des Apostels, daß diese Liebe keine Grade kennt. Es versteht sich von selbst, daß nur die werkthätige Liebe eine wahre Liebe ist (I. 4, 18), aber dem Apostel ist jeder Mangel an Liebe identisch mit dem Haß (I. 2, 9—11. 4, 20. Vgl. Ev. 3, 20. 12, 25) und dieser wird I. 3, 15 nach dem Vorgange Jesu (Matth. 5, 22 und dazu §. 27, b.) dem Morde gleichgesetzt (Vgl. Jac. 4, 2 und dazu §. 69, b.).

c) Die Welt oder die ungläubig gebliebene Menschheit (§. 216, d.) steht im schroffsten Gegensatze zu der Gemeinschaft der Gotteskinder, die nur noch so in der Welt sind, wie Christus in der Welt ist (I. 4, 17 und dazu §. 217, c.) d. h. so daß sie der Welt in Wahrheit nicht mehr angehören (17, 14. 16). Weil die Gläubigen ihr nicht mehr angehören, so kann sie, deren Wesen die Eigenliebe ist, dieselben nicht lieben (15, 19. Vgl. 7, 7) und nach dem principiellen Gegensatze, in welchem die vom Teufel beherrschte Welt (§. 216, d.) zu der Gemeinde der Gotteskinder steht (Vgl. §. 199, c.), muß sie dieselbe hassen; denn ein Drittes giebt es nicht (not. b.). Wie sie Christum gehaßt hat (15, 18. 25), so muß sie nach der Vorhersagung Jesu (15, 19. 20. 17, 14) seine Diener hassen und verfolgen (15, 20) um seines Namens willen (v. 21) bis aufs Blut (16, 2). Der Apostel steht mitten in der Erfahrung dieses Hasses der Welt gegen die Gläubigen (I. 3, 13), dessen grauenvollster Ausbruch den dunklen Hintergrund der Apocalypse bildet (§. 160, a.). Die Welt bedroht aber die Gläubigen nicht nur mit ihrer Feindschaft, sondern mehr noch mit ihrer Verführung (I. 2, 26. 3, 7. II, 7). Auch die Gläubigen müssen noch ermahnt werden, sich zu hüten vor den Idolen, die sie anbetet (I. 5, 21. Vgl. §. 181, b.), und gewarnt werden vor der Liebe zur Welt (I. 2, 15 und dazu §. 216, a. Anmerk. 1), weil sich damit so leicht die Liebe zu den sündhaften Lüsten verbindet, die in ihr zu Hause sind (v. 16).[6] Nun gehört aber der Welt auch die antichristliche Pseudoprophetie (Vgl. §. 181, b.) an, die zur Zeit des Apostels die Gemeinde bedrohte (II, 7. I. 4, 1. 5: *αὐτοὶ ἐκ τοῦ κόσμου εἰσίν*). Wohl war dieselbe von der Gemeinde ausgegangen; aber in ihrem Abfall mußte sich nach göttlicher Ordnung (§. 217, a.) offenbaren, daß ihre Organe nie wahrhaft der Gemeinde angehört hatten (I. 2, 19 und dazu §. 214, c.). In ihr zeigt sich, daß der Teufel, der ein Mörder und Lügner von Anfang ist (§. 216, b.), nicht nur mit der Todfeindschaft der Welt, sondern auch mit der seelenverderblichen Lüge (I. 2, 22) die Gemeinde bedroht, die freilich

[6]) Wenn also auch das Wesen der Liebe nicht gestatten wird, den einzelnen Ungläubigen als solchen von der Liebe auszuschließen (not. b.), so kann dieselbe sich doch der Welt als der gottwidrigen Gemeinschaft gegenüber nicht ungehemmt entfalten, ohne Gefahr zu laufen, daß die gottebenbildliche Liebe zur Welt zur ungöttlichen Weltliebe werde.

in ihrem Glauben die Macht besitzt, die Welt zu besiegen (I. 4, 4. 5. 5, 4. 5). Aber auch hier erhellt, wie an dem Wesen der Welt die Liebe ihre Schranke findet (not. b.). Man kann den Irrlehrern die brüderliche Liebe nicht beweisen, ohne Gefahr zu laufen, sich ihrer Sünde theilhaftig zu machen (II, 10. 11).

d) Trotz des schroffen Gegensatzes zwischen der Welt und der Gemeinde (not. c.) sucht der Geist doch durch die Gläubigen als seine Organe (§. 218, d.) die Welt von der Sünde ihres Unglaubens zu überführen und ihr Christum zu bezeugen. Ebenso bleibt bei der Selbstdarstellung der Gemeinde in ihrer vollendeten Einheit (not. a.) die endliche Gewinnung der Welt in den Blick gefaßt (17, 21—23. Vgl. Apoc. 3, 9: *ἵνα γνῶσιν ὅτι ἐγὼ ἠγάπησά σε.* Vgl. §. 180, d.), welche die universale Heilsabsicht Gottes (§. 216, a.) realisiren soll. Aber wie schon die *ἔλεγξις* Christi bei der Welt im Großen und Ganzen erfolglos blieb (3, 19. 20), so scheint der Apostel, nachdem in Folge der Erhöhung des Menschensohnes, von der schon Jesus den Haupterfolg erwartete (8, 28), aus der Welt für die Gemeinde gewonnen ist, was irgend noch empfänglich war, wenig mehr für die Welt zu hoffen. Die Selbstdarstellung der Gemeinde versteht sie nicht, weil sie die Gotteskinder als solche ohne Gotteserkenntniß nicht erkennen kann (I. 3, 1). Den Geist der Wahrheit hört sie nicht, weil sie auf die Pseudoprophetie der Irrlehrer hört, die ihr wesensverwandt sind (I. 4, 5. 6). Wie der Apocalyptiker (§. 184, b.) scheint der Apostel große Erfolge für die Mission nicht mehr erwartet zu haben. Es lag wohl in seiner Natur, die für ein eingreifendes Wirken nach außen hin nicht gemacht war (§. 199, b.), daß seiner Anschauung die Gemeinde immer mehr als ein im Wesentlichen in sich abgeschlossener Kreis der Welt gegenüber sich darstellte. Eine Apocatastasis hat er sicher nicht in Aussicht genommen.[7]) Es lag aber auch in seiner Zeitstellung, daß, je näher das Ende heranrückte, desto mehr die Sammlung der in der Welt zerstreuten Gotteskinder (11, 52) als abgeschlossen betrachtet wurde und die Welt, soweit sie Welt geblieben war, als eine im Ganzen gegen das Heil sich feindselig verschließende Gemeinschaft erschien.[8]) Dies führt uns von selbst auf die Eschatologie des Apostels.

---

[7]) In der Stelle 12, 32 ist nur davon die Rede, daß Christus seine Wirksamkeit auf Alle ausdehnt (§. 216, d.); so wenig aber wie das *ἑλκύειν* des Vaters (6, 44 und dazu §. 217, a.) erreicht sein *ἑλκύειν* bei Allen seinen Zweck. Die endliche Besiegung des Satan (§. 216) aber involvirt nirgends im N. T. eine Bekehrung aller Menschen, sondern nur derer, die sich irgend bekehren lassen wollen, selbst bei Paulus (§. 140, b.).

[8]) Es ist daran zu erinnern, daß auch in der ältesten Ueberlieferung der Reden Jesu die Welt als solche ungläubig bleibt und verhältnißmäßig nur Wenige aus ihr gerettet werden (§. 36, c.). Auch 10, 16 sind es doch nur Einzelne, die Jesus in der Heidenwelt jetzt schon sein nennt, wenn auch immerhin nach §. 216, c. noch manche, die jetzt noch Teufelskinder sind, aus ihr gewonnen werden können.

§. 220. Der letzte Tag.

Auch nach dem Johannesevangelium hat Jesus seine nahe Wiederkunft verheißen und der Apostel denkt dieselbe unmittelbar bevorstehend. a) Das Gekommensein der letzten Stunde erkennt er an dem Auftreten der pseudoprophetischen Irrlehre, in welcher der Antichrist bereits erschienen ist. b) Der Tag der Wiederkunft bringt als der letzte die Todtenauferweckung und das Weltgericht, welches definitiv über das Schicksal der Menschen entscheidet. c) Dann gehen die Gläubigen in das himmlische Leben ein, wo sie durch das vollkommene Schauen Gottes Gott vollkommen ähnlich werden. d)

a) Wenn Jesus verheißt, nachdem er in seines Vaters Wohnung (d. h. den Himmel, vgl. Psalm 33, 13. 14. Jesaj. 63, 15) eingegangen, um den Seinigen dort die Stätte zu bereiten, wiederkommen zu wollen, um sie heimzuholen (14, 2. 3), so kann das nur von seiner überall im N. T. verheißenen Wiederkunft und der dann nach §. 36, d. erfolgenden Sammlung der Auserwählten zu Christo hin verstanden werden, da der moderne Gedanke einer Heimholung jedes Einzelnen unmittelbar nach dem Tode (Köstlin, S. 280. Reuß II, S. 557) schon durch die auch hier festgehaltene Vorstellung der Auferstehung an einem bestimmten Tage (not. c.) ausgeschlossen ist.[1]) Wie in der ältesten Ueberlieferung (§. 36, a.) redet Jesus auch hier von der Voraussetzung aus, daß die Jünger noch diese Wiederkunft erleben werden und nur die ausdrückliche Zusage, die er dem Lieblingsjünger in dieser Beziehung gemacht haben sollte (21, 22), nachdem er dem Petrus den Märtyrertod geweissagt (v. 18. 19), wird im Anhange des Evangeliums, zwar auch nicht durch eine Umdeutung des *ἔρχομαι*, aber durch eine Hinweisung auf ihre hypothetische Fassung (*ἐὰν — θέλω*) gegen den eventuellen Eintritt einer scheinbaren Nichterfüllung sichergestellt (v. 23). Dagegen hofft der Apostel selbst noch im hohen Alter mit seinen Zeitgenossen die Parusie zu erleben und ermahnt zum Bleiben in Christo, damit keiner beim Eintritt derselben beschämt zurückweichen müsse (I. 2, 28), weil er nicht zu denen gehört, die von ihm heimgeholt werden. Es ist klar, daß hiernach der Apostel selbst die Verheißung Jesu (14, 3) auf die allgemeine apostolische Parusiehoffnung gedeutet hat und wenn er unmittelbar darauf von Gott redet (I. 2, 29), als ob vorher von ihm gesprochen sei, so erhellt daraus, daß er diese die messianische Vollendung bringende Parusie ganz in ATlicher Weise als die eigentliche Ankunft des Messias (Vgl. §. 44, c. 76, c.) denkt, in welcher Gott selbst zu seinem Volke kommt (Luc. 1, 17. 76. Vgl. §. 202, b.).

---

[1]) Die Ansicht, daß im Johannesevangelium die sichtbare Wiederkunft Christi in seine Wiederkunft im Geiste verwandelt sei, die mit dieser Umdeutung zusammenhängt, stützt sich auf die gangbare falsche Erklärung der Verheißungen seines Wiedererscheinens nach dem Tode und seiner bleibenden Gnadengegenwart (§. 217, c. Anmerk. 4).

b) Daß die Wiederkunft Christi unmittelbar bevorsteht (not. a.), erkennt der Apostel daraus, daß seine Gegenwart bereits die Signatur der letzten Stunde trägt (I. 2, 18). Wie der natürliche Tag zwölf Stunden hat, so hat jeder Lebenstag seine von Gott bemessene Stundenzahl (11, 9. Vgl. 9, 4) und so auch der Tag der gegenwärtigen Welt (ὁ κόσμος οὗτος: §. 216, a. Vgl. §. 91, d.). Das Dasein der letzten Stunde desselben (ἐσχάτη ὥρα) erkennt man aber an dem Gekommensein des Antichrist (I. 2, 18). Wie Paulus (§. 84, c.) und der Apocalyptiker (§. 181, c.), so geht auch der Apostel von der Voraussetzung aus, daß die Wiederkunft Christi nicht eintreten kann, bevor nicht die gottwidrige und christusfeindliche Macht sich in einer geschichtlichen Erscheinung aufs Höchste potenzirt und concentrirt hat. Seine Leser haben von ihm gehört, daß der Antichrist kommt (I. 2, 18. 4, 3). Aber wenn in der Apocalypse noch das Antichristenthum in den beiden Gestalten der gottfeindlichen Weltmacht und des falschen Prophetenthums erschien (§. 181, a. b.) und auf dem Gebiet der ersteren seine persönliche Concentration gewinnen sollte (§. 181, c.), so ist hier das Pseudoprophetenthum (I. 4, 1. 3) allein der Antichrist (II, 7: ὁ πλάνος καὶ ὁ ἀντίχριστος). Wenn dort das Pseudoprophetenthum, wenigstens überwiegend, aus dem Heidenthum hervorging (§. 181, b.), wie bei Paulus aus dem Judenthum (§. 84, c.), so erhebt es sich hier, wie übrigens theilweise schon in der Apocalypse (Vgl. Apoc. 2, 20. 24 und dazu §. 181, b.), aus dem abgefallenen Christenthum, das nach §. 219, d. auch zur gottfeindlichen Welt gehört. Die Befürchtungen, mit welchen der Apocalyptiker noch der Thronbesteigung des dritten Flavier entgegen sah (§. 181, c.), hatten sich in diesem Umfange nicht erfüllt und die ganze ideale Richtung des Apostels (§. 199, b.—d.) ließ ihn den Blick von der äußeren Bedrohung der Gemeinde hinweg auf ihre innere Gefährdung durch eine die Fundamente des christlichen Glaubens leugnende Irrlehre richten. Es liegt auch darin keine Spiritualisirung der Lehre vom Antichrist (Reuß II, S. 562), daß der Antichrist als eine Mehrheit von Irrlehrern auftritt (I. 2, 18. II, 7); denn auch in der Apocalypse erscheint das Pseudoprophetenthum als ein Collectivum. In der Mehrheit der Pseudopropheten (I. 4, 1) wirkt doch nur der Eine Geist des Antichrist (v. 3), welcher, weil er nicht aus Gott ist, nur aus dem Vater der Lüge (8, 44) sein kann, dessen Charakter jeder dieser Irrlehrer trägt (I. 2, 22), der Geist der Verführung, welcher daran erkannt wird, daß die, welche aus der Welt sind und nicht aus Gott, ihn haben und ihn hören (I. 4, 5. 6). Wie aber Judas, der sich zum Organ des Teufels machte, selbst ein Teufel heißt (6, 70), so sind diese Irrlehrer als Organe des Antichrist selbst ἀντίχριστοι (I. 2, 22) und an ihrem Auftreten erkennt man das Gekommensein der letzten Stunde (I. 2, 18).

c) Mit der Wiederkunft Christi (not. a.) bricht der letzte Tag des gegenwärtigen Weltalters (not. b.) an (ἡ ἐσχάτη ἡμέρα). Die an diesem Tage erwartete messianische Todtenerweckung (11, 24) verheißt Jesus auch in unserm Evangelium (6, 39. 40. 44. 54) und bezeichnet sich selbst als ihren Urheber (11, 25. Vgl. §. 201, d.). An

[illegible]

[illegible]

[illegible] Kräften thut (5, 30) und daß es diesem Willen gemäß ist, wenn [illegible] dabei das Verhalten gegen Christum entscheidet (8, 50: ἔστιν ὁ ζητῶν, scil. τὴν δόξαν μου).

(3, 18. 12, 31), weil sie durch ihren Unglauben sich vom Heile ausgeschlossen hat. Aber das ist doch im Grunde nichts anders, als wenn Paulus die zukünftige Errettung, weil alle ihre Bedingungen gegeben sind, bereits als gegenwärtige verkündet (§. 123, b. Vgl. §. 146, b.) oder wenn der Hebräerbrief die Glieder des neuen Bundes schon zum himmlischen Jerusalem gelangt sein läßt (§. 165, d.). Sofern der bleibende Besitz des ewigen Lebens factisch auch für den Gläubigen noch davon abhängt, ob er in Christo bleibt (I. 3, 15 und dazu §. 214, c.), so harrt auch seiner noch die Endentscheidung, ob er in ihm geblieben ist, und es kann ihm das Bewußtsein, in Christo oder in der Liebe zu Gott geblieben zu sein, nur die volle Zuversicht geben im Blick auf diese Endentscheidung (I. 2, 28. 4, 17 und dazu §. 214, d.). Umgekehrt bleibt ja auch für die Welt noch die Möglichkeit der Bekehrung bis zum letzten Augenblick (§. 219, d.) und nur die Welt, sofern sie Welt geblieben ist, vergeht, um nie zum Leben zu kommen (I. 2, 17). Es erhellt daraus, daß auch hier die Auferweckung der Uebelthäter (5, 29) so zu sagen *κατ' ἀντίφρασιν* zu verstehen ist, sofern sie nicht zum Leben erweckt werden, sondern um dem bleibenden Tode überantwortet zu werden (I. 3, 14). Dieser Tod, der gleich dem ewigen Verderben ist (§. 210, a.), ist auch das Schicksal der abgefallenen Christen (I. 5, 16) und wird 15, 6 mit dem Feuer verglichen, das die abgeschnittene Rebe verzehrt (Vgl. §. 38, c.)[3]). Er ist der *δεύτερος θάνατος* der Apocalypse (§. 182, c.).

d) Die Endvollendung ist bei Johannes zweifellos eine himmlische. Wie Christus von oben her gekommen (3, 31. 8, 23), so ist er auch zum Himmel gegangen (§. 203, c. 217, c.) und kommt, die Seinigen dorthin zu holen (14, 2. 3 und dazu not. a.). Dorthin können die Ungläubigen ihm nicht folgen (7, 34. 8, 21. 13, 33). Aber den Seinigen verheißt er, daß sie sein sollen, wo er ist (12, 26. 17, 24). Im Himmel also beginnt das ewige Leben,[4]) so weit es auch bei Johannes noch als ein jenseitiges gedacht wird (Vgl. §. 210, c.). In diesem Leben tritt die äquivalente Vergeltung ein, wonach der, welcher hier seine Seele (als Trägerin des irdischen Lebens) haßt, sie (als Trägerin des geistigen Lebens, vgl. §. 207, c.) bewahrt (12, 25) und für sein demüthiges Dienen mit Ehren gekrönt wird (v. 26 und

---

[3]) Soweit es erlaubt ist, dies parabolische Bild in eine bestimmte Vorstellung umzusetzen, ist es der richterliche Zorn Gottes, dem der Abtrünnige verfällt, wie er nach 3, 36 auf dem bleibt, der dem Sohn den Glauben verweigert. Doch ist es charakteristisch, daß nur in diesem Täuferwort ausdrücklich von der *ὀργὴ θεοῦ* die Rede ist.

[4]) Nur bei Petrus (§. 59, a. Vgl. noch §. 157, b.) ist die Endvollendung so schlechtweg eine himmlische wie hier; aber das hängt lediglich damit zusammen, daß auf die sonst überall im N. T. gelehrte Weltumwandlung nicht ausdrücklich reflectirt wird. Da nun nach I. 2, 17 nicht nur die ungöttliche Menschenwelt, sondern auch die Gegenstände ihrer Lust vergehen, so ist damit auch hier der Untergang der gegenwärtigen Weltgestalt indicirt, deren Name schon (*ὁ κόσμος οὗτος*. Vgl. §. 216, a. Anmerk. 1) darauf hinweist, daß einst eine andere kommt, in welcher der diesseitige Unterschied von Himmel und Erde sich aufhebt (§. 183, a.).

dazu §. 214, d.). Charakteristisch ist es, wie die Herrlichkeit und Seligkeit dieses Lebens nicht näher beschrieben wird. Auf die neue herrliche Leiblichkeit, welche durch die Auferweckung dazu vermittelt wird ([illegible]), ist nirgends reflectirt, während sie bei Paulus so stark hervorgehoben wird (§. 124). Wie das ewige Leben im Diesseits schon beginnt, indem man in Christo Gott schaut (§. 208, a. b.), so kann auch das ewige Leben im Jenseits nur darin bestehen, daß man, und zwar, obwohl auch hier die verschiedenen Grade im Ausdruck nicht unterschieden werden (§. 199, c.), natürlich in noch viel vollkommenerer Weise die Herrlichkeit Christi schaut (17, 24) und zwar Gott nicht mehr bloß in seiner Offenbarung durch Christum, sondern ihn selber schaut wie er ist (I. 3, 2. Vgl. §. 37, c.). Und wie hier die letzte Wirkung der vollendeten Offenbarung war, daß die Gläubigen ihm als seine Kinder ähnlich werden (§. 213, d.), so muß auch die Folge jenes vollkommenen Gottschauens sein, daß wir ihm gleich werden (*ὅμοιοι αὐτῷ ἐσόμεθα, ὅτι ὀψόμεθα αὐτὸν καθώς ἐστιν*).[5] Wie herrlich diese Vollendung sein wird, das ist noch nicht erschienen (I. 3, 2); daß sie aber eintreten wird, dafür bürgt uns die Christenhoffnung (v. 3). So sehr auch in dem seligen Vollgefühl des im Glauben bereits gegebenen Heiles bei Johannes das Ausschauen auf dies Vollendungsziel zurücktritt;[6] es giebt doch auch für ihn noch eine Hoffnung, die jenseits liegt, wenn dieselbe auch nur die immer herrlichere Vollendung dessen bringen kann, was hier schon gegeben und dadurch in seiner Vollendung verbürgt ist. Das erste Wort des Evangeliums ist auch das letzte Wort des letzten unter den Aposteln. Denn das Gottesreich, das Jesus verkündet, ist auch nur die Heilsvollendung (§. 208, a.), in welcher der Wille Gottes vollkommen realisirt wird (§. 14, b.). Das ist aber der Wille Gottes im alten (Lev. 11, 44) wie im neuen Bunde (§. 28, a.), daß die Menschen ihm ähnlich werden sollen. Daß dieses höchste Ideal einst realisirt werden wird, deß sind wir gewiß, weil der Verheißene gekommen ist (§. 15) und das Heil gebracht hat (§. 16), das in sich selbst die Bürgschaft seiner Vollendung trägt (§. 17, c.).

---

[5] Auch bei Paulus ist die Vollendung der Kindschaft Gegenstand der Christenhoffnung, sofern sie uns kraft der Adoption des Erbes der göttlichen Herrlichkeit theilhaftig macht (§. 124, c.); hier versetzt das Schauen der göttlichen Herrlichkeit in die Vollendung der den Gotteskindern (Vgl. Matth. 5, 9 und dazu §. 37, c.) kraft ihrer Geburt aus Gott eignenden Gottähnlichkeit. Doch heißt es auch bei Paulus, daß wir durch das Schauen der Herrlichkeit Christi in das Bild derselben umgestaltet werden (2 Cor. 3, 18), so daß die pneumatische Lebensgestalt, welche hier durch die gläubige Annahme des Evangeliums von seiner Herrlichkeit (4, 4) gewirkt wird, schließlich zur pneumatischen Leibesgestalt im Jenseits wird (*ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν*).

[6] Nur in der Stelle I. 3, 3 wird die Christenhoffnung als solche (*ἐλπίς*) genannt.





